



Университет
Республики
Беларусь

Эрих
Кассирер

Избранное Индивид и космос



*...не искать никакой науки кроме той,
какую можно найти в себе самом
или в громадной книге света...*

Рене Декарт

Серия основана в 1997 г.

В подготовке серии принимали участие
ведущие специалисты Центра гуманитарных
научно-информационных исследований,
Института научной информации по
общественным наукам, Института всеобщей
истории, Института философии
Российской академии наук.

**Редакционный совет серии «Университетская
библиотека»:**

Н.С. Автономова, Т.А. Алексеева,
М.Л. Андреев, В.И. Бахмин,
М.А. Веденяпина, Е.Ю. Гениева,
Ю.А. Кимелев, А.Я. Ливергант,
Б.Г. Капустин, Ф. Пинтер, А.В. Полетаев,
И.М. Савельева, Л.П. Репина,
А.М. Руткевич, А.Ф. Филиппов

«University Library» Editorial Council:

Natalia Avtonomova, Tatiana Alekseeva, Mikhail
Andreev, Vyacheslav Bakhmin, Maria
Vedeniapina, Ekaterina Genieva, Yuri Kimelev,
Alexander Livergant, Boris Kapustin, Frances
Pinter, Andrey Poletayev, Irina Savelieva, Lorina
Repina, Alexei Rutkevich, Alexander Filippov

Данное издание осуществлено
при поддержке студии
«ART Gestalt»

Студия «ART Gestalt»
основана в 1999 году
при поддержке российских меценатов
и коллекционеров и представляет
различные направления
современных школ ваяния
и декоративно-прикладного
искусства.

В коллекции студии представлены
авторские работы известных мастеров,
выполненные в металлах, дереве,
керамике, стекле и других материалах

Академия
исследований
культуры

№200



Эрнст
Кассирер

Збранное: Индивид и КОСМОС

Ernst Cassirer
Individuum und Kosmos
in der Philosophie
der Renaissance
Leipzig, Berlin, 1927



Университетская
библиотека
Философии

Университетская книга
Москва – Санкт-Петербург
2000
Leipzig, Berlin, 1927

ББК 87.3
УДК 1/14
К 28

Обязате

экземпляр

«Die Herausgabe dieses Werkes wurde aus Mitteln
von INTER NATIONES, Bonn, gefördert»
«Издание этого сочинения было поддержано средствами
Inter Nationes, Бонн»

Редакционная коллегия серии:

Л.В. Скворцов (председатель), В.В. Бычков, И.И. Блауберг, П.П. Гайденко, В.Д. Губин, Ю.Н. Давыдов, Г.И. Зверева, Л.Г. Ионин, Ю.А. Кимелев, И.В. Кондаков, О.Ф. Кудрявцев, С.В. Лёзов, Н.Б. Маньковская, В.Л. Махлин, Л.Т. Мильская, Л.А. Мостова, А.П. Огурцов, Г.С. Померанц, А.М. Руткевич, И.М. Савельева, М.М. Скибицкий, П.В. Соснов, Г.М. Тавризян, А.Л. Ястребицкая

Главный редактор и автор проекта «Книга света» С.Я. Левит

Редакционная коллегия тома:

Составитель С.Я. Левит

Переводчики: А.Г. Гаджикурбанов, Д.О. Кузнецов,
М.И. Левина, А.Н. Малинкин, И.А. Осиновская,
М.В. Поздняков

Ответственный редактор: Л.Т. Мильская

Художник: П.П. Ефремов

К 28 **Кассирер Эрнст.** Избранное: Индивид и космос. М.; СПб.:
Университетская книга, 2000. 654 с. — (Книга света)

ISBN 5-7914-0023-3 (Книга света)

ISBN 5-323-00017-1

В серии «Книга света» продолжается публикация произведений Эрнста Кассирера (1874—1945): в последние годы были опубликованы переводы его книг «Жизнь и учение Канта» (1997) и «Опыт о человеке» (1998, серия «Лики культуры»).

Предлагаемый том крупного немецкого философа-неокантианца, пронизательного историка, культуролога, тонкого наблюдателя развития языка в его глубочайшей связи с символическими формами понятий содержит две книги: «Индивид и космос в философии Возрождения» и «Сущность и действие символического понятия». Эти две книги как бы продолжают союз «заключенный между философией и филологией» в эпоху Возрождения.

ББК 87.3

© С.Я. Левит, составление тома и серии, 2000

© А.Г. Гаджикурбанов, Д.О. Кузнецов, перевод, 2000

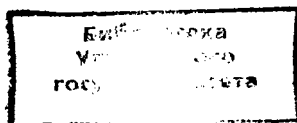
© М.И. Левина, А.Н. Малинкин, перевод, 2000

© И.А. Осиновская, М.В. Поздняков, перевод, 2000

ISBN 5-323-00017-1

© Университетская книга, 2000

© Культурная инициатива, 2000



677457

**Индивид и космос в
философии Возрождения**



**Место Фичино в
интеллектуальной истории**



**Джованни Пико
делла Мирандола:
К исследованию истории идей
Ренессанса**

Индивид и космос в философии Возрождения

К 60-летию ВАРБУРГА

13 июня 1926

Дорогой и уважаемый друг!

Эта книга, которую я преподношу Вам к Вашему шестидесятилетию, должна была служить первоначально свидетельством выражения исключительно моих личных дружеских чувств и уважения к Вам. Но я не смог бы осуществить работу над ней, если бы мне не выпала радость ощущать постоянное побуждение и поддержку со стороны творческого содружества, соединившего свои духовные устремления в деятельности Вашей Библиотеки. Это обязывает меня говорить сегодня не только от своего имени, но и от имени нашего сообщества — от тех, кто уже давно видят в Вас инициатора изысканий в духовно-исторической сфере. Вот уже три десятилетия в сосредоточенном и упорном труде Библиотеки Варбурга осуществляется подготовка материалов для духовно-исторических и культурологических исследований. Но вместе с тем она способствовала и большому: с редкой убедительностью раскрыла она нам максимум требований, предъявляемых к подобного рода разработкам; в своей организации и в своей духовной структуре воплотила она идею методического единства и взаимосвязи всех областей и направлений истории духа. Сегодня, когда Библиотека вступает в новую фазу своего развития, когда с закладкой ее нового здания она также и расширяет круг своей деятельности, мы, ее сотрудники, можем искренне сказать о том значении, какое она имеет для нас, и о том, чем мы ей обязаны. Мы надеемся и уверены, что в перспективе решения конкретных задач, которые стоят сейчас перед Библиотекой, устоявшаяся традиция нашего совместного дружеского сотрудничества не будет предана забвению и личный духовный союз, связывающий всех нас, в будущем только еще более упрочится. И пусть Ваша Библиотека, ставшая подлинным Органом духовно-исторических исследований, будет и впредь еще долгое время открывать перед нами новые проблемы, а Вы, как и прежде, своим личным участием — способствовать их разрешению.

Гамбург, 13 июня 1926.

Эрнст Кассирер.

Предисловие

Тезис *Гегеля*, что философия каждой эпохи заключает в себе самосознание и духовную сущность ее бытия *в целом*, и что в ней, как в фокусе осознающего себя понятия, отражается вся эта многообразная целостность, не находит своего подтверждения в философии раннего Возрождения. Новая жизнь, утверждающаяся на рубеже XIII и XIV веков во всех областях духа и все настойчивее проявляющая себя в поэзии и изобразительном искусстве, в государственной и общественной сфере, все более осознающая и переживающая свое духовное обновление, по-видимому, не находит отзвука и отражения в современной ей мысли; ведь даже там, где мышление в отдельных его проявлениях начинает освобождаться от наследия схоластической философии, в общих формах оно сохраняет связь с этой философской традицией. Тот критический выпад против «школьной» философии, который позволяет себе *Петрарка* в своей книге «О невежестве своем и многих других» как раз и свидетельствует о той прочной власти, которую сохраняет эта философия над умами. Даже сам принцип, на котором основана его критика схоластики и аристотелевской философии, не является философским ни по своему происхождению, ни по своему содержанию. Петрарка противопоставляет схоластике не новый метод мышления, но новый идеал просвещенного «красноречия». В соответствии с ним Аристотель не может и не должен уже рассматриваться как авторитет в области знания, как выразитель идеи «образования» — в его произведениях в том виде, в котором они дошли до нас, по словам Петрарки, «нет и следа благозвучия». Таким образом, не содержание трудов Аристотеля, а именно их стилистическое несовершенство становится объектом гуманистической критики. Но эта критика постепенно сама устраняет собственные предпосылки — чем шире становится круг гуманистического знания, тем тоньше и изощреннее ее инструментарий, тем больше образ схоластического Аристотеля должен вытесняться представлением о подлинном Аристотеле, складывающемся на основе обращения к оригиналам его произведений. Как утверждает в это время первый переводчик аристотелевской «Политики» и «Никомаховой этики» Леонардо Бруни, сам Аристотель не смог бы узнать свои книги после того превращения, которое они претерпели в схоластической философии — подобно охотнику Актеону, не узнавшему своими собаками после превращения в оленя¹. В этом суждении гуманизм как новое духовное движение примиряется с Аристотелем и, отказавшись от борьбы с ним, выступает с требованием освоения духа и буквы его наследия. Но проблемы, выраставшие в связи с этим, носят скорее филологический, нежели философский характер. После появления переводов Леонардо Бруни предметом оживленного обсуждения становится смысл аристотелевского термина *τ'ἄλλθν* — передавать ли его как *summum bonum* («высшее благо») или же как *bonum ipsum* («благо само по себе»); виднейшие гуманисты, такие как

Филельфо, Анджело Полициано и другие, включаются в спор о правильном написании аристотелевского понятия энтелехии (как «энтелихия» или «энделехия») и о различных смысловых толкованиях, которые из этого следуют². Но даже вне узкого круга гуманистов, — там, где в новом союзе, заключенном между философией и филологией, первенство остается за философией, — это не приводит к действительному обновлению методических установок. Соперничество между платоновской и аристотелевской доктринами во второй половине XV века насколько не затрагивает фундаментальных основоположений этих учений во всей их глубине. Тот единый принцип, из которого исходят обе соперничающие партии, и в этом случае также лежит за пределами систематических философских построений — в сфере догматических определений и религиозных предпосылок. Так и этот спор не приносит в конечном счете заметных духовно-исторических плодов: вместо четкого различения обеих концепций по их предметному содержанию и по их основоположениям сразу же выявляется стремление к их синкретическому слиянию. И именно флорентийская Академия, считающая себя хранительницей подлинного наследия Платона, идет в этом направлении дальше всех. Здесь рядом с Фичино стоит Пико делла Мирандола, прозванный своими друзьями «князем согласия», — главной задачей мышления он считает соединение и примирение схоластической философии с платонизмом. Вовсе не как перебежчик, а как лазутчик появился он во флорентийской Академии, — пишет он о себе в письме к Эрмолао Барбаро, и результатом этой вылазки стало открытие того, что Платон и Аристотель столь же единодушны собой во всем по существу, сколь кажутся несогласными друг с другом на словах³. В консолидирующем стремлении две великие философские системы утрачивают в конце концов свой собственный образ, растворяясь в стихии единого исконного откровения христианско-философского духа, провозвестниками которого у Фичино являются Моисей и Платон, Зороастр и Гермес Трисмегист, Орфей и Пифагор, Вергилий и Плотин⁴. Создается впечатление, что неповторимый духовный порыв этой эпохи — тяга к резко очерченным границам и индивидуализированному формотворчеству, стремление к обособлению и различению — именно в философии и не нашел своего выражения, или же исчерпал себя раньше времени.

В этом, возможно, и заключается объяснение того факта, что историк культуры, привыкший в своих теоретических построениях опираться на ясно выраженные, четко выписанные образы эпохи, не замечает тех свидетельств философского духа, которые не соответствуют его критериям: достаточно сказать, что *Якоб Буркхардт* в своей грандиозной панораме культуры Возрождения не нашел места для философии Ренессанса. Не говоря уже о том, что при таком подходе философия лишается данных ей Гегелем характеристик «средоточия» и «субстанциального духа» своего времени — у Буркхардта она не включается в универсальное движение духа даже в качестве его отдельного момента. Мы могли бы, конечно, удовлетвориться допущением,

что в споре между историком-ученым и *философом* истории решающее слово должно оставаться за первым, что всякое умозрительное построение должно соотнобразываться с простыми фактами и в них находить свои определения, но подобный методический трюизм не только не способствует преодолению возникшего противоречия, но даже и не постигает его. При более детальном рассмотрении проблемы обнаруживается, что Буркхардт, исключив философию Ренессанса из своего анализа, в то же время имплицитно ввел в него еще одно ограничение, необходимо связанное с предыдущим. Именно схоластические черты, в целом отличающие философскую мысль Возрождения, и не позволяют ясно и отчетливо различить в ней собственно философские и религиозные начала. В самых своих значительных и плодотворных достижениях философия Кватроченто есть и остается в сущности теологией, ее совокупное содержание можно свести к трем великим проблемам — Бога, свободы и бессмертия. Вокруг этих вопросов и разворачивается дискуссия между «александристами» и «аверроистами» в падуанской школе, они же составляют ядро всех умозрительных построений флорентийского платонического кружка. Буркхардт вполне сознательно опустил эти исторические свидетельства в своей всеобъемлющей картине нравов и религиозных верований Возрождения; возможно, они представлялись ему всего лишь отголоском по существу уже угасшей традиции, некоторыми умозрительными маргинальными построениями, утратившими всякую живую связь с господствующими религиозными движениями этого времени. В соответствии с общими теоретическими установками Буркхардта, исследователь культуры должен раскрывать доминирующие начала эпохи не в теоретических положениях, не в философских заключениях относительно религии, но в непосредственных деяниях человека, в его практической обращенности к миру и к духовно-нравственной реальности. Однако в этом случае мы вправе задать вопрос: соответствует ли такое резкое разделение «теории» и «практики» религии характеру самого исследуемого объекта или же оно является произведением Буркхардта-философа? Разве самому духу Возрождения, каким его рисует нам Буркхардт, не было противопоставлено различие подобного рода, и разве те начала, которые противопоставлены друг другу в культурно-историческом исследовании Буркхардта, не относились к реальной действительности между собой, постоянно рефлектируя одно в другом? И не в догматическом ли оформлении выступает здесь простота веры, в то время как теоретический догматизм выявляет свою изначальную простоту, неразборчиво ассимилируя в себе различные элементы многочисленных «вер» и «суеверий»? Именно этот аспект буркхардтовской концепции Возрождения оказался наиболее уязвимым для критики, опирающейся на прогрессивные эмпирические методы исследования источников, на свидетельства истории искусств, политической истории, всеобщей истории духа. Вовсе не в пользу концепции Буркхардта говорит и все большее размывание хронологических и смысловых границ между Возрождением и средневековьем в совре-

менных исследованиях⁵. Мы отвлекаемся от попыток *Генри Тодде* отнести зарождение Возрождения в искусстве Италии к началу XIII века и представить Франциска Ассизского — вдохновителя нового идеала благочестия — также и основоположником того направления в искусстве, которое нашло совершенное выражение только в живописи и поэзии XV века. Этот тезис Тодде в той формулировке, которую он ему придал, едва ли в наши дни может быть научно обоснован и подтвержден⁶. Тем не менее, можно с уверенностью сказать: с чем большей настойчивостью мы стремимся *in concreto* обосновать противоположность между «средневековым человеком» и «человеком Ренессанса», все более углубляясь в детальное изучение *биографий отдельных художников*, мыслителей, ученых и государственных деятелей эпохи Возрождения, тем более зыбкой и неопределенной становится грань, их разделяющая. Новым подтверждением этому могут послужить слова одного из авторитетных исследователей этой эпохи: «Если встать на путь чисто индуктивного изучения жизни и образа мыслей ведущих личностей Квартроченто, таких как Колуччо Салютати, Поджо Браччолини, Леонардо Бруни, Лоренцо Валла, Лоренцо Великолепный или Луиджи Пульчи, то с непреложностью закона обнаружится то обстоятельство, что именно в отношении каждой из этих личностей странным образом утрачивают свою значимость все исходно заданные ей маркировки «индивидуализма» и «язычества», «сенсуализма» и «скепсиса». Если же мы попытаемся очертить эти характеристики в их тесной взаимосвязи с жизненными обстоятельствами интересующих нас индивидуальностей или же вписать их в контекст всей эпохи в целом, то они необходимо предстанут перед нами совсем в новом свете. В процессе систематизации результатов индуктивного анализа перед нами возникает новый образ эпохи Возрождения, в не меньшей степени, чем прежний сочетающий в себе начала набожности и безбожия, добра и зла, томления по небесному и вожелания к земному, но при этом и бесконечно более сложный»⁷.

История философии могла бы не без пользы для себя усвоить эти положения — чем сильнее будет обнаруживаться в ней неизбывное стремление к постижению всеобщего и всеобъемлющего, тем больше должна она проникнуться мыслью, что только погружение в конкретную индивидуальность, совершенное знание исторических деталей может обеспечить ей достижение необходимого уровня обобщения. Речь идет об истинной всеобщности — всеобщности систематического взгляда на мир и систематической связанности сознания, которую ни в коей мере нельзя отождествлять со всеобщностью тех чисто эмпирических родовых понятий, которые служат цели периодизации истории и конкретного различения отдельных ее эпох. Следующие размышления ставят перед собой именно эту цель — они не претендуют на участие в том споре о смысле и праве на существование «исторически соотносимых» понятий Возрождения и средневековья, который затронул в настоящее время политическую историографию, историю литературы и искусства⁸. Они остаются преимущественно в кругу ис-

тории философских проблем и уже в его пределах пытаются ответить на вопрос, насколько допустимо представлять интеллектуальные движения XV и XVI веков — при всем многообразии их подходов к тем или иным проблемам и различии ответов на них — как замкнутое в себе целое. Если удастся выявить это единство, обнаружить в сплетении проблем, поставленных перед нами философией Возрождения, некоторые смысловые сгущения системного порядка, то сам собой решится вопрос о связи между усилиями ренессансного ума и иными господствующими началами жизни, которые определяют духовный строй эпохи Возрождения. Мы увидим, что и здесь работа мысли не противостоит общему духовному процессу и его движущим силам как нечто обособленное от него и чуждое, и что она не следует за ним как простая абстракция, как его призрачная тень, но внедрена в этот процесс как его определяющий творческий момент. Деятельность мышления — не только часть целого, связанная с другими частями, но сама представляет некое целое и выражает его в понятийно-символической форме. Цель этой книги — показать, как из глубин новой, универсальной жизни, завоеванной для себя человеком Возрождения, рождается импульс к построению нового универсума мысли, в котором эта жизнь окончательно обретает себя и воплощается в адекватный себе образ.

Примечания*

¹ *Leonardi Aretini Libellus de disputationum usu* (1401). P. 25; cp. *Voigt G. Die Wiedererlebung des klass. Altertums*. 2. Aufl. II, 169 и *Fiorentino. Il risorgimento filosofico nel Quattrocento*. Napoli, 1885. P. 183 s.

² Более подробно об этом у Фиорентино в главе «L'umanismo nella filosofia». Op. cit. P. 184 ss.

³ «Diverti nuper ab Aristotele in Academiam, sed non transfuga... verum explorator. Videor tamen (dicam tibi Hermolae quod sentio) duo in Platone agnoscere et Homericam illam eloquendi facultatem supra prosam orationem sese attolentem et sensuum si quis eos altius introspiciat, cum Aristotele omnino communionem, ita ut si verba spectes, nihil pugnantius, si res nihil concordius.» Ioann. Pici Mirandulae Opera I, P. 368 s. Basel, s.a.

«Не так давно от Аристотеля обратился я к Академии, но не как перебежчик..., а на самом деле как лазутчик. И, признаюсь тебе, Эрмолао, я нахожу в Платоне и гомеровское красноречие, возносящееся над прозаической речью, и мысли, роднящие его с Аристотелем; так что, сравнивая между собой эти две доктрины, можно сказать: насколько несовместимы они на словах, настолько же согласны друг с другом по существу». Ioann. Pici Mirandulae Opera I. 368 s. Об отношении Мирандолы к схоластике см. там же, I, 351 s.

* Переводы латинских текстов из произведений Николая Кузанского даются по изданию: *Николай Кузанский*. Соч. в двух томах. Т. 1. М., 1979; Т. 2. М., 1980; переводы фрагментов Платона и Аристотеля приводятся по указанным в тексте изданиям. Все остальные тексты (в том числе не вошедшие в двухтомник Николая Кузанского) переведены А.Г. Гаджикурбановым. Указания на язык цитаты сделаны для всех иностранных языков кроме латыни.

⁴ См. письма Фичино: Opera, Basileae s.a., P. 866, 871; ср. особенно *Ficinus. De christiana religione*. Cap. XXII (Opera. P. 25).

⁵ Для понимания этого процесса, все стадии развития которого не могут быть здесь рассмотрены, я сошлюсь прежде всего на основополагающие труды Конрада Бурдаха: *Burdach K. Vom Mittelalter zur Reformation. Forschungen zur Geschichte der deutschen Bildung*. B. 1912; *Idem. Deutsche Renaissance*. 2. Aufl. B., 1918 и *Reformation, Renaissance und Humanismus*. B., 1918.

⁶ Ср. *Thode H. Franz von Assisi und die Anfänge der Kunst der Renaissance in Italien*. B., 1885.

⁷ *Walser E. Studien zur Weltanschauung der Renaissance*. Basel, 1920. S. 5 f.

⁸ Относительно истории возникновения и современного состояния этого спора можно указать, кроме названных уже работ *Конрада Бурдаха*, еще и на следующие произведения: *Goetz W. Renaissance und Antike // Histor. Zeitschr.* Bd. 113, S. 237 ff.; *Renaissance und Mittelalter // Histor. Zeitschr.* Bd. 98, S. 30 ff.; а также богатый содержанием материал — в книге: *Borinski K. Die Weltwiedergeburtsidee in den neueren Zeiten. I. Der Streit um die Renaissance und die Entstehungsgeschichte der historischen Beziehungsbegriffe Renaissance und Mittelalter // Sitzber. der Bayer. Akad. der Wissensch. Philosoph.-philol. Klasse*, 1919.

Глава первая

Николай Кузанский

1

Всякое рассмотрение философии Возрождения как систематического единства начинается с учения Николая Кузанского — своей отправной точки, ибо из всех философских школ и направлений философской мысли Кватроченто оно одно отвечает требованиям Гегеля относительно философии. В нем одном, «как в фокусе», соединяются разнообразные излучения духовной жизни его эпохи. Кузанец — единственный мыслитель того времени, который охватывает целокупность фундаментальных проблем современности, основываясь на одном методическом принципе и пользуясь им как инструментом освоения многообразного целого окружающего мира. Будучи наследницей средневекового идеала тотальности, мысль Кузанца сопрягает воедино духовный и физический космос и преодолевает границы любой обособленной индивидуальности. Кузанец — в той же мере спекулятивный теолог, в какой и спекулятивный математик. Его ум обращен к проблемам статики, всеобщей теории движения, астрономии и космографии, но также и к проблемам церковной истории, политической истории, истории права и всеобщей истории духа. Но именно потому, что как ученый и исследователь Николай Кузанский принадлежит всем этим сферам профессиональной деятельности, почти каждую из которых он обогатил своими открытиями, ему не нужно было опасаться распыления своих духовных сил, захваченных столь различными интересами. Ведь все, что является для него объектом осмысления и преобразования, не только включается в пространство единого интеллектуального универсума, сводящего в одно целое в заключительном синтезе все устремления этой многогранной личности, но представляет собой по существу лишь выражение и развитие основополагающей идеи той философской доктрины, которую Кузанец обосновал в своей первой философской работе «Об ученом незнании» («De docta ignorantia»). Противопоставление понятий *complicatio* и *explicatio*, на которое опирается Николай Кузанский в своем истолковании отношения Бога к миру и мира — к человеческому духу, может соответственно быть проецировано и на его собственное учение, которое точно так же вырастает из единого мыслительного ядра, непрерывно самораскрываясь и одновременно вбирая в себя всю проблемную область современного ему знания.

Принцип, лежащий в основании философии Николая Кузанского, представляется ее создателю как прорыв в его сознание новой истины, которая не может быть опосредствована фигурами силлогистики, но нисходит на него с внезапностью и непрерываемостью интуитивного озарения. Он рассказывает, что на пути из Константинополя его разум

впервые как «божий дар» озарила эта идея¹. Мы рискуем недооценить всю оригинальность и глубину этого нового опыта мысли, если попытаемся выразить его несравненное и уникальное содержание в абстрактных понятиях, вписать его в какую-либо системную взаимосвязь или историческую последовательность идей. Действительно, может показаться, что понятие «*docta ignorantia*» («ученого незнания») и основанное на нем учение о «совпадении противоположностей» являются только обновленными версиями тех идей, которые составляют устойчивое достояние средневековой мистики. Сам Кузанец неоднократно ссылается на эти источники, особенно на произведения *Экхарта* и Псевдо-Дионисия, и, кажется, трудно провести принципиальную черту между ними и мыслями самого Кузанца. Если бы действительный смысл концепции Николая Кузанского сводился только к тому, что Бог, абсолютное бытие, находится за пределами любой возможности его позитивного определения, что к нему приложимы только негативные предикаты и что Он постигается только в превосхождении душой пределов бытия, в трансцендировании за границы всякой конечной меры, пропорции и сравнения, эта концепция не смогла бы проложить новые пути и задать человеческому разуму существенно новые цели. Ведь даже если это направление «мистической» теологии по своим фундаментальным основаниям и противостоит схоластическому мышлению, то, тем не менее, подобное противоречие само представляет собой характерный момент в духовном космосе схоластики. Последняя в лице своих ведущих мыслителей уже давно ассимилировала наследие Псевдо-Дионисия: к его произведениям обращается не только Иоанн Скот Эриугена; Альберт Великий и Фома Аквинский внимательно комментируют их, обеспечивая тем самым им прочное место в системе средневековой жизни и образования. С этой точки зрения идеи Кузанца не могли поколебать схоластической традиции — чтобы выйти за ее пределы, старая идея должна была получить по меньшей мере новое выражение или хотя бы новое звучание.

В чем выразился этот новый образ мысли, мы поймем только тогда, когда охватим единым взором всю структуру произведений Ареопагита в ее словесно-выразительном и духовно-смысловом аспектах. Сами заглавия книг этого корпуса указывают на наличие такой структуры, которая определяет их статус в общем пространстве представленной средневекового человека о Боге и мире. А именно — в них впервые во всей широте и метафизической заостренности, в своих теоретических предпосылках и во всем богатстве своих форм предстает перед нами проблема *иерархии*. Наряду с книгой «О божественных именах» (περὶ θεῶν ὀνομάτων) особой известностью в последующие времена пользовались трактаты о небесной и церковной иерархии (περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας, περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας). Значение этих произведений Дионисия определяется тем, что в них впервые встречаются и сливаются воедино два ведущих мотива и два определяющих начала средневековой веры и науки, осуществляется подлинный синтез христианской доктрины спасения и эллинского спекулятивного духа.

То, что это умозрение и главным образом неоплатоническая философия оставили в наследство христианству, выражается прежде всего в понятии и в общей картине *ступеней космоса*. Мир разделяется на две сферы — высшую и низшую, чувственную и умопостигаемую, которые не просто противостоят друг другу, но сущность каждой из них раскрывается именно в их взаимном отрицании, в противоположности их определений. Однако через пропасть взаимоотрицания тянется между ними связующая духовная нить; путь непрерывного *опосредствования* ведет от одного полюса к другому, из области сверх-сущего и сверх-единого, от мира абсолютных форм — к материи как абсолютно бесформенному. Бесконечное претворяется на этом пути в конечное, по нему же конечное возвращается к бесконечному. Этот универсальный процесс раскрывает и тайну *искупления* как вочеловечения Бога и обожествления человека. Иерархический порядок бытия всегда оставляет между двумя мирами некоторое «между», то опосредствующее звено, которое нельзя преодолеть одним прыжком, но можно пройти ступень за ступенью в строгой последовательности. Лестница бытия, ведущая от небесного к земному и обратно, систематически развернута и описана в картине мира Дионисия. Между Богом и человеком располагается мир чистых интеллигенций и небесных сил, распадающийся на три сферы, каждая из которых, в свою очередь, сама разделяется на три круга. В одну из сфер входят Серафимы, Херувимы и Престолы, в другую — Господства, Силы и Власти, в третью — Начала, Архангелы и Ангелы и таким образом все бытие исходит из Бога в определенном порядке иерархии, чтобы потом снова окончательно собраться и соединиться в Боге. Как все лучи идут из центра круга, так и Бог есть источник и последняя цель всех вещей; и подобно тому, как один радиус круга сближается с другими в своем движении к центру, так и объединяющее начало начинает превалировать в вещах над силой разъединения в той мере, в какой они приближаются к своему общему центру — источнику бытия и жизни. В этом движении получает свое назначение, осуществляет подлинную теодицею и церковная иерархия: ведь по существу своему она есть не что иное, как совершенное отображение духовно-космического порядка. Церковная иерархия отражает иерархию небесную, и в этом находит свое выражение непреложная необходимость ее собственного устройства. Средневековая космология и средневековая вера, образ мирового порядка и морально-религиозная идея спасения отливаются здесь в единое мировоззрение, складываясь в высшей степени четкую и внутренне связную картину.

Николай Кузанский никогда не ставил под сомнение этот образ мира, даже скорее внутренне полагался на него во всех своих умозрительных построениях, особенно в своем раннем творчестве; в то же время во вступлении к трактату «Об ученом незнании» мы встречаемся с мыслью, свидетельствующей о совершенно новой целокупной духовной *ориентации* его создателя. Для Кузанца остается в силе противоположность между абсолютным бытием и бытием эмпирически-

обусловленным, между бесконечным и конечным, но эта противоположность уже не просто догматически утверждается, а должна быть постигнута в своей предельной глубине, выведена из общих предпосылок человеческого познания. Подобная *теоретико-познавательная установка* характеризует Кузанца как первого мыслителя Нового времени². И первый шаг, который он делает как новый мыслитель, заключается в постановке вопроса не о Боге вообще, а о возможности знания о Боге. Такой взгляд на основную проблему философии уже не удовлетворяется ни одним из тех готовых ответов, которые имелись в распоряжении философии и спекулятивной теологии: все они утрачивают силу, как только мы обращаемся к определению простого понятия знания и заключенных в нем предпосылок. Всякое знание предполагает сравнение, которое при ближайшем рассмотрении оказывается не чем иным, как измерением. Если же мы соизмеряем между собой содержание двух понятий, то необходимым условием этого является их *однородность*: они должны быть соотнесены с одним и тем же масштабом измерения, мыслиться как величины одного порядка. Однако, когда целью и предметом оказывается не нечто конечное, обусловленное, единичное, а абсолютный объект, именно это условие будет невыполнимым. Абсолют по своему существу и по своему определению выходит за пределы любой возможности сравнения и измерения, а тем самым — и за пределы познания. Если всякое эмпирическое познание и измерение опирается на ряд последовательных операций, *посредством которых через конечное число мыслительных шагов* одна величина возводится к другой, один элемент — к другому, то относительно бесконечного от такой редукции придется отказаться: *finitū et infinitū nulla proportio* — «конечное и бесконечное несоизмеримы». Сколь многочисленными бы ни были ступени опосредствования при движении от бесконечного к конечному, расстояние между ними остается неизменным; никакой рациональный метод мышления, никакая «дискурсивная» деятельность ума, связывающая один за другим элементы мысленного ряда в обозримое целое, не в состоянии заполнить пропасть между двумя крайними точками бытия, соединить их между собой³.

В этих простых и сжатых тезисах, которыми открывается трактат «Об ученом незнании», обозначен решительный поворот мысли, одним ударом разрубающий тот узел, который до сих пор связывал схоластическую теологию и схоластическую логику. С этого момента традиционная логика перестает быть инструментом («органом») спекулятивного богопознания. Правда, развитие самой схоластической мысли подготовило выводы Кузанца. Уже в терминизме Уильяма Оккама и в примыкающих к нему «модернистских» направлениях схоластики заметно ослабла традиционная для классического реализма средневековой философии связь между логикой и грамматикой, с одной стороны, теологией и метафизикой — с другой⁴. В этом вопросе Николай Кузанский занимает более решительную позицию: логика Аристотеля, основанная на законе исключенного третьего, является

тем самым логикой мира конечного; такая логика с необходимостью обнаруживает свое бессилие всякий раз, когда речь идет о созерцании бесконечного⁵. Все ее понятия суть понятия отношения, они предполагают синтез равного и сходного и исключают неравное и несходное. Этот путь сравнения и различения, обособления и разграничения ведет к разделению всего эмпирического бытия на определенные роды и виды, связанные между собой порядком иерархического соподчинения. Искусство логического мышления как раз и заключается в том, чтобы сделать ясным и очевидным это взаимопереплетение понятийных сфер. Чтобы определить одно понятие через другое, необходимо мысленно пробежать весь существующий между ними ряд опосредствований; если же какие-либо элементы этого ряда оказываются недоступными для непосредственного созерцания, мы прибегаем к помощи силлогистики и таким путем включаем в прочное здание нашего мышления все абстрактное и конкретное, всеобщее и особенное. Этот порядок мысли адекватен порядку бытия — он представляет иерархию бытия в виде иерархической последовательности понятий. Но, как возражает Кузанец, если таким образом и можно постичь смысл тождественного и различного, гармонии и противоречия в мире конечных вещей, то само абсолютное и необусловленное, находящееся за пределами любого сравнения, ускользает из сети родовых понятий логики. Содержание схоластической мысли вступает в противоречие с ее формой: они взаимно исключают друг друга. И если для человека все же открыта возможность мыслить абсолютное и бесконечное, то такая мысль никак не может и не должна искать себе опору в традиционной «логике», которая ведет нас от одного конечного и органичного — к другому, но никогда не выведет за пределы самого конечного и ограниченного.

Так мы прощаемся с любой разновидностью «рациональной» теологии — ее место заступает «мистическая теология». Но, подобно тому, как перед этим Кузанец вышел за границы традиционного понятия логики, так и сейчас он преодолевает пределы традиционной мистики; с той же определенностью, с какой отрицал возможность постижения бесконечного в логических абстракциях и родовых понятиях, он отказывает в этой возможности и чистому вчувствованию. В мистической теологии XV века резко противостояли друг другу два направления — одно, опиравшееся на интеллект, другое — на волю как ведущую способность души и инструмент ее единения с Богом. В этом споре Николай Кузанский решительно становится на сторону интеллекта: истинная любовь к Богу есть *amor Dei intellectualis* («интеллектуальная любовь к Богу») — ее необходимым моментом и обязательным условием является познание. Ведь никто не может любить, не зная предмета своей любви, любовь как чистый аффект без малейшей примеси познания была бы противоречием в себе; все, что составляет предмет любви, всегда определяется идеей блага, постигается *sub ratione boni* («в идее блага»). Знание в свете добра должно побуждать и окрылять человеческую волю, даже если ей и остается недоступным познание сущности блага самого по себе. В нем снова совпадают зна-

ние с незнанием и вновь оправдывается принцип *docta ignorantia* как «знающего незнания»⁶. В этом заключении раскрывается еще один аспект концепции познания Николая Кузанского, который отделяет «знающее незнание» от любой разновидности скептицизма. Если его доктрина в своем негативном выражении настаивает на непостижимости Абсолюта для любой формы рационального, понятийно-логического познания, то в ней наряду с этим содержится и позитивный императив: необусловленное божественное бытие, ускользающее от понятий дискурсивного мышления, требует для себя новых методов и форм познания. Истинным инструментом богопознания оказывается интеллектуальное созерцание, *visio intellectualis*, в котором снимается вся противоречивость логического, родо-видового расчленения реальности; в нем мы возвышаемся над всеми эмпирическими различиями бытия и над всеми чисто понятийными определениями и оказываемся в его изначальном истоке, в том средоточии будущего, которое предшествует любому различению и противопоставлению. В этом роде созерцания и только в нем достигим тот идеал *filiatio Dei*, который схоластическая теология тщетно надеялась обрести или даже приспособить к своему духу на пути дискурсивно-понятийного Богопознания⁷. Но, кроме того, идея *filiatio* также связывает мысль Кузанца с определяющими темами средневековой мистики; и снова, в характерной для него манере, Кузанский придает ей именно тот смысл, который отвечает новому представлению в отношении абсолюта и конечного мира. Если Дионисий Ареопагит рассматривает обожение человека (θεωσις) в соответствии с принципом иерархии как определенный *поступательный процесс* постепенного просветления человека и его конечного соединения с Богом, то для Кузанца это — единый акт, в котором человек вступает в непосредственное отношение к Богу. В то же время эта непосредственная связь обретается не в экстатическом восхищении души — *visio intellectualis* предполагает самодвижение духа, пробуждение изначально заложенных в нем сил и их актуализацию в непрерывном мыслительном процессе. Поэтому, раскрывая смысл и цель *visio intellectualis*, Кузанец обращается не столько к мистической форме пассивного созерцания, сколько, скорее, к математике — она становится для него подлинным, единственно достоверным и «точным» символом умообразного мышления и спекулятивного созерцания единства противоположностей. «*Nihil certi habemus in nostra scientia, nisi nostram mathematicam*» — там, где нам отказывает язык математики, для человеческого духа нет уже ничего доступного и познаваемого⁸. Отказываясь в своем учении о Боге от схоластической логики — логики родовых понятий, опирающейся на законы противоречия и исключенного третьего, Кузанец возлагает свои надежды на новый тип логики — логики математики, не исключающей единства противоположностей, но полагающей этот принцип в основание своих законов. Именно идея единства противоположностей, совпадения абсолютного максимума и абсолютного минимума становится для Кузанца прочным основанием и необходимым средством прогрессирующего познания.

Тем самым теология действительно вступает на новый путь, выводящий человеческий разум за границы средневекового *образа мыслей*, и этим — и за пределы средневековой картины мира. Этот факт станет для нас очевидным, если мы попытаемся не только систематически проследить специфику метода Николая Кузанского, но и определить его место в универсально-исторической взаимосвязи мыслительных систем, в контексте взаимопроникновения истории философии и всеобщей истории духовной культуры. Подобно всей эпохе Кватроченто, к которой он принадлежал, Кузанец стоит на том рубеже времен, когда совершался великий выбор между *Платоном* и *Аристотелем*. Возможно, эта проблема стояла и перед ранними гуманистами: так, Петрарка в своем «Триумфе славы» представляет Платона первым из философов — Аристотель следует за ним на почтительном расстоянии⁹. Однако следует иметь в виду, что предпочтение, отдаваемое Платону, диктуется у Петрарки не столько идейными соображениями, сколько аргументами литературно-художественного порядка — «божественный поток речи» Платона, признание которого у Петрарки опосредствовано также свидетельствами Цицерона и Августина, служит надежным ручательством превосходства платоновской философии¹⁰. В противоположность такому взгляду на платоновскую доктрину, Николаю Кузанскому, возможно, впервые в западноевропейской философии удалось выработать самостоятельный подход к основополагающим источникам платоновского учения. Этому способствовали и его жизненные обстоятельства — будучи главой миссии, посланной Базельским собором в Грецию, он возвратился в Италию, сопровождаемый выдающимися греческими философами и богословами этого времени. Легко представить, сколь много в смысле непосредственного живого созерцания и познания источников платонизма должен был почерпнуть Кузанец, владевший греческим языком со времен своего ученичества в Падуе, в общении с такими мыслителями, как Георгий Гемист Плифон, Виссарион и другие. И последующие произведения Кузанского говорят о его постоянном обращении к этим источникам и плодотворном общении с ними. Как свидетельствует третья книга его трактата «Простец» («Об уме»), особо значимыми для Кузанца были прежде всего центральные, методологически насыщенные книги платоновского «Государства»¹¹. Если же учесть, что семена платоновской мысли попали на почву духа, который с самого начала был погружен в умоэлитарные построения неоплатоников, который питался идеями Псевдо-Дионисия, герметической литературой, философией Прокла, то становится понятным возникновение новых проблем, требующих незамедлительного разрешения. Неразборчивое смешение платонических и неоплатонических мыслительных построений, которое повсеместно обнаруживается в средневековой системе знания, не могло уже удовлетворить Кузанца. Для мыслителя его масштаба, который прошел не только школу философии и математики, но и школу гуманистически-философской критики, первые и наиболее значимые результаты которой он нашел и закрепил в своем собственном исследо-

вании, уже недостаточно было определить *созвучие* основных лейтмотивов мысли платонизма и неоплатонизма; значительно важнее была для него необходимость *различения* их. Он не проводил это различие в отчетливой литературной форме, подобно тому, как не высказал своего мнения в споре вокруг книги Плифона «В чем различаются Аристотель с Платоном», но вместо филологической критики дал более глубокую и плодотворную систематическую критику. Умозрительные построения Николая Кузанского становятся ареной столкновения различных стихий мысли, осознающих собственную значимость и соизмеряющихся между собой, в то время как в средневековой философии они просто перетекают одна в другую, как безразличные одна для другой. Именно в этой борьбе, а не в чисто литературных коллизиях между Плифоном и Виссарионом, Теодором Газским и Георгием Трапезундским и формируется новое методологическое истолкование истинного смысла платонизма и одновременно устанавливается граница между Платоном и Аристотелем, с одной стороны, и Платоном и неоплатонизмом — с другой.

Платоновская картина мира отмечена резким разделением двух сфер бытия — чувственной и умопостигаемой, области явлений и области идей. Обе реальности — «зримая» и «незримая» (ὄρατον и νοητόν) находятся в разных измерениях и потому несравнимы между собой. Можно сказать, что каждая из них — прямая противоположность другой (ἑτερον) — предикаты, приписываемые одной реальности, отрицаются для другой; все качества «идей», таким образом, выводятся антитетически из характеристик явлений: если явлениям свойственна непрерывная текучесть, идея пребывает в устойчивости. Далее, явление по самой своей природе не может быть чем-то единым, представляя для взора, пытающегося его удержать, нечто многообразное, в каждый момент иное, идея же утверждается в чистом тождестве с самой собой. И если идея отвечает критериям устойчивости смысла и насквозь определена этим смыслом, то мир чувственных феноменов уходит от всякого определения, исключает даже возможность его, в нем нет ничего истинно-сущего, истинно-единого, чего-то как-то определенного. На этом основано у Платона различие знания и мнения (ἐπιστήμη и δόξα): одно направлено на вечно сущее и всегда пребывающее в тождестве, другое — на простую смену восприятий, представлений, образов в нашей душе. Всякая философия, как теоретическая, так и практическая, как диалектика, так и этика, заключается в знании этой противоположности; пытаться упразднить ее или каким-либо образом примирить — значило бы упразднить и саму философию. Тот, кто отрицает эту двойственность, тем самым уничтожает предпосылки самого познания — он разрушает смысл и значение всякого суждения, и тем самым — и возможность любого научного «рассуждения» (διαφθερεῖ πάσαν τὴν τοῦ διαλέγεσθαι δύναμιν). Явление и идея, мир феноменов и мир ноуменов могут быть связаны между собой в мысли, один может и должен быть соизмерен с другим, но они никогда не могут выступать в каком-либо «смешении», сущность и природа одного из них никог-

да не может претвориться в природу и сущность другого таким образом, чтобы между ними появилось нечто вроде общей им границы, в пределах которой они сливались между собой. Разделение («χωρισμός») этих двух реальностей непреодолимо; ὄντως ὄν («истинно сущее») и ὄντα («существующее»), λόγοι («смыслы») и πράγματα («вещи») несовместимы в той же мере, в какой чистый «смысл» идеи не может выступать в образе некоего отдельного «сущего», а некоторое простое сущее — обладать само по себе идеальным значением, устойчивым смысловым или ценностным содержанием¹².

Аристотель в своей критике платоновского учения об идеях высказывается против подобного разделения сферы «существования» и царства идеального «смысла». Действительность сама по себе *едина* — иначе как возможно было бы постижение ее двумя способами познания, при котором один из них является полной противоположностью другого? Каким бы резким ни было противоречие между «материей» и «формой», между «становлением» и «бытием», «чувственным» и «сверхчувственным», оно может быть воспринято как противоречие только тогда, когда существует наряду с ним и нечто опосредствующее, связывающее два его полюса. Таким образом понятие развития становится для Аристотеля фундаментальной категорией и сквозным принципом истолкования мира. То, что мы называем действительностью, является не чем иным, как единством одной и той же динамической системы, в пределах которой отдельное явление во всем своем многообразии рассматривается как определенная ступень и фаза единого процесса развития. С какими бы «гетерогенными» разновидностями бытия и формами его существования мы ни сталкивались, нам достаточно соотнести их с этим целостным динамическим процессом, чтобы соединить и примирить их в его целокупности. Грани между «явлением» и «идеей» в платоновском смысле стираются: «чувственное» и «умопостигаемое», «нижнее» и «высшее», «земное» и «небесное» связаны между собой в единую цепь непрерывного взаимодействия. Мир представляет одну замкнутую в себе сферу, в которой существуют только градации реальностей. Энергия неподвижного божественного двигателя универсума передается на внешний небесный свод, чтобы отсюда разлиться по кругу бытия в непрерывной последовательности через концентрические небесные сферы — к нижнему, подлунному миру. Каким бы значительным ни было расстояние между исходной и завершающей точками этого движения, в нем нет никакого разрыва, абсолютной «остановки» или «паузы» — ведь обе эти крайние точки универсума включены в конечное, непрерывное, измеряемое в строго определенных масштабах пространство, которое разделяет их, чтобы тем самым вновь свести воедино.

Плотин и неоплатоники пытаются соединить лейтмотивы платоновской и аристотелевской доктрин, но, оценивая эту попытку с точки зрения возможности построения целостной системы, мы находим в ней только эклектическое смешение разных начал. Неоплатонизм пронизан платоновской мыслью о «трансценденции» — абсолютной

противоположности между умопостигаемым и чувственным, которая описывается вполне в платоновских выражениях, но в значительно усиленной степени. Однако, ввиду того, что неоплатоники одновременно с этим заимствуют и усваивают аристотелевское понятие развития, им удается смягчить диалектическое напряжение противоположных начал, что было невозможно в рамках платоновской системы. Платоновская категория трансценденции и аристотелевское понятие развития порождают в неоплатонизме гибридное понятие «эманации». Абсолют, будучи сверх-конечным, сверх-единым и сверх-сущим, пребывает в чистоте собственного бытия, но, в то же время, в силу внутренней избыточности он выступает из самого себя и творит все многообразие миров, опускаясь вплоть до бесформенной материи как предельной границы не-бытия. Анализ произведений Псевдо-Дионисия показал нам, как христианское средневековье усвоило эти идеи неоплатонизма, преобразовав их в собственном духе. Оно взяло из неоплатоновской традиции фундаментальную категорию последовательного опосредствования, которая, с одной стороны, настаивает на трансцендентности Бога, с другой — теоретически и практически преодолевает ее в представлении об иерархии понятий и иерархии духовных сил. Чудо, явленное миру в церковных установлениях, направляющих человека к спасению, в самом порядке церковной жизни не только утверждает, но и снимает божественную трансцендентность, делая незримое — зримым, непостижимое — доступным человеку.

Николай Кузанский всем своим мышлением и творчеством еще глубочайшим образом укоренен в этих мировоззренческих основаниях средневекового духа и средневековой жизни. Слишком прочным был союз, связывающий теоретическое содержание аристотелевской и неоплатонической систем с содержанием христианской веры столетиями духовного творчества, чтобы его одним ударом смог разрушить мыслитель, который сам устойчиво опирался на начала христианской веры. К указанным обстоятельствам присоединяется еще один момент, не только выявляющий связь Николая Кузанского с великими схоластическими системами прошлого, но и представляющий ее почти неизбежной. Эти системы определили не только содержание философского мышления, но и его форму; они создали исключительный в своей неповторимости *язык*, на котором оно могло выразить себя. Гуманисты, правда, попытались поразить схоластику и в этом пункте — они надеялись сокрушить дух схоластики, указав ей на погрешности ее «варварской» латыни с позиции высокого вкуса. Но, как бы ни были близки Кузанцу установки гуманистов, он не пошел по этому пути. И как немец он в этом вопросе чувствовал свою изначальную отчужденность от виртуозов стилистики, профессионалов гуманистического красноречия; его духовный склад и присущий ему способ выражения не позволяли состязаться в данной сфере ни с Энеа Сильвио Пикколomini, ни с Лоренцо Валлой, ни со всеми теми, кто были «латинянами от природы». Николай Кузанский не стыдится этого недостатка — ведь и самая скромная и приземленная речь (*humiliori eloquio*) способ-

на выразить яснейший и чистейший смысл¹³. Но именно эта привязанность к схоластическому «стилю» и таила в себе внутреннюю проблему и ставила перед ним новую содержательную задачу: в рамках господствующего философского языка понятий, схоластической терминологии необходимо было выразить мысли, которые и по своему существенному содержанию, и по своей направленности выходили за пределы схоластики. Своеобразная латынь Кузанца, которая, с одной стороны, кажется темной, загадочной и тяжеловесной, а с другой — заключает в себе целое богатство лексических новообразований и способна одним лишь словом, одним удачно найденным термином как вспышкой молнии осветить всю умозрительную глубину захватившей его фундаментальной проблемы — эта латынь объяснима только из того духовного контекста, который отражал позицию мыслителя по отношению к средневековью. Постоянный поиск новых выразительных средств, определяющий характер всего его творчества, является лишь симптомом того сдвига, который захватил в это время весь грандиозный *массив мысли*, сформированный схоластической философией, и который выводил ее из догматического оцепенения; при этом наследие схоластики не отбрасывалось, но вовлекалось в совершенно новое мыслительное движение. Собственную цель этого движения, которую Кузанец выражает в своих произведениях то намеком, а то и с поразительной отчетливостью, можно отныне видеть в формировании новой диспозиции между миром «чувственным» и «сверхчувственным», миром «эмпирическим» и «разумным»; эта проблема при систематическом постижении и истолковании ее снова выводит нас к исконно платоновским категориям «разделения» и «причастности» (μέθεξις и χωρίσμός)¹⁴. Вступительные предложения трактата «Об ученом незнании» сразу же указывают, что этот срез бытия, который осуществляет здесь мысль, рассматривается в ином духе и с иной точки зрения, чем это делают классические системы схоластики. Николай Кузанский вновь восстанавливает платоновскую мысль о «сверхсущем» статусе Блага (ἐτέκεινα τῆς οὐσίας) во всей ее значимости: никакая последовательность выводов, берущая свое начало в исходных эмпирически-данных посылах и последовательно проходящая по цепи эмпирических реальностей, не способна привести нас к этому «запретельному» началу, поскольку всякое подобного рода мышление остается в круге сравнения «меньшего» с «большим». Но разве может такая аналогия реальностей коснуться того начала, которое лежит выше любого сравнения, которое является не относительно большим или большим, но есть наибольшее как таковое — «Максимум»? *Выражение* «максимум» не должно вводить нас в заблуждение — речь идет не о превосходной степени относительно предшествующей ей степени сравнительной; наоборот, в нем скорее должна быть установлена полная противоположность максимума каждому возможному сравнению, каждому методу количественной градации. Максимум является не количественным, а исключительно качественным понятием, он есть абсолютное основание бытия, так же как и абсолютный фундамент вся-

кого познания¹⁵. Никакая количественная логика, никакая градация сущего не может заполнить пропасть между праосновой бытия и эмпирическим существованием. Любое измерение, любое сравнение, любое умозаключение, скользящее вдоль нити существования, ограничено его кругом; оно может быть продолжено в сфере эмпирического неопределенно долго, но это безграничное движение в *неопределенность* не постигает самого *бесконечного*, которое скорее и есть в своей определенности абсолютный максимум. Таким образом, Николай Кузанский отчетливо разделяет понятия «неопределенное» и «бесконечное». Единственная форма взаимоотношений, которая существует между миром обусловленного, подверженного непрерывному ограничению, и миром безусловного — это полное взаимоисключение: единственно допустимый для безусловного предикат предполагает отрицание всех эмпирических предикатов. Здесь вновь остро звучит платоновский мотив «инакости» (ἑτερον) — тщетно было бы искать какое-либо «сходство» между чувственным и умопостигаемым. Чувственно воспринимаемый шар или круг нисколько не сравнимы с их чистым понятием, но необходимо уступают ему. Можно соотносить чувственное с идеальным, можно также утверждать, что предметы, непосредственно воспринимаемые нами, в большей или меньшей степени соответствуют их понятиям, недоступным чувственному созерцанию, но этим не устраняется принципиальное различие между «праобразом» и «образом». Ведь истинный смысл праобраза в его чистоте состоит в том, что для него не существует «большого» или «меньшего»: если мы попытаемся мысленно отвлечь, абстрагировать от него хоть мельчайшую долю бытия, мы тем самым упраздним его в его существе. Чувственные предметы, наоборот, не только уживаются с этой неопределенностью их бытия, — она составляет саму их природу. Они «суть» в той мере, в какой причастны бытию только в этом безграничном становлении, непрерывном переходе от «бытия-этим» — к «бытию-другим»: «И поскольку ясно, что бесконечное и конечное несоизмеримы между собой, отсюда становится также очевидным, что если существует нечто превосходящее и нечто превосходимое, нельзя достичь наибольшего как такового; ведь и превосходящее, и превосходимое конечны, а наибольшее само по себе необходимо бесконечно. Тогда, коль скоро есть нечто, не являющееся наибольшим как таковым, всегда можно найти большее по сравнению с ним. Нельзя найти двух или большего числа вещей, которые были бы настолько равны или подобны друг другу, что не допускали бы возможности существования еще более подобных, и даже бесконечно более подобных. Как бы ни приближались друг к другу мера и измеренное, между ними всегда будет оставаться некоторое различие. Соответственно, и конечный разум ни при каком сколь угодно большом приближении не может познать с действительной точностью истину вещей, потому что истина не может быть большей или меньшей, будучи неделимой... Разум, таким образом, относится к истине, как многоугольник к кругу: многоугольник тем больше приближается к кругу, чем больше сторон и углов он имеет, но даже при бесконечном

умножении их он не сможет сравняться с кругом — так и человеческий ум знает об истине только то, что он никогда не сможет ее познать такой, как она есть, с достаточной степенью точности. Ведь истина есть абсолютнейшая необходимость, не могущая быть ни больше ни меньше, чем она есть, а наш разум представляет собой простую *возможность*»¹⁶.

Мы видим, что путь от обусловленного к безусловному, начертанный Кузанцем в этих немногословных, весомых тезисах, не может быть простым непрерывным восхождением, переходом от эмпирических или рациональных «истин» к одной единственной абсолютной истине, и что, в соответствии с этим, упраздняются формы схоластической логики и сама цель онтологических построений схоластической философии. В то же время в этом заключении открывается своеобразная грань данной проблемы. Граница, разделяющая чувственное и умопостигаемое, отделяющая эмпирический опыт и логику от метафизики, не разрывает, тем не менее, жизненный нерв самого опыта; скорее, наоборот, именно она и укрепляет этот опыт в его правах. С той же решительностью и остротой, которые Кузанец обнаруживает в решении проблемы «разделения», он берется и за проблему «причастности». Понятия «разделения» и «причастности» (μέθεξις и χωρισμός) нельзя рассматривать как взаимоисключающие, наоборот, каждое из них может быть определено *через* другое и в соотношении с ним. Они связаны между собой как *два* необходимых момента самого эмпирического знания. Мы не можем представить себе эмпирическое знание безотносительно к некоторому идеальному бытию и идеальной модальности бытия; но при всем том истина идеального включается в эмпирическое знание вовсе не как его составная часть. К существенным признакам эмпирического бытия, как мы знаем, относится его безграничная открытость любому определению, в то время как характер идеального составляет его завершенность, его необходимая и однозначная определенность. Но сама возможность определения существует лишь в соотношении с той абсолютной определенностью, которая только и придает ей устойчивую форму и направленность. Так все обусловленное и конечное стремится к безусловному, никогда его не достигая — в этих словах выражается одна из принципиальных идей, лежащих в основании понятия «ученого незнания». В перспективе богопознания в этом понятии раскрывается мысль о знающем незнании; в сфере же опытного, эмпирического познания «ученое незнание» оказывается незнающим знанием. Опыт содержит в себе подлинное знание; оно, однако, должно отдавать себе отчет в относительном, а не абсолютном характере тех целей и пределов, которые могут быть когда-либо им достигнуты; в том, что для него недостижима истинная точность (*praecisio*) и что в опытном познании всякое сколь угодно адекватное определение и точное измерение может и должно быть превзойдено еще более адекватным и более точным. В этом смысле все наше опытное знание остается «предположением», приближением, гипотезой, и его изначальный удел — уступить свое место другому, более верному предположению. В понятии «предположения» (*conjectura*) мысль о вечной

«инакости» идеи по отношению к явлению непосредственно сливается воедино с мыслью о причастности явления идее. Из этого синтеза выводит Кузанец возможность определения эмпирического знания как «предположения, которое есть предположительное утверждение, причастное истине, как она есть, в инакости» (*conjectura est positiva assertio in alteritate veritatem uti est participans*)¹⁷. В нем же мы находим наряду с идеей негативной теологии также и позитивную концепцию опыта; они не противоречат друг другу, но лишь представляют одну и ту же принципиальную доктрину познания с двух разных точек зрения. Единая, непостижимая в своем абсолютном бытии истина может открыться нам только в сфере своего инобытия; но точно так же очевидно, что не существует такого инобытия, которое не указывало бы на единство и не было бы причастно ему¹⁸. Мы должны отказаться от любых попыток отождествления, от смешения одной реальности с другой, от стремления упразднить их дуализм, но именно этот отказ и обеспечивает нашему познанию его право на относительную значимость и относительную истинность. Говоря кантовским языком, даже если наше познание и заключено в некоторые границы, через которые оно никогда не сможет перешагнуть, тем не менее в этой ограниченной сфере его полномочия беспредельны; оно может и должно беспрепятственно и свободно расширяться в самом пространстве инобытия. Именно различение чувственного и идеального начал, не допускающее их отождествления, и гарантирует возможность подлинной причастности одного другому, обнаруживая единое в ином, а иное — в едином.

2

До сих пор предметом нашего анализа был самый общий методологический принцип, лежащий в основании философии Николая Кузанского. Но именно этот принцип и заключает в себе целый ряд следствий, имеющих решающее значение для формирования *конкретного* образа мира, взглядов Кузанца на физический и духовный космос. К приведенным выше положениям из трактатов «Об ученом незнании» и «О предположениях» непосредственно примыкают истолкование принципа *относительности движения* и учение о *самодвижении Земли*. Данная последовательность с несомненной очевидностью свидетельствует о том, что к этим своим естественнонаучным идеям Николай Кузанский пришел, основываясь не на физических, а на умозрительных и универсальных теоретико-познавательных предпосылках — в них говорит не физик, а методолог «знающего незнания». Поскольку же и по своей форме, и по выводам, следующим из них, эти идеи могут показаться не результатом эмпирического исследования, а скорее продуктом непосредственного «арегси» («озарения»), историку эмпирического естествознания они будут представляться чем-то чужеродным и необычным; но у историка философии на этот счет не может быть заблуждений. Его задача заключается в том, чтобы показать, что в этом кажущемся

озарении находит свое выражение вся система идей Николая Кузанского и что на этой частной задаче она испытывается как единое целое.

Для того чтобы оттенить своеобразие позиции Николая Кузанского и оригинальность тех интеллектуальных мотивов, которые он внес в философию, мы и здесь будем отталкиваться от признания их противоположности физической картине мира средневековья, которая опирается на аристотелевское учение о четырех элементах. Каждый из них занимает совершенно определенное место в пространстве космоса: огонь, вода, воздух и земля соотносятся друг с другом в строго упорядоченной иерархии «верха» и «низа». Их природа обуславливает расположение каждого на определенном расстоянии от центра универсума; ближе всего к нему находится земля, и каждая частица ее, будучи когда-либо отторгнутой от своего естественного места в непосредственной близости к центру мира, снова стремится к нему по кратчайшей траектории. В противоположность земле огонь «сам по себе» в своем постоянном движении от центра мира стремится вверх. Между местом огня и местом земли находится область воздуха и воды. Общий принцип физического взаимодействия определяется в космосе этим порядком взаимного расположения: всякое физическое воздействие приводит к превращению одного элемента в другой, ближайший к нему — огня — в воздух, воздуха — в воду, воды — в землю. Все земные явления отмечены печатью этого взаимопревращения, законом возникновения и исчезновения, но над земным миром возвышается сфера, не подчиняющаяся этому закону, не знающая ни рождения, ни гибели. И материя небесных тел обладает собственным бытием как *quinta essentia* (квинтэссенция, «пятая сущность»), отличным по сути своей от способа существования четырех земных стихий; она не причастна качественным превращениям, но знает лишь одну возможную форму изменения — чистое пространственное перемещение. А поскольку из всех возможных форм движения самому совершенному телу должно быть присуще совершеннейшее, следует, что небесные тела описывают вокруг центра мира правильные орбиты. Этот взгляд на мир почти неизбежно господствует на протяжении всего средневековья. Конечно, проблема «небесной субстанции» время от времени дает повод для сомнений и требует внесения некоторых модификаций в частных вопросах, но сам базис существующего мировоззрения этим существенно не затрагивается. Дунс Скот и Уильям Оккам также высказываются по данной проблеме, утверждая, что и небесные тела состоят из материи, которая, подобно материи земных тел, обладает возможностью становления, перехода в иную, противоположную форму, но в самой природе нет сил, способствующих такому изменению. В этом случае небесная сфера остается за пределами процессов возникновения и исчезновения не в силу логической, но фактической необходимости, не по смыслу, но по факту своего бытия. Подобные процессы могли бы воспоследовать в материи небесных тел не вследствие присущих ей свойств, но исключительно благодаря прямому вмешательству Бога в природу¹⁹.

Это «классическое» аристотелевское и схоластическое воззрение на космос противоречит тому спекулятивному принципу, который Николай Кузанский развил в трактате «Об ученом незнании», по двум основаниям. С одной стороны, традиционная доктрина выстраивает небесную материю и четыре земных элемента в единой пространственной последовательности, которая в то же время представляет собой и иерархию ценностей: чем выше стоит каждый из этих элементов в градации космоса, тем ближе он оказывается к неподвижному двигателю мира и, соответственно, тем чище и совершеннее его природа. Николай Кузанский уже не признает между миром чувственным и сверхчувственным подобного рода отношений: если их разделяет бесконечность, то все конечные, относительные различия между ними, в том числе и выражаемые понятиями «близкого» и «дальнего», утрачивают свой смысл. Всякий элемент космоса, всякое природное сущее, соотносимое с божественным истоком бытия, в равной мере и близко к нему, и удалены от него. Отныне нет уже ни «верха», ни «низа», а есть единственный, однородный в себе космос, который, как эмпирический универсум, с одной стороны, противоположен абсолютному бытию, а с другой — как целое, причастен Абсолюту ровно настолько, насколько это допускает природа самого эмпирического. И именно вследствие того, что все сущее изначально определено границами такого рода причастности, оно не может характеризоваться большей или меньшей степенью участия в абсолютном. Этим самым сразу упраздняется ценностная противоположность между низшим подлунным и высшим небесным миром; на место градации элементов, принятой в перипатической физике, приходит принцип философии Анаксагора, утверждающий, что в телесной природе «все существует во всем». Различия, принятые нами для разнообразных мировых тел, определяются не специфическим своеобразием их *субстанций*, но лишь пропорциональным составом свойственного каждому из них *смешения* повсюду однородных первоэлементов, рассеянных по всему пространству космоса. Если бы мы могли взглянуть на Солнце вблизи, то нашли бы на нем наряду со стихией огня и элементы воды, воздуха и земли; с другой стороны, наблюдателю, смотрящему на нашу Землю извне на большом расстоянии, она показалась бы светящейся звездой²⁰. К этому ряду рассуждений, призванных доказать ложность аристотелевской и схоластической систем мира, Кузанец присоединяет следующие. Если мы присмотримся к этим космологическим построениям, то обнаружим, что они складываются из двух разнородных и в конечном счете несовместимых составных частей: идеальное смешано в них с эмпирическим, эмпирическое — с идеальным. Совершенной субстанции небесных тел должно соответствовать совершенное движение, движение по строгим круговым траекториям. Но *подлинная* точность, как учит нас «ученое незнание», не может встречаться в вещественной реальности как фактическое обстояние, как нечто наличное и достоверное. Она есть и остается идеальным образцом, с которым мы в целях познания должны соотносить тела и изменения внут-

ри телесного, но который сам никогда не обнаруживается в самих вещах в непосредственно воспринимаемых признаках²¹. Космос не является собой ни совершенной сферы, ни абсолютно правильной орбиты; он, как и все чувственно воспринимаемое, остается в сфере неопределенного, в пределах «большого» и «меньшего». Отталкиваясь от этих методических предпосылок, Николай Кузанский формулирует существенные положения новой космологии: Земля сферична и подвижна, но ни ее форма, ни характер ее движения не соответствуют абсолютным критериям математической строгости. Но поскольку она разделяет свое несоответствие безусловному совершенству геометрического понятия со всеми теми вещами, которые существуют в зримой природе, ее уже нельзя рассматривать в пределах этой природы как нечто низменное и недостойное. Скорее, она является величественной звездой, обладающей теплом и светом, и собственной, отличной от других звезд активностью — подобно тому, как в универсальной взаимосвязи космоса никакая часть не может быть лишней и обладает только ей присущей способностью влиять на универсум и, соответственно, своей несравненной ценностью²². Эти рассуждения с несомненностью убеждают нас в том, что новые астрономические ориентиры, приводящие к упразднению геоцентрической картины мира, представляют собой в системе взглядов Кузанца лишь следствие и внешнее выражение изменений в его духовных ориентирах в целом. Внутренняя связь научных идей с мировоззренческими установками просвечивает и в той формуле из трактата «Об ученом незнании», в которой Николай Кузанский определяет основные принципы своей космологии: напрасно искать физический центр мира — ведь, подобно тому, как мир не обладает четко очерченным геометрическим образом, а, скорее, пространственно простирается в неопределенность, так же нет у мира и пространственно локализованного центра. Проблема средоточия мира, насколько она вообще может быть поставлена, разрешима не в пределах физики, но только метафизики — Бог является центром Земли и всех небесных сфер, а также всего, что есть в мире. Будучи средоточием вселенной, Бог может быть определен также как ее бесконечная окружность, поскольку его сущность заключает в себе сущность всех вещей²³. Это представление, однако, в системе взглядов Кузанца несет в себе одновременно как природный, так и духовный, как физический, так и «спиритуалистический» смысл. Новой космологической теории, настаивающей на том, что в порядке космоса нет абсолютного верха и низа, что ни одно тело не ближе к божественному первоистoku бытия и не дальше от него, чем другое, а каждое «непосредственно относится к Богу» — такой теории соответствует уже и новая форма *религии* и религиозного мироощущения в целом. В этом смысле религиозно-философские идеи Кузанца, разработанные им в трактате «De pace fidei» («О согласии веры», 1454), являются непосредственным продолжением космологических построений книги «De docta ignorantia» — эти произведения по своему содержанию обращены к разным областям знания, но в то же время оба они представля-

ют собой выражение одного и того же систематического взгляда на мир. Только если выводы, следующие из идеи «*docta ignorantia*», ранее прилагались к знанию о *мире*, то теперь они становятся значимыми и для знания о *Боге*. В сфере духа мы имеем дело с теми же процессами, что и во Вселенной, которая разрешается на бесконечное многообразие бесконечно разнообразных видов движения, разворачивающихся вокруг собственных центров и при этом удерживаемых в единстве благодаря своему происхождению от общей причины и причастности к одному и тому же универсальному закону. Всякая духовная сущность сосредоточена в самой себе, но причастна к божественному именно в этом средоточии своего бытия, в своей неустранимой индивидуальности. Индивидуальность вовсе не *ограничивает* ее, но скорее представляет собой неповторимую *ценность*, которая не должна быть стерта и нивелирована: ведь только *через индивидуальное* постигаем мы то Единое, которое лежит «за пределами бытия». Именно эта идея, с точки зрения Николая Кузанского, и позволяет создать *теодицею религиозных форм и ритуалов*; только благодаря ей многообразие различных разновидностей религиозных форм уже не представляется противоречащим единству и универсальности религии как таковой, но выступает как необходимое выражение самой этой универсальности. Трактат «*De pace fidei*» *in concreto* воплощает данную идею: посланцы всех народов и всех религиозных направлений предстают перед Богом, чтобы молить его об окончательном разрешении спора, разделяющего их. К чему эта распря, когда все религии стремятся к одной, общей для них цели, к стяжанию единого для них, простого бытия Божьего? «Что нужно живущему, кроме жизни? Так и всякий сущий желает бытия. Ты же, податель жизни и бытия, являешься целью человеческих стремлений на многообразных путях религиозной веры и обрядности; Тебе подобают различные имена — и при этом Ты остаешься невыразимым и непостижимым в сущности своей. Ибо Ты, заключающий в себе бесконечную мощь, не являешься ничем из того, что создано тобой; и не способно творение постичь понятие твоей бесконечности: ведь бесконечное и конечное несоизмеримы между собой. Ты, Всемогущий Господь, незримый для любого духа, можешь стать зримым в той форме, в которой Ты ему открываешься. Будь милостив к нам, Господи, не скрывай более от нас лика Твоего — и тогда все народы обретут спасение. Никто не отстоит от Тебя, кроме тех, кто не знает Тебя. Если дойдут до Тебя наши молитвы, исчезнут из мира распри, ненависть, зависть и всякая злоба; и всем откроется, что в разнообразии ритуалов находит свое выражение только *одна*, единая для всех религия. Пусть даже нельзя отказаться от этого разнообразия, да и, видимо, было бы неверным совсем упразднить его: ведь само различие обрядов могло бы служить подспорьем благочестию и каждый народ с тем большим рвением соблюдал бы свои обычаи как наиболее угодные Богу; все же, поскольку Ты — Единый Бог, то и религия должна быть только одной и одно богочитание»²⁴. В этих словах утверждается программа универсальной религии, всемирного «католиче-

ства», но сравнительно со средневеково-церковной традицией она наполнена у Кузанца совершенно новым смыслом и получает иное обоснование. Поскольку содержание веры всегда и необходимо соотносится со способом представления, присущим человеку, оно само оказывается некоторым «предположением» (*conjectura*) и может выразить единое бытие и единую истину не иначе, как в форме «инакости»²⁵. Никакая *отдельная* разновидность верования не выходит за пределы этой *инакости*, которая утверждена в самой сущности человеческого познания и определяет его специфику. В таком случае мы имеем дело уже не с утверждением противоположности между общезначимыми и общеобязательными принципами «ортодоксии» и разнообразными типами «гетеродоксии», но с фактом признания инакости (έτερον) в качестве определяющего момента самого предположения (мнения — *δόξα*). Непостижимая и недоступная в своем бытии истина может быть *познана* лишь в своей инакости: «*cognoscitur inattingibilis veritatis unitas in alteritate conjecturali*» («единство непостижимой истины познается в инакости предположения») ²⁶. Для Николая Кузанского подлинно величественная идея «толерантности» может основываться только на этих предпосылках, в противном случае можно говорить лишь о безразличии к многообразным формам верований. Такая толерантность не только признает наличие данных форм как простую эмпирическую совокупность, но и спекулятивно обосновывает их необходимость и дает им теоретическую основу. В диалоге «О согласии веры» один из посланцев народов, татарин, говорит о невозможности предполагаемого единения вер вследствие их радикального различия не только в теоретических воззрениях, но и в обычаях и нравах. Можно ли представить себе большую противоположность взглядов, когда одна религия разрешает и даже предписывает многоженство, другая же считает это преступлением; когда в христианском таинстве причастия вкушается плоть и кровь Христа, в то время как для любого не-христианина это представляется растерзанием и пожиранием его святыни — чем-то скверным и отвратительным? «Поэтому я не понимаю, как способно привести к единству то, что изменяется в пространстве и во времени. А поскольку этого нет, религиозным преследованиям не будет конца — ведь различие порождает отчуждение и враждебность, ненависть и войну». Но это возражение отвергает божественное Слово апостола Павла: следует помнить, говорит апостол, что спасение даруется душе не *по делам* ее, а *по вере*. Так, Авраам, отец всех верующих, будь они христиане, арабы или иудеи, верил в Бога, и это послужило к его оправданию перед Богом. В его примере все внешние границы веры исчезают: «Душа праведного наследует жизнь вечную». Принимая его, мы уже не будем видеть в разнообразии религиозных обрядов препятствия к единству — ведь все установления и обычаи служат только чувственными символами для истины веры, и только эти знаки, а не обозначаемое ими, подвержены становлению и изменению»²⁷. С этой точки зрения нет ни одной, самой незначительной, даже ничтожной на первый взгляд формы верований, которая не была бы оправдана в своей относительно-

сти. Даже чистый политеизм не исключается из этой концепции веры — ведь всякое *многобожие* основывается на мысли о божественном, на *идее* божественного²⁸. Таким образом, для Кузанца религиозный космос столь же далек от Бога и столь же близок к нему, как и космос чувственный; в нем открывается то же нерушимое тождество и та же неустранимая инакость, такое же единство и различие.

Николай Кузанский продолжает свою мысль, переходя от процессов обособления в природе и в исторических формах духа к их предельному выражению в индивидууме как таковом. С религиозной точки зрения и индивидуум не представляет собой противоположности всеобщему, являясь скорее подлинным его завершением. Эта принципиальная идея в самой ясной форме была изложена Кузанцем в трактате «О созерцании Бога», который он посвятил монахам из Тегернзее. В этой работе он снова обращается к характерной для него форме символического наставления. Если придерживаться гетевского определения сущности символа как конкретно-живого откровения неизведанного, то образ мыслей и чувств Николая Кузанского можно назвать символическим: он везде ищет возможность связать общее и всеобщее с единичным, непосредственно-чувственным. В предисловии к трактату «О созерцании Бога» Николай вспоминает автопортрет Рогир ван дер Вейдена, который он видел в брюссельской ратуше; портрет обладал тем свойством, что взор, устремленный с картины на зрителя, всегда находил его, куда бы тот ни перемещался²⁹. Если представить себе, что в ризнице монастыря, примерно на северной стене, висела картина подобного рода, то каждому из монахов, собиравшихся полукругом возле нее, могло показаться, будто картина следит глазами именно за ним. И мы должны будем допустить, что при таком восприятии портрета он не только «смотрит» на юг, запад и восток, но и совершает три вида движений — будучи неподвижным для зрителя, находящегося в покое, он следует своим взором за всяким, передвигающимся в пространстве, участвуя одновременно в двух противоположных движениях — одного монаха, движущегося с востока на запад, и другого, передвигающегося с запада на восток. Таким образом, один и тот же неподвижный образ поворачивается на восток, одновременно обращаясь на запад, поворачивается на юг, оборачиваясь на север; застыв в одной точке, оказывается во всех других, находясь в одном движении, осуществляет в то



*Рогир ван дер Вейден.
Автопортрет*

же время и все другие. Эта чувственная аналогия выражает характер фундаментального отношения между всеобъемлющим божественным бытием и бытием конечным, предельно индивидуализированным: всякая обособленная индивидуальность непосредственно относится к Богу, как бы встречаясь глазами с божественным взором. Но подлинный смысл божественного раскрывается нам лишь тогда, когда наш дух, не останавливаясь на каком-то определенном отношении к Богу и не удовлетворяясь уже и простой совокупностью этих отношений, постигает их в единстве одного созерцания, «*visio intellectualis*». Это приводит нас к пониманию того, что нам недоступна возможность даже помыслить Абсолют сам по себе вне ограничивающего определения его нашей индивидуальной «точкой зрения» и, с другой стороны, ни одна из этих точек зрения не имеет преимуществ перед любой другой, поскольку истинная картина *целого* складывается лишь на основе их конкретной тотальности. В пределах этой тотальности находит свое место, принимается одновременно во всей своей случайности и необходимости любое частное человеческое представление. Подобным образом мы не можем говорить о созерцании Бога, которое не было бы определено в той же мере природой «объекта», в какой и природой «субъекта», которое не учитывало бы одновременно как характер *созерцаемого*, так и специфические особенности и направленность самого *созерцания*. Каждый человек способен созерцать себя только в Боге, но и Бога — только в себе. Эта чистая *взаимопронизанность* двух начал не выражима никаким количественным определением, никаким понятием, полагающим в свое основание противоположность между «частью» и «целым». «Это твое истинное лицо свободно от любых ограничений, но не такое-то по количеству и по качеству, оно вне времени и пространства: оно — абсолютная форма, лицо всех лиц. Но стоит мне задуматься о том, что твое лицо есть истина и точнейшая мера всех лиц, как изумление охватывает меня. В самом деле, твое лицо, в котором истина всех лиц, не количественно; значит, оно не больше и не меньше любого лица, но и не подобно никакому лицу, потому что не количественно, а абсолютно и всепревознесено! В нем истина, которая есть равенство, отрешенное от всякого количества. Так я начинаю понимать, что твой лик, Господи, предшествует любому и каждому лицу как прообраз и истина всех лиц, и все лица — изображения твоего неопределимого и неприобщимого лица, так что всякое лицо, способное вглядеться в твое лицо, ничего не видит иного или отличного от себя, потому что видит свою истину... Когда я смотрю на нарисованный лик с востока, кажется, что и его взор обращен на восток; когда смотрю с запада — то же самое, и как ни изменяю положение своего лица, он все равно обращен ко мне. Точно так же и твое лицо обращено ко всем глядящим на тебя лицам... кто глядит на тебя с любовью в лице, найдет, что и твое лицо неизменно обращено к нему с любовью. Чем любовнее будет он стремиться глядеть на тебя, тем больше найдет любви в твоем лице. Кто смотрит на тебя гневно, найдет и твое лицо таким же. Кто смотрит на тебя с весельем, и твое лицо най-

дет таким же веселым, как лицо глядящего. Как наш телесный глаз, глядя на все через красное стекло, считает красным все, что видит, так всякое око ума судит о тебе — цели и объекте духовного созерцания — сообразно свойствам своей ограниченности... Человек может судить только по-человечески... Так, если бы лев приписал тебе лицо, ты считал бы его лицом льва, бык — лицом быка, орел — лицом орла. Как дивно твое лицо, Господи! Юноша захочет его вообразить — представит юношей, муж — мужским, старец — старческим... Во всех лицах лицо лиц является прикровенно и загадочно, открыто же его не увидеть, пока не войдем, поднявшись выше всех лиц, в некое потаенное и заповедное молчание, где ничего не остается от знания и понятия лица»³⁰.

Эти мысли из трактата «De visione Dei» («О видении Бога») вводят нас в самую сердцевину умозрительных построений Николая Кузанского, и именно из этой точки нам яснейшим образом открывается связь этих умозрений с определяющими духовными силами эпохи. Из них решающее влияние на формирование юного мыслителя и становление его концепции в целом оказали три начала. Первоначальное воспитание Кузанец получил у «братьев общей жизни» в Девентере, в том кругу, где впервые утверждается новый тип личного благочестия — идеал «devotio moderna» («нового благочестия») ³¹. Здесь он впервые соприкасается с духом немецкой мистики во всей его умозрительной глубине и религиозно-нравственной первозданности. Мы можем непосредственно проследить исторические нити, связывающие формы религиозной жизни, принятые в Девентере, с традициями немецкой мистики: Герард Грооте, основатель Братства общей жизни, был близок к *Рюйсбруку* ³², чьи взгляды, в свою очередь, восходят к учению Мейстера Экхарта. Собственные труды Николая Кузанского являют собой прочные свидетельства того прочного и продолжительного влияния, какое оказывали на него идеи Экхарта, определившие и основные векторы его мышления ³³. Ни у какого другого мыслителя не смог бы найти Кузанец такого примера претворения формул веры христианства в стихию индивидуально-душевной жизни, непревзойденного как в силе религиозного чувства, так и в мощи его образного выражения. Тайна боговоплощения не может быть ни разгадана, ни даже обозначена с помощью какого-либо аналога из мира природы или истории: только человеческая душа, как *эта* отдельная, единственная, индивидуальная, является местом свершения чуда боговоплощения. Это чудо непреходяще, оно происходит не в какой-то отдельный момент объективно-исторического времени и не замыкается в нем — оно может и должно воспроизводиться в каждом человеческом Я во всякое время и всякий раз заново. Бог должен рождаться в предельных глубинах души — она и есть истинная «колыбель Господня». И всякий раз, когда в Николае Кузанском будет говорить мистик, мы будем слышать мотивы экхартовой веры и благочестия. Но Кузанец не останавливается на этом: сразу же за школой «Братьев общей жизни» следует школа схоластического знания и схоластической теологии; он впитывает ее наставления в гейдельбергском университете, где следует

по «новому пути» («*via moderna*»), который утвердился незадолго до его поступления в Гейдельберге усилиями Марсилиуса фон Ингена, последователя Оккама, и продолжал оставаться господствующим направлением в схоластической учености в первых десятилетиях XV века³⁴. И отсюда сильные и устойчивые импульсы для его формирования как ученого — современники по праву считали Кузанца одним из лучших «знатоков средневековья»³⁵. И все же решающий духовный поворот происходит в его душе не в Гейдельберге, а на итальянской земле, где в соприкосновении с античной традицией и с началом ее возрождения в Италии XV века он окончательно формируется как мыслитель. В жизни и в мышлении первого систематика в немецкой философии обнаруживается то благотворное влияние Италии, которое и позже столь часто испытывали на себе многие великие немецкие художники. И тем более было оно значимым для Кузанца, что он вступил на землю Италии еще семнадцатилетним юношей, в то время как Гёте в первое его итальянское путешествие было почти сорок. Приехав в октябре 1417 г. в Падуанский университет, Николай Кузанский открывает новый для себя мир современного светского образования. Он вырывается из душной, отрешенной от мира атмосферы мистических переживаний и из стесняющей его среды средневековой немецкой учености. Перед ним раскрывается пространство мира и свободной жизни, он погружается в стихию гуманистической культуры. Кузанец осваивает в Падуе греческий язык, который позже позволил ему не только глубже изучить Платона, но и проникнуть в идеи Архимеда и в основания греческой математики. Но в его интересе к античности сразу же обнаруживается характерная только для него направленность ума: в отличие от собственно гуманистов, таких как, например, Поджо Браччолини или Лоренцо Валла, Николая Кузанского занимают скорее философские и математические идеи древних, нежели их поэзия и риторика. Как раз в Падуе у него завязывается дружеская связь с одним из значительнейших математиков и физиков Паоло Тосканелли, которая не прерывалась на протяжении всей его жизни³⁶. Тосканелли вводит Кузанца в круг современных географических, космографических и физических проблем; от него воспринимает Кузанец и те инициативы, которые передает впоследствии немецким математикам и астрономам, Пойрбаху и Региомонтану — они сохраняют энергию своего воздействия вплоть до Коперника. Все эти три составляющие духовного становления Николая Кузанского требовали приведения к одному общему знаменателю, к некоему синтезу, который на первый взгляд может показаться действительным «*coincidentia oppositorum*» («совпадением противоположностей»), но при ближайшем рассмотрении оказывается не чем иным, как специфическим выражением одной из существенных, фундаментальных проблем ренессансного духа.

Тот факт, что Возрождение все свои духовно-творческие силы направляет на углубление проблемы *индивидуума*, не требует специальных доказательств — здесь остаются в силе принципиальные идеи концепции Буркхардта. Правда, Буркхардт описал только одну сторону

того грандиозного процесса становления человеческой свободы, в которой современный человек приходит к осознанию самого себя: «В средние века обе стороны сознания — обращенного человеком к миру и к своей внутренней жизни — пребывали как бы под неким общим покровом, в грезе и полудремоте. Этот покров был соткан из веры, детской робости и иллюзии; сквозь него мир и история представляли в странной окраске, а человек познавал себя только как часть расы, народа, партии, корпорации, семьи или какой-либо другой формы общности. В Италии этот покров впервые развеивается; пробуждается *объективное* видение государства и *объективное* к нему отношение, как и ко всему миру вообще; вместе с этим с полной силой заявляет о себе *субъективное* начало, человек становится духовным *индивидом* и познает себя таковым»³⁷. Николай Кузанский внес свою важную лепту в это стремление к объективному взгляду на вещи, как, впрочем, и в процесс углубления субъективности, но его величие и историческое значение его деятельности заключаются в том, что поворот к новой реальности осуществляется у него не с позиций отторжения религиозных идей средневековья, а в пределах самих этих идей. В средоточии религиозности происходит у Кузанца «открытие природы и человека», и в нем же он пытается утвердить и обосновать это открытие. Оставаясь мистиком и теологом, он чувствует себя способным решать задачи, которые ставят перед ним мир и природа, история и новое светски-гуманистическое образование. Николай Кузанский не отталкивает их от себя, но, все больше вступая в их круг, он в то же время втягивает их в собственное духовное пространство. Мы прослеживаем этот процесс, начиная еще с первых его работ. Если в ранних произведениях Кузанца превалирующим является платоновский мотив «отделения», то в более позднем творчестве определяющей все больше становится идея «причастности». «Вершиной умозрения» для него оказывается тогда понимание того, что истина, которую он вначале искал в мистической тьме, настаивая на ее противоположности всякому многообразию и изменению, открывается, тем не менее, в самой сфере эмпирической множественности, что она говорит языком улицы³⁸. Все сильней прорывается у Николая Кузанского это новое ощущение мира, а вместе с ним и характерный для него религиозный оптимизм. Но неверно было бы определять это новое ощущение расхожим термином «пантеизм» — в системе Кузанца противоположность между бытием Бога и бытием должна не затухиваться, а сохраняться во всей своей определенности. В трактате «De visione Dei» утверждается такая глубокая связь между истинно-всеобщим и обособленно-индивидуальным, что бытие Божие оказывается постижимым и созерцаемым не иначе, как в бесконечном многообразии индивидуальных точек зрения; точно так же можно говорить, что то бытие, которое предшествует любому ограничению, «сужающему» его смысловое пространство, может быть созерцаемо именно в ограничивающих пределах каждой индивидуальной точки зрения. Тот идеал, к которому может стремиться наше познание, не отрицает и не упраздняет обособленности, но

скорее требует раскрытия во всем ее богатстве: ведь только *тотальность* видений дает нам единое видение Божественного. Мир становится символом Бога не тогда, когда мы отделяем от него какую-либо одну его часть и наделяем ее исключительным ценностным смыслом, но только когда мы обозреваем мир во всей совокупности его форм и принимаем его во всем многообразии и противоречивости. Исключительное своеобразие позиции Николая Кузанского в истории церкви и во всеобщей истории человеческого духа определяется как раз тем, что он реализовал эти умозрительные постулаты в своей интеллектуальной эволюции и добивался того же и в церковном кругу. Позже, когда католическая церковь под натиском протестантизма вынуждена была замкнуться в пределах своей догматической традиции, она должна была отторгнуть и те новые идеи и тенденции, которые были постигнуты и освоены еще Кузанцем в их религиозном значении. Те же самые космологические идеи, которые выдвигал Николай Кузанский в книге «Об ученом незнании» в 1440 г., полтора века спустя послужили причиной мученической смерти Джордано Бруно и основанием церковного преследования и осуждения Галилея. Таким образом, учение Кузанца утверждается на зыбкой грани веков и образов мысли; это становится очевидным не только когда мы соотносим его с последующим веком, но и с веком предшествующим. И тогда оказывается, что мы имеем дело с явлением исключительным и неповторимым, когда религиозный индивидуализм, питающийся мистическими идеями, и прежде всего традицией немецкой мистики — Экхарта и Таулера, и индивидуализм светский, основанный на идеале нового образования и нового гуманизма, встречаются и спорят в рамках одной доктрины. Первый опыт такого спора открывается нам еще в XIV в. — жизнь и творчество *Петрарки*, его философия постоянно находится в поле притяжения этих двух начал; он каждый раз заново пытается уравновесить притяжения антично-гуманистического идеала и средневековой религиозности. Но Петрарке не удалось примирить их и достичь внутреннего равновесия между противоречащими друг другу тенденциями его мировоззрения. Вся прелесть и живая непосредственность диалогов Петрарки в значительной степени состоит именно в том, что он вводит читателя в самую гущу этого спора и оставляет наше Я в состоянии неопределенности и беспокойства, во власти противоречивых духовных сил. Внутренний мир Петрарки остается разделенным между *Цицероном* и *Августиним*: он должен на одной странице опровергать то, что превозносит на другой, и подвергать религиозному ostracismu все, что составляет для него духовный смысл и духовную ценность мира. Все мирские человеческие идеалы — слава, красота, любовь — то, к чему он привязан всеми фибрами своей души, подпадает под этот вердикт. Именно здесь лежит исток той разорванности его духовного Я, той болезни души, которую он описал в самом своем личностном и проникновенном произведении — диалоге «De secreto conflictu curarum suarum» («О сокровенном борении моих забот»). Результатом этой борьбы оказывается лишь отречение от мира, пресыщение им («acedia»).

Сам Петрарка следующим образом описывает это чувство: жизнь превращается в сон, фантом³⁹, она созерцает собственное ничтожество, не умея избежать его. А вот у Николая Кузанского мы не найдем и следа той внутренней раздвоенности, пессимизма и аскетики, которыми завершается жизненный путь Петрарки. Даже если в разгар его жестокого противоборства с эрцгерцогом Сигизмундом Австрийским, завершившимся заключением философа в темницу, он временами и высказывает желание сбросить бремя земных забот и обрести покой в монашеской келье у собратьев-монахов в монастыре Тегернзее⁴⁰, то все же вся его жизнь в целом проходит под знаком активной деятельности; весь земной путь Кузанца от начала и до конца исполнен грандиозными задачами и проектами политических преобразований в европейском масштабе, планами конкретных реформ и научно-философскими поисками. Именно это мощная жизненная струя питает основополагающие идеи его умозрительных построений; то, что представляется разделенным в действии, должно обрести свое единство в этих идеях. Ведь в этом и состоит сущность самой мысли — в способности полагать противоположности с целью примирения, упразднения их, овладения ими на основе принципа «*coincidentia oppositorum*» («совпадения противоположностей»).

В этом пункте, где окончательно определяется выбор между двумя доминантами мировоззрения Николая Кузанского — религиозными основаниями его духовного мира и светскими идеалами, мирским знанием, также значимым для него, — включается принцип, который является, возможно, самой замечательной и трудно постижимой идеей его философии: Кузанец находит совпадение указанных противоположностей на пути простого осмысления оснований самого христианского учения. Он обращается к *идее Христа* для легитимации и оправдания религиозной санкции *идеи гуманности*. Этот поворот мысли Николая Кузанского, которым отмечена книга 3 трактата «*De docta ignorantia*», получал зачастую настолько превратные толкования, что эту книгу пытались исключить из системы его *философии*, представляя ее некой произвольной «теологической» добавкой, обязанной своим происхождением мотивам чисто догматического характера⁴¹. Но подобное препарирование учения Кузанца чревато разрушением его внутренней связности, его специфической духовной структуры. На самом деле, спекулятивное обоснование и претворение идеи Христа в книге «*De docta ignorantia*» не только не является каким-то внешним довеском к ее содержанию, но скорее только и способствует полному выявлению и раскрытию движущих сил мысли Кузанца. И здесь мы, действительно, находимся на рубеже диалектического превращения одной из главных идей его концепции; до этого она заостряла противоположность между обусловленным и безусловным, человеческим и божественным, конечным и бесконечным — ни один из моментов этой оппозиции не мог быть сведен к другому, соизмерен с ним. В этом случае конечное человеческое познание может довольствоваться относительно абсолюта только позицией отречения, полного самоограниче-

ния. Но именно эта отрешенность содержит в себе и позитивный момент: когда человеческое познание приходит к пониманию своего незнания абсолютного, оно достигает тем самым знания самого своего незнания. Оно не постигает единства абсолюта в его простой определенности (его «что»), но осознает себя в своем отличии от него, в своей устойчивой «инакости» относительно него. И именно эта инакость заключает в себе *отношение* к указанному негативному полюсу познания. Вне этого отношения наше знание об абсолюте никак не смогло бы обнаружить своего ничтожества — говоря словами Гегеля, чьи принципиальные мысли Кузанец с необычайной проницательностью предвосхищает, — оно не смогло бы положить себе свои границы, если бы само в определенном смысле уже не превзошло их. Сознание различия включает в себя и опосредствование этого различия, но оно, в свою очередь, не может предполагать возможность какого-либо отношения между бесконечным, абсолютным бытием и конечным, эмпирическим самосознанием. Как и прежде, их разделяет непреодолимая бездна. Место эмпирической самости должна занять скорее универсальная самость, место человека как обособленного, индивидуального существа — универсальная духовная сущность человечества. Именно эту универсальную духовную сущность человечества Николай Кузанский и видит воплощенной в Христе; только он и есть подлинная «*natura media*» («опосредствующая природа»), связывающая воедино конечное и бесконечное. Это единство — не случайного, но сущностного свойства: оно не просто утверждает фактическое «соединение» разделенного, но апеллирует к истинной и необходимой связи противоположных начал. Указанная «опосредствующая природа» должна будет обладать такими свойствами, чтобы включать в себя и высшее, и низшее во всей их *целостности* и чтобы в качестве максимума низшего мира и минимума высшего охватывать собой весь универсум в многообразии всех его возможных образов — как говорит Кузанец, «свернуть» его в себя. И такая природа станет подлинным субстратом единства вселенной, «скрепой мира»⁴². Так же, как Христос представляет все человечество, являясь не чем иным, как его простой идеей и сущностью, так и человек, со своей стороны, рассматриваемый в его сущности, включает в себя универсум всех вещей. В нем как в микрокосме сходятся все нити макрокосма⁴³. Мы находим здесь своеобразное сплетение мотива микрокосма (решительно определяемый Кузанцем как *античный* мотив)⁴⁴ с фундаментальной идеей христианства. В средневековом сознании тема искупления выражала по существу мысль об освобождении от мира, вознесении человека над низшей, чувственно-земной природой. Этого разделения человека и природы для Кузанца больше не существует. Если человек как микрокосм вбирает в себя всю природу вещей, то и его искупление, его возвышение к божественному также означает возвышение и всего вечно-го мира, в мире нет больше ничего отдельного, обособленного, хоть в какой-то степени отторгнутого от целого, что выпадало бы из этого всеобщего процесса религиозного искупления. Тогда не только чело-

век восходит во Христе к Богу, но в самом человеке и благодаря ему осуществляется восхождение универсума. «Regnum gratiae» и «regnum naturae» («царство благодати» и «царство природы») уже не противостоят друг другу как чуждые и враждебные начала, но соотносятся между собой и устремляются к единой для них цели — к Богу; приходят в единство не только Бог и человек, но Бог и все сотворенное им. Идея человечества, *humanitas*, как вместе сотворенная и творящая, заполняет пространство отчуждения между творящим началом и сотворенным, Богом и тварью⁴⁵.

Пусть даже Николай Кузанский внешне и воспроизводит традиционную схему «разделения природы» («*divisio naturae*»), заданную еще Иоанном Скотом Эриугеной, расчленившим мир на природу творящую и несотворенную, сотворенную и творящую, сотворенную и не творящую и, наконец, несотворенную и не творящую — у Кузанца она наполняется существенно новым смыслом. Когда Эриугена говорит о сущности сотворенной и в то же время способной творить, он понимает под ней процесс вневременного исхождения вещей из их идей, их вечных прототипов и прообразов⁴⁶. У Кузанца речь идет не об идеях, которые понимались неоплатониками как творческие силы, — он ставит в основание и в центр всякой действительно творческой активности *конкретного* субъекта, и этот субъект воплощается у него в человеческом духе, и никак иначе. Именно такой взгляд знаменует собой в первую очередь и прежде всего новый поворот в *теории познания*: всякое действительное и истинное познание имеет своей целью не просто отражение действительности, но всегда представляет определенную направленность духовного деяния. Всякого рода необходимость, находимая нами в научном, особенно математическом, знании, берет свое начало в этой свободной активности духа. Только «разворачивая» из себя свою собственную сущность, а не отражая внешнюю поверхность вещей, приходит дух к правильному пониманию. В себе самом находит он простое понятие и «принцип» точки, из которого путем непрерывного полагания выводит линию, поверхность и, наконец, весь универсум протяженности; в себе же находит дух и простую мысль о «теперь», развертывающуюся из него в бесконечную временную последовательность. В этом смысле в нем также в «свернутом» виде заключены первоначальные формы созерцания — пространство и время, — а кроме того, и понятия числа и величины, все категории логики и математики. Разворачивая их из себя, дух творит арифметику и геометрию, музыку и астрономию. Творческой мощью духа создается и вся сфера логики в целом, десять категорий, пять универсалий и т.д. Они являются условиями всякого «различения», всякого разделения многообразного материала нашего опыта на виды и классы, а также основаниями возведения всего эмпирически-изменчивого к закономерной определенности⁴⁷. Закладывая таким образом основания наук, разумная душа открывает в себе две стороны творческой способности: в ней самообнаруживающийся дух вступает во время, оставаясь, тем не менее, за пределами времени как простой последовательности мо-

ментов «теперь». Ведь дух — творец и источник научного знания — не пребывает во времени, скорее, время находится в нем. Именно он, благодаря способности различения, только и проводит временные разделения и расчленения, выделяя часы, месяцы, годы. Как Бог создает в вещах все различия сущностей, так и человеческий интеллект осуществляет из самого себя разграничение понятий, становясь таким образом исконным источником гармонии, которая всегда есть соединение *противоположностей*. В лице Птолемея интеллект создает астролябию, воплотившись в Орфея — лиру; не по внешнему наитию приходит к нам избретающая мысль, но она представляет собой лишь претворение понятия в чувственной материи. Как глаз относится к зрению, так и время относится к душе: оно является инструментом, которым пользуется душа для осуществления своей основной функции — обозрения и упорядочения многообразно рассеянного материала человеческого опыта⁴⁸. И так же, как это идеалистическое представление Кузанца закладывает основание для современного, *математико-физического* понимания времени, развернутого позднее у Кеплера и Лейбница⁴⁹, оно одновременно открывает тем самым и новую перспективу, и новую оценку *истории*. В этом случае истолкование исторического бытия в свою очередь подчиняется оппозиции понятий «*complicatio*» («свертывание») и «*explicatio*» («развертывание»): само историческое бытие в своей непосредственности перестает быть внешним «событием», а оказывается существенным деянием человека. Только в своей исторической деятельности может удостовериться человек в своей свободе и творческом предназначении; в ней, вопреки все прихотям случая и давлению внешних обстоятельств, человек всегда высказывает себя как «сотворенный бог». Полностью погруженный в поток времени, в каждый из его отдельных моментов, вплетенный в ткань ежемгновенных изменений условий своего бытия, он наперекор всему постоянно утверждает себя как «*Deus occasionatus*» («Бог в модусе случайного»). Человек неизбежно пребывает в своем собственном бытии, нигде не переступая через границы своей специфически-человеческой природы — но именно в процессе всестороннего развития и проявления этой природы он и представляет божественное в пределах и в форме человеческого⁵⁰. Ведь как и все сущее, он обладает правом осуществлять и совершенствовать *свою* форму⁵¹. Человек может и даже должен утверждать ограниченность своей формы, ибо именно так может он почитать и любить в ней Бога, открывая в ней чистые истоки своего бытия⁵². Складывается впечатление, что догмат о первородном грехе — сколь бы мало ни был заинтересован Николай Кузанский в его опровержении⁵³ — уже утратил силу своего влияния, которое он распространял на всю средневековую мысль и общее чувство жизни. Здесь вновь возрождается тот пелагианский дух, которому ожесточенно противоборствовал Августин, закладывая тем самым основания средневековой концепции веры. В учении Кузанца резко подчеркивается идея человеческой свободы: ведь только в своей свободе может сравниться человек с Богом, стать сосудом Божиим (*capax Dei*)⁵⁴. Если

даже всем своим бытием человек обязан Богу, есть у него сфера, где он действует как свободный творец, где он господствует как автономный субъект — это сфера *ценностей*. Вне человеческой природы нет никаких оценок, нет принципа сравнения вещей по степени их совершенства; можно исключить эту природу из совокупности вещей — и тогда исчезнет ценностное предпочтение одного перед другим. Конечно, чеканит монеты Бог, но только дух человеческий определяет их ценность: «И хотя интеллект не придает бытия [познаваемой им] ценности, однако без интеллекта нет различения ценности даже в самом факте ее существования (*quia est*). Без существования разумной и соизмеряющей силы прекращается оценка, а без существования оценки так или иначе исчезла бы и ценность. Тут проясняется драгоценность ума: без него все сотворенное было бы лишено ценности, и если Бог хотел, чтобы его создание было оценено как что-то ценное, он должен был создать среди прочего интеллектуальную природу⁵⁵. Здесь находит свое совершенное выражение религиозный гуманизм и религиозный оптимизм Николая Кузанского: разве может утратить свою ценность, быть подверженным греху и искажению то, что само является принципом и источником всякой ценности? Если ранее природа была вознесена к Богу посредством идеи человечества, то теперь и человеческая культура обретает свою истинную теодицею — в ней получает оправдание свобода человеческого духа, печать божественного на нем. Пафос бегства от мира преодолен, исчезло и недоверие к миру. Ведь только при условии самоотверженной открытости миру, самоотдачи способен человеческий дух раскрыть в полной мере все свои возможности. Тогда и чувственная природа, равно как и способность чувственного познания, уже не будут расцениваться как нечто само по себе низшее, поскольку в них формируется первичный побудительный импульс, подстегивающий деятельность интеллекта. Дух являет собой живой образ вечной и бесконечной мудрости, но он пребывает в нас как бы в дреме, пока его не пробудит к действию чувство восхищения от созерцания эмпирического мира⁵⁶. Это движение начинается и завершается в самом духе, но оно проходит через сферу чувственного. В нем сам дух «уподобляется» реальностям мира чувственного, словно становясь чувством зрения при восприятии цвета и чувством слуха — при восприятии звука⁵⁷. При этом исход духа в пространство восприятия уже нельзя рассматривать как его грехопадение, ущерб истинного знания; скорее в этом обращении духа осуществляется процесс возвышения самого чувственного мира, восхождение от его многообразия — к единству, от ограниченности — к универсальности, от смутного восприятия — к ясному знанию⁵⁸. Николай Кузанский претворяет всю совокупность этих идей в один яркий символ — дух человеческий подобен божественному семени, которое в простоте своей сущности включает все многообразие вещей, доступных познанию. Но для того, чтобы это семя проросло и дало плод, его надо погрузить в почву чувственного мира⁵⁹. В подобном примирении духа и мира, интеллекта и чувственности и лежат основания той «копулятивной теологии», к ко-

торой стремится Николай Кузанский. Последовательно реализуя принципы своей методологии, Кузанец противопоставляет эту теологию всем разновидностям теологии исключительно «дизъюнктивной» — теологии отрицания и разделения⁶⁰.

Примечания

¹ De docta ignorantia III, 12: «Accipe nunc Pater metuende quae jam dudum attingere variis doctrinarum viis concupivi, sed prius non potui, quousque in mari ex Graecia rediens (credo superno dono a patre luminum, a quo omne datum optimum) ad hoc ductus sum, ut incompraehensibilia incompraehensibiliter amplecterer, in docta ignorantia, per transcendens veritatum incorruptibilium humaniter scibilium». — Об ученом незнании», III, 263: «Не отвергни, почтенный отец, то, к чему я уже давно двигался путями разнообразных учений, но так и не смог достичь, пока однажды, возвращаясь морем из Греции, я не пришел — думаю, это был мне дар свыше от Отца светов, чьи дары всегда совершенны, — к тому, чтобы попытаться обнять непостижимое вместе с его непостижимостью в знающем незнании через восхождение (transcensum) к вечным истинам, как они познаваемы для человека». (Николай Кузанский. Соч. в 2 томах. М., 1979; 1980. Т. I. С. 184.)

² Более подробно эта проблема рассмотрена в моей книге Erkenntnisproblem. 3. Aufl. I, S. 21ff., которая имеет значение и в контексте наших рассуждений. Связь между учением о Боге у Николая Кузанского и его теорией познания подтверждается в одном из новейших проникновенных исследований учения Кузанца: Ванстенберге в своей работе (*Vansteenberghe. Le cardinal Nicolas de Cues. P., 1920. P. 279*) приходит к выводу, что «La clef de voûte du système philosophique de Nicolas de Cues — et en cela il est bien moderne, est sa théorie de la connaissance». — «Краеугольным камнем философской системы Николая Кузанского — и это придает ей вполне современное звучание — является его теория познания» (франц.).

³ См. De doct. ignor. I, i: «Omnes... investigantes in comparatione praesuppositi certi proportionabiliter incertum judicant. Comparativa igitur est omnis inquisitio, medio proportionis utens, ut dum haec quae inquiruntur propinqua proportionali reductione praesupposito possint comparari, facile est apprehensionis iudicium; dum multis mediis opus habemus, difficultas et labor exoritur. Uti haec in Mathematicis nota sunt, ubi ad prima notissima principia priores propositiones facile reducuntur et posteriores, quoniam non nisi per medium priorum, difficilior. Omnis igitur inquisitio in comparativa proportionem facili vel difficili existit, propter quid infinitum, ut infinitum, cum omnem proportionem aufugiat, ignotum est». «Об ученом незнании», I, I, 2: «Все... исследователи судят о неизвестном путем соразмеряющего (proportionabiliter) сравнения с чем-то уже знакомым, так что все исследуется в сравнении и через посредство пропорции. Когда искомое сравнивается при этом с заранее известным путем краткой пропорциональной редукции, познающее суждение незатруднительно, и, наоборот, когда требуется много промежуточных звеньев, возникают трудности и неясности, как известно в математике, где начальные положения редуцировать к первым самоочевидным принципам проще, а последующие труднее, потому что надо проходить через те начальные. Итак, всякое разыскание состоит в более или менее трудном сравнивающем соразмерении. По этой причине бесконечное, как таковое, ускользая от всякой соразмерности, остается неизвестным».

⁴ Фундаментальные исследования *Герхарда Риттера*, освещающие перипетии борьбы между сторонниками «*via antiqua*» («традиционного пути») и «*via moderna*» («нового пути»), заново подтвердили тот факт, что различие указанных моментов схоластических доктрин, обоснованное и реализованное в систематической форме и в определенных границах в концепции *Оккама*, все же не приводило к их взаимному обособлению. И даже в теоретических построениях «модернистов» — сторонников Оккама, которые господствовали в университетских учебных кругах, оригинальные дистинкции их учителя скоро утрачивают свое звучание (*Ritter G. Studien zur Spätscholastik: I. Marsilius von Inghen und die okkamistische Schule in Deutschland. II. Via antiqua und via moderna auf den deutschen Universitäten des 15. Jahrhunderts // Sitzungsber. der Heidelb. Akad. der Wiss., Phil.-hist. Kl., 1921/22*).

Риттер подытоживает свои наблюдения в следующих словах: «Мы проследили шаг за шагом, как радикальные теоретико-познавательные установки Оккама теряют присущую им остроту в трудах его приверженцев, хотя и *Иоанн (Жан) Жерсон* уже подходил к идее, составляющей лейтмотив оригинальных мыслительных построений *Оккама*, — к представлению о том, что религиозное познание укоренено не в естественном разуме, а в совсем иной сфере духа, и потому всякого рода теолого-метафизические спекуляции скорее могут повредить религиозному знанию, нежели быть ему полезными. Если бы эта мысль была реализована более энергично, это могло бы означать собой фактически конец схоластики. Но до этого было еще далеко. Сам *Жерсон* так и не смог полностью отказаться от представления о внутренней связи религиозно-догматического и логико-метафизического рассмотрения вещей, которая составляла ядро схоластического мышления в целом... Он не сомневался в реальном значении абстрактно-логического метода образования понятий. В то же время философские и теологические труды *Марсилиуса фон Ингена* дают нам образцовый пример целостной научной системы, возводящей на базисе номинализма существенные структуры метафизики и теологии высокой схоластики» (*Ritter G. Ibid., II 86f.*).

Выводы Риттера позволяют судить, насколько далеко выходит Николай Кузанский еще в самой своей ранней работе за пределы того круга идей, которые преподносились ему в Гейдельберге его учителями-оккамистами.

⁵ Ср. особенно замечание Кузанца относительно его противника — схоластика *Иоганна Венка* из Гейдельберга: «Cum nunc Aristotelis secta praevaleat, quae haeresim putat esse oppositorum coincidentiam, in cuius admissione est initium ascensus in mysticam Theologiam, in ea secta enutritis haec via ut penitus insipida quasi proposito contraria ab eis procul pellitur, ut sit miraculo simile, sicuti sectae mutatio, rejecto Aristotele eos altius transsilire». Apol. doct. ign. fol. 64f. — «Теперь преобладает аристотелевская школа, которая считает совпадение противоположностей ересью, в то время как его допущение — начало восхождения и мистической теологии; вот представители этой школы и отбрасывают этот метод как совершенно нелепый и якобы противоположный своей собственной цели; и было бы похоже на чудо, как и изменение школы, если бы, отбросив Аристотеля, они смогли подняться на более высокую ступень» («Апология ученого незнания», 7).

⁶ См. особенно письмо Кузанца к Гаспару Айндорфферу от 22 сентября 1452 г.: «In sermone meo primo de spiritu sancto... reperietis quomodo scilicet in dilectione coincidit cognitio. Impossibile est enim affectum moveri nisi per dilectionem, et quicquid diligitur non potest nisi sub ratione boni diligi... Omne enim quod sub ratione boni diligitur seu eligitur, non diligitur sine omni cognitione boni, quoniam

sub ratione boni diligitur. Inest igitur in omni tali dilectione, qua quis vehitur in Deum, cognitio, licet quid sit id quod diligit ignoret. Est igitur coincidentia scientiae et ignorantiae, seu doctae ignorantiae». — «В моем первом рассуждении о Святом Духе вы найдете ответ на вопрос, каким образом соединяется познание с любовью. Без любви чувства не могут быть побуждаемы к чему-либо, а все, что мы любим, мы любим не иначе, как в идее блага... Ведь все, что мы любим или что избираем в идее блага, вне познания блага любимо быть не может, ибо любим мы его в идее блага. Всякая любовь, которая ведет каждого из нас к Богу, включает в себя и знание, хотя и не знающее того, что оно любит. То есть в любви соединяются знание и незнание, или ученое незнание». Противоположные Кузанцу позиции аффективной и волюнтаривной мистики отстаивает в высшей степени характерной манере его противник *Винсент фон Аггсбах*. Более подробно об этом споре см.: *E. Vansteenberghe. Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XVe siècle. Münster, 1915*, где приводятся и отдельные документы, касающиеся спора (приведенное письмо Николая Кузанского см. *Op. cit.* P. 111).

⁷ Ср. особенно работу «De filiatione Dei» (*Opera* fol. 119): «Ego autem... non aliud filiationem Dei quam Deificationem quae et $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ graece dicitur, aestimandum iudico. Theosin vero tu ipse nosti ultimitatem perfectionis existere, quae et notitia Dei et verbi seu visio intuitiva vocitatur.» — «Я же думаю, что... богосыновством следует считать не что иное, как обожествление человека, или по-гречески $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$. Теосис же, как сам ты знаешь, представляет собой предел совершенствования, который обозначается как знание Бога и слова, или как интуитивное созерцание».

⁸ S. Dial. de possest (*Op.* S. 259): «Omnium operum Dei nulla est praecisa cognitio, nisi apud eum, qui ipsa operatur et si quam de ipsis habemus notitiam, illam ex aenigmate et speculo cognito mathematicae elicimus... Si igitur recte consideraverimus, nihil certi habemus in nostra scientia, nisi nostram mathematicam, et illa est aenigma ad venationem operum Dei.» — См. «О возможности-бытии» 43: «Поэтому точное познание всех произведений божественного творчества может быть только у того, кто их произвел. И если мы что-нибудь знаем о них, то только с помощью отражений в зеркале и символическом намеке ведомой нам математики... Таким образом, если мы рассуждаем верно, то в нашем знании нет ничего достоверного, кроме нашей математики. И она есть символ, способствующий исследованию дел Божиих». Ср. особенно работу «De mathematica perfectione Opera», f. 1120 ss.

⁹ *Petrarca. Trionfo della fama. Cap. 3:*

*Volsimi da man manca; e vidi Plato,
Che in quella schiera andò piu presso al segno
Al quale aggiunge, cui dal cielo è dato.
Aristotele, poi, pien d'alto ingegno.*

¹⁰ Более подробно об отношении Петрарки к Платону см. *Voigt G. Die Wiederbelebung des klass. Altertums. 2. Aufl. I. S. 82ff.*

¹¹ В сохранившейся до наших дней библиотеке Кузанца кроме «Государства» мы найдем и другие диалоги Платона: «Федон», «Апологию Сократа», «Критон», «Менон» и «Федр». Но, кажется, больше всего обязан Николай Кузанский платоновскому «Пармениду», с которым он был знаком по комментарию Прокла. Подробнее у *Ванстенберге* (*Op. cit.* P. 429ff.).

¹² Более детальное рассмотрение моих представлений о греческой философии см. в книге: *Lehrbuch der Philosophie. Hrsg. von Max Dessoir. B., 1925. I. S. 89ff.*

¹³ «Verum et eloquio et stilo ac forma litterarum antiqua videmus omnes delectari, maxime quidem Italos, qui non satiantur disertissimo (ut natura Latini sunt) huius generis latiali eloquio, sed primorum vestigia repetentes Graecis litteris maximum etiam studium impendunt. Nos vero Alemanni, etsi non longe aliis ingenio minores ex discrepanti stellarum situ essemus effecti: tamen in ipso suavissimo eloquii usu, aliis plerumque non nostro cedimus vitio, cum non nisi labore maximo, tamquam resistenti naturae vim facientes, Latinum recte fari valeamus.» — «Действительно, что красноречием, стилем и слогом древних наслаждаются все, но в особенности — италики, которые, будучи сами от природы латинянами, не удовлетворяются изобильным богатством латинского слова, а, следуя по стопам предков, с величайшим рвением занимаются и греческими древностями. Мы же, германцы, не намного уступая другим по своим способностям, родились под иными созвездиями. И не наша, по большей части, вина в том, что мы уступаем другим народам в сладчайшем искусстве красноречия, когда овладеваем правильной латинской речью не иначе, как с величайшими усилиями, словно преодолевая сопротивление своей природы» (из предисловия к книге Кузанца «De concordantia catholica». Op., fol. 683 s.).

¹⁴ Эрнст Хоффман в своей недавней превосходной статье показал, почему эти понятия в своем первоначальном, исконно-платоновском значении должны были быть и оставались чуждыми всему строю средневекового мышления, и мне достаточно здесь просто сослаться на его статью (Platonismus und Mittelalter // Vorträge der Bibliothek Warburg III. S. 17).

¹⁵ В связи с этим можно вспомнить, что у Платона идея блага, будучи одновременно высшим основанием реальности и нашего познания, определяется как «величайшее» (μέγιστον δάβηρα, Repub. VI. 505a). Мы оставляем в стороне вопрос о том, заимствовал ли Кузанец характеристики эмпирического бытия как сферы «большего и меньшего» (μᾶλλον τε καὶ ἥττον) непосредственно из Платона — я не нашел в его произведениях непосредственных указаний на то, что он знал платоновский диалог «Филеб», где систематически обоснованы эти определения. Но как раз допустив, что эта идея и форма ее выражения принадлежит самому Кузанцу, мы тем самым еще ярче оттеним ту методическую связь, о которой у нас идет речь. В целом Николай Кузанский восхваляет Платона как единственного мыслителя, который искал Бога на истинном пути «ученого незнания»: «Nemo ad cognitionem veritatis magis propinquit, quam qui intelligit in rebus divinis, etiam si multum proficiat, semper sibi superesse, quod quaerat. Vides nunc venatores Philosophos... fecisse labores inutiles: quoniam campum doctae ignorantiae non intrarunt. Solus autem Plato, aliquid plus aliis Philosophis videns, dicebat, se mirari, si Deus inveniri et plus mirari, si inventus posset propolari». De venatione sapientiae, Cap. XII, fol. 307. — «Больше всех преуспевает в познании истины тот, кто понимает, что, сколь далеко мы ни продвинулись бы в постижении вещей божественных, они всегда будут превосходить нашу способность познания... Ты видишь, что охотники за истиной — философы... заняты тщетным делом, ибо не вступили на поприще ученого незнания. Один Платон, которому открылось больше, чем другим, недоумевал, как можно отыскать Бога, и еще больше — найдя, выставлать Его на торжище».

¹⁶ De docta ignorantia I, 3, fol. 2 f.

¹⁷ De conjecturis I, 13. О предположениях, I, 13, 55.

¹⁸ «Identitas igitur inexplicabilis varie differenter in alteritate explicatur atque ipsa varietas concordanter in unitate identitatis complicatur... Potius igitur omnis nostra intelligentia ex participatione actualitatis divinae in potentiali varietate consistit. Posse enim intelligere actu veritatem ipsam uti est, ita creatis convenit mentibus sicut

Deo proprium est, actum illum esse varie in creatis ipsis mentibus in potentia participatum... Nec est inacessibilis illa summitas ita aggredienda, quasi in ipsam accedi non possit, nec aggressa credi debet actu apprehensa, sed potius, ut accedi possit semper quidem propinquius, ipsa semper uti est inattingibili remanente» (ibid.). — «Итак, неразвертываемое тождество развертывается в инакости многообразно и различно, само же это многообразие согласованно свертывается в единство тождества... Таким образом, весь наш разум скорее всего существует в силу причастности к божественной актуальности в потенциальном многообразии. Ведь сотворенным умам присуща возможность познать актуально саму истину, как она есть, как нашему Богу присуще быть той актуальностью, к которой сотворенные умы по-разному причастны в потенции... К этой неприступной вершине надо подходить не так, будто ее невозможно взять, но и не следует думать, что, если к ней приближаются, значит она действительно может быть взята, но скорее так, что к ней можно лишь постоянно приближаться, сама же она, как она есть, остается всегда недостижимой» (там же).¹⁹ См. об этом и о дальнейших трансформациях, которые претерпело учение о субстанции неба в схоластике: *Duhem P. Etudes sur Léonard de Vinci. 2e serie. P. 1909. P. 255 ss.*

²⁰ «In Sole si quis esset, non appareret illa claritas quae nobis: considerato enim corpore Solis, tunc habet quandam quasi terram centraliorem et quandam luciditatem quasi ignilem circumferentialem et in medio quasi aqueam nubem et aerem clariorem... Unde si quis esset extra regionem ignis, terra... in circumferentia suae regionis per medium ignis lucida stella appareret, sicut nobis, qui sumus circa circumferentiam regionis Solis, Sol lucidissimus apparet.» De doct. ign. II, 12 (fol. 39 f.) — «Находись кто-нибудь на Солнце, оно тоже не показалось бы ему столь же сияющим, как нам. Если рассмотреть солнечное тело, оно имеет ближе к центру некую как бы землю, по окружности некое как бы огненное свечение, а в промежутке как бы водянистое облако, а также более светлый воздух... Поэтому если бы кто-нибудь оказался вне области ее огня, наша Земля по окружности этой благодаря огню виделась бы светящейся звездой, как Солнце мы видим очень ярким, потому что находимся вовне огненной области Солнца» («Об уч. незн.», II, 12).

²¹ Это представление, опираясь на которое Кузанец в определенной мере расшатывает здание аристотелевского космоса, выражено с полной ясностью и отчетливостью у Платона: Οὐκοῦν, εἶπον, τῇ περὶ τὸν οὐρανὸν ποικιλίᾳ παραδείγμασι χρηστέον τῆς πρὸς ἐκεῖνα μαθήσεως ἐνεκα, ὁμοίως ὥσπερ ἂν εἴ τις ἐντύχοι ὑπὸ Δαιδάλον ἢ τινος ἄλλου δημιουργοῦ ἢ γραφέως διαφερόντως γεγραμμένοις καὶ ἐχλεπονιμμένοις διαγράμμασιν, ἡγήσαιο γὰρ ἂν ποῦ τις ἐμπειρος γεωμετρίας ἰδὼν τὰ τοιαῦτα, κάλλιστα μὲν ἔχειν ἀπεργασία, γελοῖον μὴν ἐπισκοπεῖν τὰτα σπουδῇ ὡς τὴν ἀλήθειαν ἐν αὐτοῖς ληγόμενον ἴσων καὶ διπλασίων ἢ ἄλλης τινὸς συμμετρίας. — τί δού μέλλει γελοῖον εἶναι; ἔφη — τῷ ὄντι δὴ ἀστρονομικόν, ἦν δ' ἐγώ, ὄντα οὐκ οἶε ταῦτόν πεῖσθαι εἰς τὰς τῶν ἀστρων φορές ἀποβλέποντα; νομεῖν μὲν, ὡς οἶόν τε κάλλιστα τὰ τοιαῦτα ἔργα συστήσασθαι, οὕτω ξυνεστάναι τῷ τοῦ οὐρανοῦ δημιουργῷ αὐτόν τε καὶ τὰ ἐν αὐτῷ. τὴν δὲ νυκτὸς πρὸς ἡμέραν ζυμμετρίαν καὶ τούτων πρὸς μῆνα καὶ μηνὸς πρὸς ἐνιαυτόν καὶ τῶν ἄλλων ἀστρων πρὸς τε ταῦτα καὶ πρὸς ἄλληλα, οὐκ ἄτοπον, οἶε, ἡγήσεται τὸν νομίζοντα γίγνεσθαι τε ταῦτα ἀεὶ ὡσαύτως καὶ οὐδαμῇ οὐδὲν παραλλάττειν, ὅσῳ τε ἔχοντα καὶ ὁρώμενα, καὶ ζητεῖν παντὶ τρόπῳ τὴν ἀλήθειαν αὐτῶν λαβεῖν ; — «Значит, небесным узором надо пользоваться как пособием для изучения подлинного бытия, подобно тому как если бы нам подвернулись чертежи Дедала или какого-нибудь иного мастера либо художника, отлично и старательно вычерчен-

ные. Кто сведущ в геометрии, тот, взглянув на них, нашел бы прекрасным их выполнение, но было бы смешно рассматривать их всерьез как источник истинного познания равенства, удвоения или каких-либо иных отношений. — Еще бы не смешно! — А разве, по-твоему, не был бы убежден в этом и подлинный астроном, глядя на круговращение звезд? Он нашел бы, что все это устроено как нельзя более прекрасно — ведь так создал демиург и небо и все, что на небе: соотношение ночи и дня, их отношение к месяцу, а месяца — к году, звезд — ко всему этому и друг к другу. Но он, конечно, будет считать нелепым того человека, который полагает, что все это всегда происходит одинаково и ни в чем не бывает никаких отклонений, причем всячески старается добиться здесь истины, между тем как небесные светила имеют тело и воспринимаются с помощью зрения» («Государство» 529 Д).

²² «*Terrae igitur figura est mobilis et sphaerica et ejus motus circularis, sed perfectior esse posset. Et quia maximum in perfectionibus, motibus et figuris in mundo non est, ut ex jam dictis patet, tunc non est verum, quod terra ista sit vilissima et infima... Est igitur terra stella nobilis, quae lumen et calorem et influentiam habet aliam et diversam ab omnibus aliis stellis... Ita quidem Deus benedictus omnia creavit, ut dum quodlibet studet esse suum conservare, quasi quoddam munus divinum, hoc agat in communione cum aliis, ut sicut pes non sibi tantum, sed oculo ac manibus ac corpori et homini toti servit, per hoc quod est tantum ad ambulandum, et ita de oculo et reliquis membris: pariformiter de mundi partibus. Plato enim mundum animal dixit, cujus animam absque immersione Deum si concipis, multa horum, quae diximus tibi clara erunt.*» De doct. ign. II. 12. — «Итак, фигура Земли благородна, то есть шаровидна, и ее движение кругообразно, но могло бы быть еще совершеннее. И точно так же, раз в мире нет максимума или минимума совершенства (наш вариант — «в мире не обнаруживается максимум в степенях совершенства, в движениях и в фигурах» — А.Г.), как ясно из только что сказанного, то неверно, будто наша Земля — самая ничтожная и низменная... Итак, Земля — благородная звезда, имеющая свои особые и отличные от других звезд свет, тепло и влияние... Поистине, Бог благословенный сотворил все так, что каждая вещь, стремясь сохранить свое бытие, словно некий божественный дар, делает это в общении с другими. Служа только для хождения, нога служит не только себе, но и глазу, и рукам, и телу, и всему человеку; то же самое — глаз и остальные части. Так и части мира. Недаром Платон назвал мир живым существом; и многое из сказанного нами станет тебе ясным, если душой мира — только не погруженной в мир — ты помыслишь Бога» («Об ученом незнании». II, 12).

²³ «*Non est igitur centrum terra, neque octavae aut alterius sphaerae, neque apparentia sex signorum super horizontem terram concludit in centro esse octavae sphaerae... Neque etiam est ipsum mundi centrum plus intra terram quam extra. Neque etiam terra ista, neque aliqua sphaera habet centrum, nam cum centrum sit punctum aequedistans circumferentiae et non sit possibile verissimam sphaeram aut circum esse, quin verior dari possit: manifestum est non posse dari centrum, quin verius etiam dari possit atque praecisius. Aequidistantia praecisa ad diversa extra Deum reperibilis non est, quia ipse solus est infinita aequalitas. Qui igitur est centrum mundi, scilicet Deus benedictus, ille est centrum terrae et omnium sphaerarum atque omnium quae in mundo sunt, qui est simul omnium circumferentia infinita.*» De doct. ign. II., 11, fol. 38. — «Соответственно, Земля не есть центр ни восьмой, ни другой сферы. Появление над горизонтом шести созвездий тоже не означает, что она в центре восьмой сферы... Центр мира не более внутри Земли, чем вне ее, и, больше того, центра нет ни у нашей Земли, ни у какой-либо сферы. Ведь поскольку центр есть точка, равноудаленная от окружности, а не

может быть настолько совершенных круга или сферы, чтобы нельзя было представить более истинного, то ясно, что нет такого центра, чтобы не могло быть еще истиннее и точнее. Точной равноудаленности от разных мест вне Бога не найти, потому что только он один есть бесконечное равенство. Кто центр мира, тот есть Бог благословенный, тот и центр Земли, всех сфер и всего в мире; он же одновременно — бесконечная окружность всего» («Об ученом незнании». II, 11, 157).

²⁴ De pace fidei. Cap. I (f. 862).

²⁵ См. De conjecturis I, 13. «О предположениях», 1, 13. См. с. 47, прим. 18.

²⁶ De conjecturis I, 2 (fol. 76). «О предположениях». 1, 2.

²⁷ De pace fidei Cap. 15: «Oportet ut ostendatur non ex operibus, sed ex fide salvationem animae praesentari. Nam Abraham, pater fidei omnium credentium, sive Christianorum, sive Arabum, sive Iudaeorum credidit Deo et reputatum est ei ad justitiam: anima iusti haereditabit vitam aeternam. Quo admissio, non turbabunt varietates illae rituum, nam ut signa sensibilia veritatis fidei sunt instituta et recepta: signa autem mutationem capiunt, non signatum.» — «Следует указать на то, что спасение предоставляется душе не по делам ее, а по вере. Ибо и Авраам, отец веры всех верующих, будь они христиане, арабы или иудеи, верил Богу и это зачлось ему в праведность: душа праведного унаследует жизнь вечную. Если мы утвердимся в этом, нас не смутит многообразие ритуалов — они приняты и установлены лишь как чувственные знаки истины веры; изменениям же подвергаются знаки, а не обозначаемое».

²⁸ De pace fidei Cap VI: «Omnes qui unquam plures Deos coluerunt divinitatem esse praesupposuerunt. Illam enim in omnibus Diis tanquam in participantibus eandem adorant. Sicut enim albedine non existente non sunt alba: ita divinitate non existente, non sunt Dii. Cultus igitur Deorum confitetur Divinitatem.» — «Все, кто когда-либо почитали богов, опирались на представление о божественном. Ему же они поклонялись в образах многих, как бы причастных ему, богов. Подобно тому, как без белизны нет и белого, так и без божественного самого по себе нет богов. Культ богов свидетельствует о божественном».

²⁹ Как любезно сообщил мне Эрвин Панофски, автопортрет Рогира ван дер Вейдена до наших дней не сохранился; осталась, однако, старая копия на голубелене, находящемся в музее Берна. Обнаружение этой копии по описанию портрета в книге «О созерцании Бога» — заслуга Г. Кауфмана (Repertorium für Kunstgesch. 1916). Другой портрет из нюрнбергской ратуши, на который также указывает Николай Кузанский, реконструкции не поддается.

³⁰ De visione Dei. Cap. VI, fol. 185f. — О видении Бога (Т. 2. Гл. 6).

³¹ Подробнее о «Братях общей жизни» и о религиозном движении «devotio moderna» см.: *Mestwerdt*. Die Anfänge des Erasmus. Humanismus und Devotio Moderna. Leipzig, 1917. S. 86ff.; *Hyma Alb*. The Christian Renaissance. A History of the «Devotio moderna». 2 Vols. Grand Rapids. Michigan, 1924.

³² О Герарде Грооте и его отношении к Рюйсбруку см. *Hyma*. Op. cit. I, 11f., *Dolezich G*. Die Mystik Jan van Ruysbroecks des Wunderbaren // Breslauer Studien zur historischen Theologie, IV. Breslau, 1926. S. 1ff.

³³ Из всех упоминаний об Экхарте у Кузанца наиболее важное — в «Апологии ученого незнания» (Opera. fol. 69ff.). Об отношении Кузанца к Экхарту подробнее см. *Vansteenberghe*. P. 426; *Fiorentino*. Op. cit. P. 108ss.

³⁴ Более подробно об университетской системе Гейдельберга того времени см. особенно: *Ritter G*. Studien zur Spätscholastik (см. прим. 4 к гл. 1, с. 45). Примечательный и интересный факт — гейдельбергские «модернисты» в своей борьбе с приверженцами «традиционного пути» надеялись обрести опору в

лице Николая Кузанского как одного из «своих»; сравн. издание Шеффера 1499 г., в котором среди авторитетов «нового пути» наряду с Оккамом, Альбертом фон Заксеном и др. упоминается и Кузанец. (*Ritter*. II. S. 77. Anm. 2).

³⁵ В качестве первого достоверного свидетельства вхождения в обиход термина «Средневековье» Пауль Леман в своей книге (*Lehmann P. Vom Mittelalter und von der lateinischen Philologie des Mittelalters*. München, 1914. S. 6) приводит некролог Иоганнеса Андреа, епископа Алерии, посвященный его другу Николаю Кузанскому (от 1469 г.). В нем говорится: «Vir ipse quod rarum est in Germanis supra opinionem eloquens et Latinus; historias idem omnes non priscas modo, sed *medie tempestatis* tum veteres tum recentiores usque ad nostra tempora memoria retinebat». — «Этот муж отличался редким для германца качеством — необычайным красноречием и был латинистом. Он обладал знанием не только всей древности, но удерживал в памяти все *события средних веков* (*medie tempestatis*) — как ранних, так и более поздних, вплоть до нашего времени». В том же духе — как «знаток средневековья» — прославляется Кузанец в Мировой хронике Гартмана Шеделя от 1493 г. и у Фабера Стапулензиса в 1514 г. в предисловии к его изданию произведений Кузанца.

³⁶ О Тосканелли см. *Uzielli* «Paolo dal Pozzo Toscanelli» — для характеристики отношения Кузанца к Тосканелли особо важным является посвящение в работе Тосканелли «О геометрических преобразованиях»: «Sed quanto me ab annis juventutis atque adolescentiae nostrae strictiori amicitiae nodo atque cordiali quodam amplexu indesinenter constrinxisti: tanto nunc accuratius emendationi animum adhibe et in communionem aliorum (nisi correctum) prodire non sinas». — «Помня о тесных узах дружбы и сердечной привязанности, связавших нас с тобой еще с наших юношеских лет, теперь строже относись к своей душе и, не возвысив свой дух, не допускай его до общения с другими».

³⁷ *Burckhardt J. Kultur der Renaissance...* 8. Aufl., I, 141. См. рус. перев.: *Буркхардт Я. Культура Возрождения в Италии*. М., 1996. С. 88.

³⁸ De apice theorie (fol. 332f.): Quidditas quae semper quaesita est et quaeritur et quaeretur, si esset penitus ignota, quomodo quaereretur?... Cum igitur annis multis viderim ipsam ultra omnem potentiam cognitivam, ante omnem varietatem et oppositionem, quaeri oportere: non attendi, quidditatem in se subsistentem esse omnium substantiarum invariabilem subsistentiam, ideo nec multiplicabilem nec pluralificabilem, et hinc non aliam et aliam aliorum entium quidditatem, sed eandem omnium hypostasim. Deinde vidi necessario fatendum ipsam rerum hypostasim seu subsistentiam posse esse. Et quia potest esse: utique sine posse ipso non potest esse, quomodo enim sine posse potest... Veritas quanto clarius tanto facilius. Putabam ego aliquando ipsam in obscuro melius reperiri. Magnae potentiae veritas est, in qua posse ipsum valde lucet: clamant enim in plateis, sicut in libello de Idiota legisti, valde certe se undique facile repertum ostendit.» Ср. особенно *Idiotae lib. I, fol. 137f.* — «Если бы чтойность, которую всегда искали, ищут и будут искать, была совершенно неизвестной, то невозможно было бы и искать?... Уже много лет я понимал, что ее надо искать над всякой способностью познания, раньше всякого изменения и противоположения. Самосушая чтойность, видел я (в тексте: «я не замечал»), есть неизменная субстанциальность всех субстанций, а потому она неразмножима, неповторима, не меняется в каждой новой и новой сущности, оставаясь ипостасью их всех. Позднее я вынужден было признать, что эта ипостась, или субстанциальность, вещей может быть, а поскольку может быть, то не может быть без самой по себе возможности (*posse*), — ведь как ей мочь без возможности?... Истина чем ярче, тем проще. Когда-то я думал, что ее легче отыскать во мраке... Велика сила истины. В ней ослепитель-

но сияет сама по себе возможность, “возглашая на площадях”, как ты читал в книжке о простеце; с поистине ослепляющей ясностью она повсюду легко дает себя найти» («О вершине созерцания», 4-6).

³⁹ *Epistolae rerum familiarum* II, 9, к Giacomo Colonna (ср. Voigt. Op. cit. I, 136).

⁴⁰ Из письма к Гаспару Айндорфферу от 16.8.1454 (см. *Vansteenberghe. Autour de la docte ignorance*. P. 139).

⁴¹ Эту идею недавно снова повторил Виттакер в своей статье: Whittaker T. Nicolas of Cusa. // *Mind*. XXXIV (1925). P. 439.

⁴² *Excitatio*. Lib. IX (fol. 639): Et in hoc passu meditatio Christi intelligitur, quae est copula hujus coincidentiae, ascensus hominis interioris in Deum, et Dei in hominem. — «Этот шаг представляет собой посредничество Христа, как связующее звено соединения противоположностей, — восхождение внутреннего человека к Богу и Бога к человеку».

⁴³ *De docta ign.* III, 3: «Maximo autem, cui minimum coincidit, conveniet ita unum amplecti, quod et aliud non dimittat, sed simul omnia. Quapropter natura media, quae est medium connexionis inferioris et superioris, est solum illa, quae ad maximum convenienter elevabilis est potentia maximi infiniti Dei: nam cum ipsa intra se complicit omnes naturas, ut supremum inferioris et infimum superioris, si ipsa secundum omnia sui ad unionem maximitatis ascenderit, omnes naturas ac totum universum omni possibili modo ad summum gradum in ipsa pervenisse constat.» — «...максимум, с которым совпадает минимум, должен охватывать одно так, чтобы не упустить и другое и быть одновременно всем.

Поэтому только срединная природа, связующее звено между низшей и высшей, подходит для возвышения к максимуму могуществом максимальной божественной бесконечности. В самом деле, как высшая ступень низших и низшая ступень высших порядков она свернуто включает в себе все природы, и если во всем, что ей присуще, она поднимается до соединения с максимальной, то в ней все природы и вся Вселенная всеми возможными для них способами обязательно достигнут наивысшей полноты» («Об учен. незн.» III 3).

⁴⁴ «Humana vero natura est illa, quae est supra omnia Dei opera elevata et paulominus Angelis minorata, intellectualem et sensibilem naturam complicans ac universa intra se constringens, ut *μικρόκοσμος* aut parvus mundus a veteribus rationabiliter vocitetur.» (ibid.) — «Но именно человеческая природа, вознесенная над всеми созданиями Бога и немного уступающая ангелам, свертывает в себе и разумную и чувственную природы, сочетает внутри себя все в мире и за то справедливо именуется древними философами микрокосмом, малым миром» (там же).

⁴⁵ *De doct. ign.* III, 2: «Oportet igitur ipsum tale ita Deum esse mente concipere, ut sit et creatura, ita creaturam ut sit et creator, creatorem et creaturam absque confusione et compositione. Quis itaque excelsum adeo elevare possit, ut in unitate diversitatem et in diversitate unitatem concipiat, supra omnem igitur intellectum haec unio esset». Ср. особенно *De visione Dei*, cap. XX: «Video in te Jesu filiationem divinam, quae est veritas omnis filiationis, et pariter altissimam humanam filiationem, quae est propinquissima imago absolutae filiationis... Omnia igitur in natura humana tua video, quae et video in divina, sed humaniter illa esse video in natura humana, quae sunt ipsa divina veritas in natura divina... Video, Jesu bone, te intra murum Paradisi quoniam intellectus tuus est veritas pariter et imago, et tu es Deus pariter et creatura, infinitus pariter et finitus,... es enim copulatio divinae creantis naturae et humanae creatae naturae». — «Надо было бы мыслить его Богом, но так, что он вместе и творение; творением, но так, что оно вместе и творец: творцом-творением без смешения и составности. Кто способен подняться до такой высоты, чтобы увидеть в этом единстве различие и в этом различии единство? Словом, по-

добное соединение будет превосходить всякое понимание» («Об учен. незн.», III, 2); сравн. особенно «О видении Бога», 20: «Я вижу в тебе, Иисусе, божественное сыновство, истину всякого сыновства, — и вместе высшее человеческое сыновство, точнейшее изображение абсолютного сыновства... В твоей человеческой природе я тем самым вижу все, что вижу и в божественной, только все, что в божественной природе есть сама божественная истина, в человеческой я вижу существующим по-человечески... Я вижу тебя поэтому внутри стен рая; («потому что твой разум есть истина и вместе образ истины» — вставка из текста Кузанца по сноске Кассирера), ты Бог и вместе творение, бесконечный и вместе конечный... Ты — соединение божественной творящей природы и человеческой сотворенной природы».

⁴⁶ *Johannes Scotus. De divisione naturae* II, 2.

⁴⁷ Подробнее об этом фундаментальном принципе теории познания Николая Кузанского см. в моей работе *Erkenntnisproblem*. 3. Aufl. I, 33ff; Ср. особенно «Игра в шар», II, 92-93: ...*Anima rationalis est vis complicativa omnium notionalium complicationum. Complicat enim complicationem multitudinis et complicationem magnitudinis, scilicet unius et puncti. Nam sine illis, scilicet multitudine et magnitudine, nulla fit discretio. Complicat complicationem motuum, quae complicatio quies dicitur: nihil enim in motu nisi quies videtur. Monus enim est de quiete in quietem. Complicat etiam complicationem temporis, quae Nunc seu praesentia dicitur. Nihil enim in tempore nisi Nunc reperitur. Et ita de omnibus complicationibus dicendum, scilicet quod anima rationalis est simplicitas omnium complicationum notionalium. Complicat enim vis subtilissima animae rationalis in sua simplicitate omnem complicitatem, sine qua perfecta discretio fieri non potest. Quapropter ut multitudinem discernat, unitati seu complicationi numeri se assimilat et ex se notionalem multitudinis numerum explicat. Sic se puncto assimilat, qui complicat magnitudinem, ut de se notionales lineas superficies et corpora explicet. Et ex complicatione illorum et illarum, scilicet unitate et puncto, mathematicales explicat figuras circulares et polygonias. Sic se assimilat quieti, ut motum discernat... Et cum hae omnes complicationes sint in ipsa unitate, ipsa tanquam complicatio complicationum explicatorie omnia discernit et mensurat, et motum et agros et quaeque quanta. Et invenit disciplinas, scilicet Arithmeticam, Geometricam, Musicam et Astronomicam et illas in sua virtute complicari experitur. Sunt enim illae disciplinae per homines inventae et explicatae... Unde et decem praedicamenta in (animae rationalis) vi notionali complicantur; similiter et quinque Universalia et quaeque logicalia et alia ad perfectam notionem necessaria, sive illa habeant esse extra mentem, sive non, quando sine ipsis non potest discretio et notio perfecte per animam haberi.» — «Соответственно, разумная душа — сила, свертывающая в себе всякую понятийную свернутость. Она свертывает [в понятии] свернутость множества и свернутость величины, то есть единицу и точку; ведь без них, а значит без множества и величины, не получится никакого различия. Она свертывает свернутость движения, называемую покоем; ведь в движении не увидеть ничего, кроме покоя, и движение есть переход от покоя к покою. Она свертывает в себе также свернутость времени, которая называется моментом *Теперь*, или настоящим; ведь во времени не найти ничего, кроме *Теперь*. И то же надо говорить обо всех свернутостях, а именно что разумная душа есть простота всех понятийных свернутостей; тончайшая сила разумной души свертывает в своей простоте всякую свернутость, без которой не может быть полноты различия. Поэтому, желая различать множество, она уподобляет себя единице, или свернутости числа, и разрабатывает из себя понятийное число множества. Равным образом она уподобляет себя точке, свернутости величины, чтобы развернуть из себя понятий-*

ные линии, поверхности и тела. А из их, единицы и точки, свернутостей она разворачивает математические фигуры, круглые и многоугольные, поскольку их нельзя развернуть без множества и вместе величины. Так же она уподобляет себя покою, чтобы различать движение. А настоящему, или моменту *теперь*, — чтобы различать время. И поскольку все эти свернутости соединены в ней, она как свернутость свернутостей все различает при своем разворачивании, изменяя и время, и движение, и поля, и все количественное. Потом, она изобретает науки — арифметику, геометрию, музыку и астрономию — и обнаруживает, что они свернуты в ее собственной силе, ведь и изобретает, и разворачивает их человек. Они непреходящи, всегда остаются равными себе, и душа видит по ним и себя тоже непреходящей, всегда пребывающей в неизменной истине, раз эти математические науки свернуты единственно в ее силе и разворачиваются тоже ее силой, настолько, что, не будь разумной души, ни в коем случае не могло бы быть и их. Еще в понятийной силе свернуты десять категорий, а также пять универсалий, все относящееся к логике и прочее, необходимое для совершенства ее понятий, — неважно, есть ли у всего этого бытие вне ума или нет, если оно необходимо для полноты совершаемого душой различения и понимания».

⁴⁸ «Annus, mensis, horae sunt instrumenta mensurae temporis per hominem creatae. Sic tempus, cum sit mensura motus, mensurantis animae est instrumentum. Non igitur dependet ratio animae a tempore, sed ratio mensurae motus, quae tempus dicitur, ab anima rationali dependet. Quare anima rationalis non est tempori subdita, sed ad tempus se habet anterioriter, sicut visus ad oculum: qui licet sine oculo non videat, tamen non habet ab oculo, quod est visus, cum oculus sit organum ejus. Ita anima rationalis, licet non mensuret motum sine tempore, non tamen propterea ipsa subest tempori, sed potius e converso: cum utatur tempore pro instrumento et organo ad discretionem motuum faciendam» (ibid.) Ср. особенно *Idiot. Lib. III, De mente*, cap. 15, fol. 171. — «Таким же образом год, месяц, часы суть созданные человеком инструменты измерения времени. И время как мера движения есть тоже инструмент измеряющей души. Разумная основа души тем самым не зависит от времени; наоборот, основа измерения движения, называемая временем, зависит от разумной души. Разумная душа неподвластна времени; она предшествует ему так, как зрение предшествует глазу: хоть зрение не видит без помощи глаза, однако зрением является не благодаря глазу, поскольку глаз — его инструмент; так и разумная душа, хоть и не может измерить движение без помощи времени, однако из-за этого еще не подчинена времени, а скорее наоборот, раз она пользуется временем как инструментом и органом для различения движений» (там же). Ср. особенно «Простец об уме», III, 15.

⁴⁹ На учение «божественного Кузанца» (divinus mihi Cusanus) ссылается Кеплер уже в первом своем произведении: в *Mysterium Cosmographicum*, С. II, Opera (ed. Frisch) I, 122; ср. Opera II, 490 и 595.

⁵⁰ О предположениях, II, 14.

⁵¹ «Quis ista intelligere posset, quomodo omnia illius unicae infinitae sunt imago, diversitatem ex contingentia habendo, quasi creatura sit Deus occasionatus... quoniam ipsa forma infinita non est nisi finite recepta, ut omnis creatura sit quasi infinitas finita aut Deus creatus, ut sit eo modo quo hoc melius esse possit... Ex quo subinfertur omnem creaturam ut talem perfectam, etiam si alterius respectu minus perfecta videatur... Quiescit omne esse creatum in sua perfectione, quam habet ab esse divino liberaliter, nullum aliud creatum esse appetens tanquam perfectius, sed ipsum quod habet a maximo praediligens, quasi quoddam divinum munus, hoc incorruptibiliter perfici et conservari optans.» De doct. ign. II, 2. — «Кто сможет понять это — что

все вещи суть образ единой бесконечной формы и разнообразны только оттого, что так их определил случай, как если бы творение было неполным (occasionatus) богом... Сама по себе бесконечная форма воспринимается только конечным образом, так что всякое творение есть как бы конечная бесконечность или сотворенный бог, существующий наилучшим возможным образом... Отсюда ясно, что всякое творение, как таковое, совершенно, даже если по сравнению с другими оно кажется менее совершенным... всякое сотворенное бытие покоится в своем совершенстве, изобильно получаемом от божественного бытия, не стремится быть никаким другим творением ради большего совершенства, но, больше всего в себе самом как божественный дар любя полученное от максимума, хочет вечно исполняться и сохраняться в качестве такового» («Об ученом незнании», II, 2, 104).

⁵² Наиболее ясно и отчетливо эта мысль получила выражение в работе «О даре отца светов» (I): «De dato patris luminum». Cap. I: «Omnis vis illa quae se esse cognoscit ab optimo, optime se esse cognoscit. Cognoscit igitur esse suum, cuius nullam vellet ullo unquam tempore corruptionem aut mutationem in aliud esse extra speciem propriam, sibi datum non quidem ab alio aliquo, quod non est de sursum, super omnia in altitudine omnis optimitatis. Nam non credit intellectus humanus naturam suam sibi potuisse dari ab aliquo, cuius bonitas non sit altissima de sursum, super omne bonum. Neque quiesceret aliquod ens in data natura, si a diminuto et creato bono esset, sed quia ab optimo et maximo magistro, quo nihil altius, sortitum est esse suum, *omne id quod est quiescit in specifica natura sua ut in optima ab optimo.*» — «...всякая сила, знающая, что имеет свое бытие от наилучшего, знает, что существует наилучшим образом. Она знает, что ее бытие, никакого уничтожения или изменения которого в другое бытие вне собственного вида она никак и никогда не пожелала бы, поистине дано ей не чем иным, как тем, что выше, над всем, на высоте всякой благодати. Скажем, человеческий ум не верит, что его природа могла быть дана ему кем-то, чья благодать не была бы наивысшей, выше всякого блага. Да ничто сущее и не успокоилось бы в данной природе, если бы получило ее от какого-то ограниченного, сотворенного бытия: только потому, что все существующее получило свое бытие от наилучшего, величайшего Творца, *оно покоится в природе своего вида как наилучшей и от наилучшего дарованной.*»

⁵³ Что касается концепции первородного греха у Николая Кузанского, см. его проповедь: Coelum et terra transibunt, Excitat. Lib. V, f. 495.

⁵⁴ «Creavit autem Deus naturam magis suae bonitatis participem, scilicet intellectualem, quae in hoc, quod habet liberum arbitrium est creatori similior et est quasi alius Deus... Ista natura intellectualis capax est Dei, quia est in potentia infinita: potest enim semper plus et plus intelligere... Nulla natura alia potest fieri melior ex se, sed est id quod est sub necessitate, quae ipsam sic tenet. Sola intellectualis natura habet in se principia, per quae potest fieri melior et ita Deo similior et capacior.» Excitat. Lib. V, fol. 498. — «Бог же создал природу, в большей степени причастную Его благодати, то есть разумную, которая более подобна Богу и сама есть как бы другой бог в том, что обладает свободой выбора... Эта разумная природа способна к постижению Бога, поскольку всегда обладает бесконечной возможностью все большего и большего понимания... Никакая другая природа не может становиться совершеннее в самой себе, но всегда есть то, что она есть по необходимости, которая удерживает эту природу в ее границах. Одна только интеллектуальная природа обладает в себе теми началами, которые позволяют ей становиться совершеннее и таким образом все больше уподобляться Богу и постигать Его». (Excitat. Lib. V, f. 498).

⁵⁵ De ludo globi. Lib. II, fol. 236f. Игра в шар. II, 114; соотв. Erkenntnisproblem 3. Aufl. I, 57ff.

⁵⁶ Idiotae Lib. III: De mente, cap. 5: «Mens est viva descriptio aeternae et infinitae sapientiae. Sed in nostris mentibus ab initio vita illa similis est dormienti, quousque admiratione, quae ex sensibilibus oritur, excitetur, ut moveatur. Tunc motu vitae suae intellectivae in se descriptum reperit, quod quaerit.» — «Простец об уме». III, 5: «А ум и есть живое описание вечной и бесконечной мудрости. Но в наших умах его жизнь поначалу подобна сну, пока он благодаря удивлению, которое вызывают в нем чувственные вещи, не придет в возбуждение и не выйдет из неподвижности, и тогда движение его разумной жизни откроет ему, что искомое уже описано в нем самом».

⁵⁷ Idiotae Lib. III, cap. 7: «Mens est adeo assimilativa, quod in visu se assimilat visibilibus et in auditu audibilibus, in gustu gustabilibus, in odoratu odorabilibus, in tactu tangibilibus et in sensu sensibilibus, in imaginatione imaginabilibus et in ratione rationabilibus.» — «Ум до такой степени способен к уподоблению, что в зрении он уподобляет себя видимому, в слухе — слышимому, во вкусе — вкушаемому, в обонянии — обоняемому, в осязании — осязаемому, в ощущении — ощущаемому, в представлении — представляемому, в рассудке — рационально постигаемому».

⁵⁸ De conjectur. II, 16: Intellectus autem iste in nostra anima eapropter in sensum descendit, ut sensibile ascendat in ipsum. Ascendit ad intellectum sensibile ut intelligentia ad ipsum descendat. Hoc est enim intellectum descendere ad sensibile quod sensibile ascendere ad intellectum: visibile enim non attingitur per sensum visus absente intentione intellectualis vigoris... Intellectus autem qui secundum regionem intellectualem in potentia est, secundum inferiores regiones plus est in actu. Unde in sensibili mundo in actu est, nam in visu visibile et in auditu audibile actualiter apprehendit... Unit enim alteritates sensorum in phantasia, varietatem alteritatum phantasmatum unit in ratione, variam alteritatem rationum in sua unit intellectuali simplici unitate.» — «О предположениях», II, 16: «Интеллект в нашей душе нисходит в чувство ради того, чтобы чувственное могло подняться к нему, и чувственное восходит к интеллекту, чтобы интеллект мог нисходить в него: нисхождение интеллекта в чувственность — то же, что восхождение чувственности к интеллекту. Видимое постигается чувством зрения, если нет интенции (intentione) интеллектуальной энергии... Интеллект, для интеллектуальной области пребывающий в потенции, для низших областей, мы сказали, более актуален. Соответственно в чувственном мире он уже [вполне] актуален: в зрении видимое, в слухе слышимое он воспринимает актуально... разнообразие ощущений она [интеллигенция] единит в представляющем образе, разбросанную инакость образов единит в рациональном понятии, многообразную инакость рациональных понятий единит в своем простом интеллектуальном единстве».

⁵⁹ «Quia mens est quoddam divinum semen sua vi complicans omnium rerum exemplaria notionaliter: tunc a Deo, a quo hanc vim habet, eo ipso quod esse recepit est simul et in convenienti terra locatum, ubi fructum facere possit et ex se rerum universitatem notionaliter explicare, alioqui haec vis seminalis frustra data ipsi esset, si non fuisset addita opportunitas in actum prorumpendi.» Idiot. Lib. III, cap. 5 (fol. 154). — «Простец об уме», 5: «Отсюда, раз ум есть некое божественное семя, свойственной ему силой охватывающее в понятии первообразы всех вещей, значит Бог, благодаря которому он обладает этой силой, дав ему бытие, поместил его вместе с тем в соответствующую почву, где бы он мог принести плод и выявить из себя совокупность вещей в виде понятий. Иначе эта сила семени была бы дана ему напрасно, если бы не была ему также дана возможность осуществить ее в действительности».

⁶⁰ См. в особенности послание Николая Кузанского к монахам из Тегернзее от 14 сент. 1453 г. (приведено у Ванстенберге: *Vansteenberghes. Autour de la docte ignorance* (P. 113ss.); см. далее «De filiatione Dei» fol. 125: «Una est... Theologia affirmativa, omnia de uno affirmans, et negativa omnia de eodem negans, et dubia neque negans neque affirmans, et disjunctiva, alterum affirmans, alterum negans, et copulativa opposita affirmative connectens... Oportet deinde studentem non negligere, quomodo in hac schola sensibilis mundi in modorum varietate quaeritur unum, quod omnia, sed parto jam magisterio in caelo intelligentiae pure in uno omnia sciuntur.» — «Существует... одна теология позитивная, утверждающая все, исходя из единого принципа, и другая — теология негативная, отрицающая все по тому же основанию; теология критическая, не отрицающая и не утверждающая; теология разделительная, одно утверждающая, другое отрицающая, и теология копулятивная, позитивно соединяющая противоположности... Всякий же, кто стремится к познанию в этой школе мира чувственного, не должен упускать из виду, что искомое нами единое обнаруживается здесь в многообразии его выражений как совокупность всего сущего; но когда он достигнет совершенства в своей дисциплине на вершинах умопостигаемого, он непосредственно постигнет многое — в едином».

Глава вторая

Николай Кузанский и Италия

1

Уже современники Николая Кузанского свидетельствуют о сильном влиянии его личности и учения на духовную жизнь Италии эпохи Кватроченто¹. Тем не менее, ни история философии, ни общая история культуры Возрождения не выработали достаточного ясного представления о характере и масштабах этого влияния. Что касается значения Кузанца для *итальянской философии*, то оно представляется очевидным и несомненным только начиная с *Джордано Бруно*. Для самого Бруно не представляло ни малейшего сомнения, сколь многим он обязан «божественному Кузанцу» и Копернику, которых он прославляет как подлинных провозвестников своей духовной свободы. Но между появлением «Ученого незнания» и выходом в свет главных философских произведений Бруно простирается почти полтора столетия. Следует ли предположить, что на протяжении всего этого времени основные спекулятивные идеи Кузанца оставались в тени, что они не оказали никакого непосредственного влияния на свою эпоху? Это допущение кажется почти необходимым, учитывая, что наиболее представительные философские системы этого времени нигде не ссылаются на его фундаментальные идеи. Создается впечатление, что им стало чуждым даже имя Николая Кузанского — оно не упоминается ни у Помпонаци, ни у мыслителей падуанской школы, ни в кружке флорентийских платоников (в трудах Фичино и Пико делла Мирандолы)². Стремление связать их взгляды с системой Кузанца выглядит обреченным на неудачу: простое рассмотрение фактов, кажется, изначально исключает любую «конструктивную» попытку установить связь между идеями Кузанца и основными доктринами итальянской философии XV в. Такое представление характерно в особенности для итальянских историков философии, в суждениях большинства из которых сказываются националистические настроения, все больше проникающие в философскую литературу Италии в эти последние десятилетия. С этой точки зрения духовный мир Возрождения, как и его культура в целом, должны выводиться из их собственных *национальных* истоков и рассматриваться как автохтонное порождение итальянского духа. Выражением подобных тенденций можно считать тот факт, что такой исследователь, как *Джентиле*, в своих трудах о Бруно и в статье «Понятие человека в эпоху Возрождения» ни словом не упоминает об учении Николая Кузанского³. И тем не менее, еще четыре десятилетия назад один из ведущих итальянских историков философии Фиорентино ясно и недвусмысленно сформулировал суть проблемы — в самом начале своего труда «*Il risorgimento filosofico nel Quattrocento*» он пишет: «Было бы заблуждением думать, что наш Ренессанс является простым

воспроизведением античных идей. Не говоря уже о том, что история никогда не повторяется, мы видим, как в это время к древнему итало-греческому стволу прививается новая ветвь — немецкая мысль. Если пренебрегать этим новым фактором, появившимся в истории спекулятивного мышления, или же приуменьшать его значение, поддавшись влиянию превратно истолкованных национальных амбиций, то можно прийти к неверным и неоправданным заключениям и тем самым закрыть себе доступ к пониманию истинных начал новой философии». Если бы *Фиорентино*, одному из лучших знатоков философии Возрождения, удалось подробно обосновать и развернуть эти тезисы, его труд стал бы выдающимся достижением в освоении мыслительных предпосылок и интеллектуальных лейтмотивов Возрождения. И хотя его книга, к сожалению, осталась незавершенной, — а она обрывается именно на том разделе, в котором автор предполагал представить более детальное, опирающееся на источники, обоснование указанной фундаментальной связи между идеями Николая Кузанского и философией Возрождения, — всякое объективное историческое описание должно, по меньшей мере, принять к сведению *методологические* указания и предостережения Фиорентино. Нельзя постичь историю великого духовного движения, особенно если речь идет о философии, изначально на позиции узконационалистического его истолкования. Всякий действительно великий, «национальный» в более глубоком смысле гений не вписывается в эти границы. Для Николая Кузанского данное заключение значимо вдвойне. Нам уже известно, сколь многим он обязан Италии, сколь важным для расширения его мировоззренческих горизонтов было соприкосновение с итальянской культурой; как благодаря этому его мысль отлилась в строгую форму и обрела определенность. Но сила и интенсивности этого влияния соответствует и обратное воздействие самого Кузанца на духовный мир Кватроченто; даже если его результаты и не воплощаются сразу в завершенных формах, их нельзя недооценивать. Этот круг проблем раскрывается уже не в рамках представлений о философской «школе» Возрождения — скорее, мы должны опираться на идею «мира» Возрождения. Именно в этот «мир» повсеместно проникают мотивы философии Николая Кузанского, и их воздействие оказывается тем значительнее, что речь идет не о простом заимствовании отдельных мыслей и не о непосредственном усвоении частных результатов. Влияние Кузанца на современную ему итальянскую философию проявляется не в устойчивых мыслительных построениях, а прежде всего в тех тенденциях и импульсах, которые сообщил ей философ; не в жестких догматических положениях той или иной философской школы, а в новом *взгляде* на мир и в новых *целях*, на которые теперь ориентируется спекулятивная мысль и жизнь в целом.

Чтобы оценить значение и масштаб влияния концепции Николая Кузанского на итальянскую культуру, нам нужно обратиться не к философии и не к схолархам философских школ, а прежде всего к миру людей, далеких от профессиональной философии, и к выразителям их интеллектуальных интересов. Я. Буркхардт считает одной из характер-

ных черт Возрождения «рост числа всесторонне образованных людей» в XV в. Эти «всесторонние» или «многосторонние» люди больше уже не могли опираться в своем духовном образовании на современную им философию, которая в большей или меньшей степени была привязана к формам схоластического мышления и схоластической учености. Уже Петрарке приходилось решительно отстаивать собственный стиль жизни и свое представление об идеале образованного человека в борьбе с шаблонами философской учености⁴ — в пику ей он с гордостью признавал свою неученость. Его примеру следует и *Леонардо да Винчи* в своем стойком неприятии авторитета и традиции. Здесь и вырисовывается для него новая идея знания, которая непостижима без разработки необходимых методических предпосылок. Граница, разделяющая различные проявления духа, лежит у Леонардо в противопоставлении первооткрывателей подражателям («комментаторам»). Первые великие мыслители — «оригиналы», по выражению Леонардо — знали лишь один образец и пример для своих исследований — опыт, и поэтому они заслуживают названия изобретателей, в то время как их последователи покидают почву реальности, отходят от природы, чтобы потеряться в мире чисто понятийных определений (*discorsi*). В этом случае им может помочь лишь возвращение к «естественному» рассудку, с его способностью непредвзято смотреть на вещи. «*Le bone lettere son nate da un bono naturale, e perchè si dee più laudare la cagion che l'effetto, più lauderai un bon naturale sanza lettere che un bon letterato sanzo naturale*»⁵. Из всех мыслителей эпохи именно Николай Кузанский наиболее четко сформулировал и наиболее убедительно обосновал эту идею, в которой выражается общий дух и направленность исследований Леонардо. Идеал нового благочестия (*devotio moderna*), заимствованный им у «братьев общей жизни», он дополнил новым идеалом светского знания. Этот идеал воплощен и обоснован в одном из важнейших произведений Кузанца, которое уже в самом своем названии содержит указание на эту основополагающую мысль; трем диалогам *De sapientia* («О мудрости»), *De mente* («Об уме») и *De staticis experimentis* («Об опытах с весами») Николай Кузанский предпослал заголовков *Idiota* (Простец), ибо во всех трех именно профан, неученый выступает наставником как ученого риторика, так и философа. Он ставит перед ними принципиальные вопросы, в определенном смысле предвосхищающие и ответы на них. В начале диалога простец встречает на римском форуме оратора, в беседе с которым указывает, что подлинную пищу человеческий дух находит не в чужих писаниях и что истинная мудрость не полагается на чей-либо авторитет: «Ты считаешь себя мудрым, не будучи таковым, и превозносишься этой мудростью; я же осознаю себя незнающим и именно поэтому я, может быть, более сведущ, чем ты». Ведь мудрость не нуждается в атрибутах учености — она говорит языком улицы. Лишь в шуме и суете рынка, в повседневных заботах может услышать ее голос тот, кто умеет слушать. В общении покупателя с продавцом, во взвешивании товара, в денежных расчетах предстает она перед нами непосредственно: ведь все это

находит свое основание в фундаментальных человеческих способностях — умении измерять, взвешивать и считать. В них берет свое начало вся деятельность разума и в них же проявляются исключительные характеристики духа; достаточно углубиться в них, в их простейшие и привычные проявления, чтобы постичь сущность и тайну нашей духовной природы⁶. Эти принципиальные идеи позволяют нам понять то влияние, которое оказал Кузанец на гениальных «дилетантов». После проницательных исследований Дюгема, открывших истоки леонардовой мысли, мы можем судить, насколько тесными были предметные связи между Николаем Кузанским и Леонардо. Дюгем детально показал, что значительное число проблем Леонардо воспринял непосредственно от Кузанца, и при этом именно на той стадии разработанности, на которой их оставил Кузанец⁷. Таким образом, перед нами открывается более глубокая основа этой исторической преемственности: если Леонардо обращался к Николаю Кузанскому и в некоторых случаях прямо унаследовал его идеи, то это было обусловлено тем, что он ощущал единство с применяемым Кузанцем *методом мышления*. Николай Кузанский для Леонардо — не столько представитель определенной философской системы, сколько провозвестник нового стиля и направления исследований. Отсюда становится понятным, как возникшая на этой основе связь вырастает за пределы чисто индивидуального события. Кузанец представляет в данном случае то *духовное сообщество*, к которому принадлежит и Леонардо, тот круг единомышленников, который выражал в Италии XV века третью — наряду с клонящейся к упадку схоластической и восходящей гуманистической образованностью — специфическую и современную форму знания и *воли к познанию*. Для нее нет необходимости ни в научном постижении и выражении устойчивого смысла религиозной веры, ни в возвращении к великой античной традиции с целью возрождения человечества: все здесь привязано к конкретным художественно-технологическим задачам, требующим для себя и определенной «теории». Из самого этого творчески-художественного освоения мира вырастает необходимость его более глубокого осмысления, и эта задача не может быть решена без восхождения к предельным основаниям знания, и в первую очередь — знания математического. Наряду с Леонардо да Винчи наиболее ярко эту новую проблематику и новый образ духовной жизни воплотил в себе Леон Баттиста Альберти. Он тоже связан с Кузанцем не только личными отношениями — в своих теоретических работах Альберти ссылается на математико-философские построения Кузанца, преимущественно на его методические изыскания в проблематике квадратуры круга⁸. На этом частном примере становится очевидным, насколько созвучны Николаю Кузанскому представители уже упомянутого нами духовного сообщества в своих наиболее значимых идеях⁹. Трактат «Об ученом незнании» исходит из определения всякого познания как *измерения*, и, в соответствии с этим, выделяет понятие *пропорции* в качестве средства познания вообще, поскольку она являет собой условие возможности всякого измерения: «Comparativa est omnis inquisitio, medio proportionis

utens»¹⁰. Но пропорция есть не только логико-математическая, но и прежде всего — эстетическая категория. Так понятие меры становится посредником между естествоиспытателем и художником — творцом второй «природы». Пропорция, как говорит *Лука Пачоли*, друг Леонардо, является не только матерью знания, но и «родоначальницей и королевой искусств». В этом понятии сливаются воедино спекулятивно-философские, технико-математические и художественные тенденции эпохи, и именно благодаря такому синтезу *проблема формы* становится в центр основных вопросов культуры Возрождения.

Таким образом, мы вновь прослеживаем здесь тот своеобразный процесс «секуляризации», в который с начала эпохи Возрождения вовлекались религиозные установки средневекового мышления. Ведь даже новые понятия «природы» и «природной истины», которые формируются в это время, восходят к традиционным мотивам средневекового сознания. Обращение к природе — если принимать не модернистско-эстетический или современный, научный, а религиозный смысл этого слова, — с несомненностью обнаруживается уже в том великом повороте христианского *благочестия*, который происходит в средневековой мистике. Эту ее черту совершенно правильно выделил Тоде в своей книге о Франциске Ассизском. В лице святого Франциска пробуждается новый христианский идеал любви, который решительно преодолевает догматически-застывшее разделение «природы» и «духа». Когда мистическое чувство обращается к целокупности бытия, чтобы слиться с ним, в этом универсальном слиянии исчезают все границы обособленности и единичности. Любовь обращается уже не только к Богу как к истоку и трансцендентному основанию бытия, и тем более не ограничивается она имманентной нравственной связью человека с человеком. Она переносится на все сотворенное вообще — на животных и на растения, на солнце и месяц, на все стихии и природные силы. Для нее они больше не самостоятельные и обособленные «части» бытия: в едином пламени любви сплавлены они с человеком и Богом в одно целое. Категория видовой и индивидуальной предметности, которая расчленяет жизнь природы на строго определенные виды и представляет их в определенной градации, не может устоять перед мистической категорией братства: как рыбы и птицы, деревья и цветы, так ветер и вода становятся для Франциска Ассизского «братьями и сестрами» человека. В этой форме францисканской мистики средневековый дух начинает свой великий труд искупления природы и очищения ее от следов греха и чувственности. Но в ней еще отсутствует та форма знания, которая была бы соразмерной этому виду любви и могла бы соответствовать ее критериям. Мы знаем, как подходит к подобному знанию Николай Кузанский — как он, сам опираясь на мистический принцип, одновременно ищет и добивается *спекулятивного* обоснования природы. К этому, конечно, должен был вести другой путь; идя по нему, мистик должен был обратиться за помощью к логике. Но уже не старая схоластическая логика — логика «аристотелевской секты», как ее называет Кузанец, — должна была служить осно-

ванием нового подхода. Ведь сторонник идеи *coincidentia oppositorum* («совпадения противоположностей») отвергал самые ее принципы¹¹. Ее место, место формальной силлогистики, занимает у него *логика математики*. Именно она должна дать те средства, которые позволили бы подняться из сферы мистического чувства в мир интеллектуального созерцания. И только здесь божественная любовь мистика достигает своего завершения и подлинной цели: ведь для Николая Кузанского нет истинной любви вне акта *познания*, на котором она строится¹². Перед нами замечательный, неповторимый в истории философии пример, когда стремление к математической *строгости* не является ни целью самой по себе, ни способом познания природы, но решает задачу углубления и обоснования *богопознания*. Все мудрецы и все божественнейшие и святейшие учителя — говорится в трактате «Об ученом незнании» — согласны были в том, что все видимое есть отражение невидимого, которое мы созерцаем лишь как в зеркале и как загадку. Однако даже если духовная реальность сама по себе нам недоступна и если она постижима для нас лишь аллегорически, посредством символа, то, по крайней мере, следует стремиться к тому, чтобы сам символ не содержал в себе ничего сомнительного или неясного, поскольку путь к неведомому лежит через надежное и достоверное¹³. Это было действительно исторической новацией — требовать от символов, в которых постигается божественное, не только полноты и силы чувственного выражения, но, прежде всего, интеллектуальной определенности и надежности. Характер отношений между миром и Богом, конечным и бесконечным претерпевает в связи с этим глубокую трансформацию. Для мистического умонастроения буквально любая точка бытия может представлять собой элемент этой взаимосвязи, в каждой отдельной точке обнаруживается «след Божий», в ней, как в своем единичном отражении, сам Бог доступен созерцанию. Кузанец также повторяет эту мысль, но она включена у него в новый универсальный контекст¹⁴. Для него природа — не только ответ божественного бытия и божественной мощи, но и книга, написанная божественной рукой¹⁵. В этом рассуждении Кузанец все еще твердо стоит на религиозной почве, но, говоря словами Шеллинга, здесь совершается прорыв в свободное открытое пространство объективной науки. Ведь смысл книги природы может быть усвоен не в исключительно субъективном чувстве и мистическом предчувствии — он должен быть исследован, разгадан слово за словом, буква за буквой. Мир не должен более предстать только как божественный иероглиф, как священный знак — самый этот знак требует истолкования, систематической интерпретации. И в соответствии с приемлемым для нас толкованием мы приходим или к новой метафизике, или к точной науке о природе. По первому пути пошла натурфилософия Возрождения. Она опирается на основополагающую идею природы как «божественной книги», в то же время допуская различные вариации этой идеи. Кампанелла строит на ней целую теорию познания и всю метафизику: «познавать» значит для него не что иное, как читать божественные письма в природе («*intelligere*»

как «*intus legere*»). «Мир есть изваяние, живой храм и кодекс Бога, в который Бог вписал и в котором запечатлел предметы бесконечно значимые, обретающиеся в Его духе. Блажен тот, кто читает эту книгу и по ней учится свойствам вещей, а не измышляет их по собственному усмотрению или чужому мнению»¹⁶. В этом, самом по себе не новом образе, корни которого восходят к средневековой философии от Августина до Фомы Аквинского, выражается, однако, специфически новое чувство природы. Характерно, что цитируемый нами фрагмент взят из заключения книги под названием «Об ощущении вещей и магии». Та связь, которой внутренне удерживается природа и которая соединяет природу с человеком, понимается здесь исключительно как связь магико-мистическая: человек может познать природу не иначе, как непосредственно слившись с ней. Границы его чувства жизни, в которых реализовано его *сопереживание* природе, совпадают с пределами его знания о ней. Противоположная этой форма истолкования природы проявляется в том взгляде на нее, который, возникнув у Николая Кузанского, ведет через Леонардо да Винчи к Галилею и Кеплеру. Эта точка зрения не удовлетворяется чувственно-образным проникновением в смысл знаков, в которых мы прозреваем духовную структуру универсума, но требует от самих знаков, чтобы они представляли *систему*, целостно-организованную взаимосвязь. «Смысл» природы должен быть не только мистически прочувствован — он должен быть понят как логический смысл. Эта задача может быть решена только средствами математики — она одна соизмеряет своеволие и зыбкость человеческих представлений с масштабами необходимости и однозначности. Так, именно математика становится для Леонардо критерием отличия софистики от науки. Тот, кто пренебрегает ее высшей доверенностью, приводит свой дух в замешательство: хватаясь за отдельные слова, он обрекает себя на неопределенность и многозначность, присущие отдельно взятому слову, и тонет в безграничных словопрениях¹⁷. Одна математика кладет предел этой путанице, определяя точные значения слов и подчиняя свои положения определенным правилам — ведь она представляет собой не простой агрегат слов, а строгую синтаксическую структуру, включающую в себя отдельные идеи и связанные предложения. Галилей последовательно идет по этому пути — для него даже простое чувственное восприятие, с какой бы интенсивностью и убедительностью оно нам ни представлялось, есть просто «имя», само по себе ничего не говорящее и не имеющее определенно-объективного значения¹⁸. Последнее проявляется лишь тогда, когда человеческий дух соотносит содержание восприятия с теми первоначальными формами познания, прайобразы которых он в себе заключает. Только благодаря такому соответствию и внутренней связи доступно нам прочтение и понимание книги природы. Таким образом, отталкиваясь от идеи Николая Кузанского о «незыблемости сотворенности» (*incorruptibilis certitudo*), которая, среди всех символов, создаваемых и используемых человеческим духом, присуща лишь языку математики, мы приходим в непрерывной исторической последователь-

ности к тем знаменитым методическим принципам, в которых Галилей определил специфику и цель своих исследований. И процесс секуляризации находит свое завершенное выражение в той точке исторического движения, когда в дальнейшем откровение «книги природы» противопоставляется библейскому откровению. Они не могут быть принципиально противоположными друг другу, поскольку оба выражают в различных формах один и тот же духовный смысл — ведь в них манифестировано единство божественного творца природы. Если же нам кажется, что подобное противоречие все же существует, оно может быть преодолено только в том случае, если мы предпочтем откровение, явленное в созданной вещи, откровению, явленному в слове: слово преходяще и традиционно, в то время как произведение есть нечто наличное и устойчивое, непосредственно предстоящее нам как объект истолкования¹⁹.

В этом развитии понятия природы, в его непрерывной эмансипации от религиозно-теологических предпосылок, в плену которых оно пребывало ранее, выявляются две ведущие исторические тенденции, повсюду решительно вторгающиеся в духовную жизнь Возрождения и постепенно направляющие ее в новое русло. Новая фундаментальная духовная форма этой эпохи повсеместно определяется и новыми возможностями выражения, которые открываются как в сфере *языка*, так и техники. Хотя Николай Кузанский в своем «Простеце» ясно и определенно выражает идеал нового светского знания, этому знанию недостает прежде всего соразмерной, адекватной ему формы выражения. «Простец» хочет уличить в незнании риторика и философа, он отвергает основные предпосылки как схоластического, так и гуманистического понимания знания — но сам же при этом прибегает к языку школьной латыни. Мы уже отмечали (с. 23), насколько у самого Кузанца привязанность к языку и к терминологии средневековья ограничивала свободное движение его оригинальных посылок. Но люди, которые в рассматриваемую нами эпоху перенимали и развивали его идеи в Италии, были свободны от этой ограниченности. Они — математики, конструкторы, художники — вместе с содержанием традиционной мысли отвергают и ее форму. Они желают быть изобретателями, а не комментаторами: это значит, что, мысля самостоятельно, они и говорить хотят на своем собственном языке. «Если я не могу цитировать древних авторов, подобно им, — возражает Леонардо схоластикам и гуманистам своего времени, — то я сошлюсь, тем не менее, на нечто более величественное и достойное, взывая к опыту, учителю их учителей. Напыщенные и высокомерные, они облачаются в одеяния, сотканые не их собственными руками, а трудом других, и при этом не желают снизойти до признания значимости моего труда. Но, презирая меня, творящего своими силами, насколько же более достойны порицания они сами, чуждые творчества, начетчики и имитаторы чужих произведений. Они возразят мне, что, будучи человеком необразованным²⁰, я не могу достаточно правильно выразить смысл того, чем я занимаюсь. Но разве они не знают, что мое ремесло осваивается ско-

рее опытом, нежели с помощью заимствованных со стороны слов? Подобно тому как опыт был наставником всех, кто умел хорошо выражать свои мысли, так и я беру его себе в учителя и буду ссылаться на него во всех случаях»²¹. Но даже это обращение к опыту не могло бы быть плодотворным и привести к действительному освобождению от пут схоластики, если бы оно не создало для себя новое *орудие* исследования. *Ольшки* в своей «Истории новоевропейской научной литературы» превосходно показал, насколько эти две задачи были тесно переплетены между собой и в силу этого требовали только совместного разрешения. Упразднение средневековой латыни, постепенное вычлениение и становление «*volgare*» как самостоятельной научной формы выражения были необходимыми предпосылками свободного развития научной мысли и ее методологических основополагающих идеалов. В этом случае вновь подтверждается глубокая истинность принципиальной идеи Гумбольдта, согласно которой язык не просто следует за мыслью, но сам является одним из существенных моментов мыслительности. Тогда и отличие схолистической латыни от складывающегося в это время итальянского языка оказывается не простой «разностью звучания и написания» — скорее, в этом будет выражаться и «разность мировоззрения». И здесь функции языка не сводятся к тому, чтобы быть сосудом, в который вливается новое мировоззрение — он сам становится силой, порождающей из себя это мирозерцание и способствующей его становлению в присущих ему формах и образах.

В том же направлении, что и языковое творчество, движется и техническая мысль Ренессанса²². На первый взгляд может показаться достаточно неожиданным, что пример Николая Кузанского был определяющим и в этой сфере. В его философии технический дух, дух «изобретателей», обретает совершенно новое значение и занимает совершенно особое место. Когда Кузанец выдвигает и защищает свою основную идею знания, утверждая, что всякое знание является раскрытием и истолкованием того смысла, который уже изначально заключен в самой сущности духа, он ссылается при этом не только на основные понятия логики, математики и математического естествознания, но и на элементы технического знания и технического творчества. Так же как дух выводит из содержащейся в нем точки как из некоторого принципа все пространство, из простого «теперь» — время, а из единицы числовой ряд, так и любому *воздействию* духа на природу должен предшествовать идеальный «проект». Все искусства и умения коренятся в таком проекте. Тогда все технические изобретения, лира Орфея и астролябия Птолемея, наряду с предикаментами логики, понятиями геометрии и арифметики, музыки и астрономии, могут служить свидетельствами самодеятельности и вечности духа²³. Тот факт, что дух, утверждая свою творческую природу, не остается в себе самом, что он, обращаясь к чувственной материи, творчески преобразует и оформляет ее, еще не означает отпадения духа от собственной интеллектуальной природы и сущности. В этом случае сохраняет свою значимость тезис о том, что путь вверх и путь вниз — один и тот же:

интеллект для того только и нисходит к миру чувственному, чтобы возвести его на свою высоту. Воздействие разума на внешне противоположный ему материальный мир также является условием познания и реализации его собственной формы, возможности претворения ее из потенциального бытия в актуальное²⁴. Тогда нам становится понятным, как именно *идеализм* Николая Кузанского рождал мощный «реалистический» импульс, как реставратор платоновской концепции «припоминания» мог стать основоположником современной ему опытной науки, вдохновителем великих «эмпиристов». Ведь и для них не существует противоположности между «априоризмом» и «эмпиризмом», поскольку то, что они ищут в опыте, и является самой необходимостью и самим разумом. Если Леонардо да Винчи обращается к опыту, то только для того, чтобы в нем самом обнаружить вечные и неизблемые закономерности разума. Для него собственным предметом исследования является не столько сам опыт, сколько разумные основания опыта, его «*ragioni*», которые находятся в нем в скрытой форме и лишь частично проявляют себя. Леонардо высказывается в том духе, что природа полна подобными «основаниями разума», еще ни разу не явленными в опыте: «la natura è piena d'infinite ragioni che non furono mai in isperienza» («природа исполнена бесконечным множеством разумных принципов, еще не нашедших своего проявления в опыте»)²⁵. И Галилей идет тем же путем — насколько он представляет себя поборником прав опыта, настолько же подчеркивает, что человеческий дух способен черпать подлинное и *необходимое* знание только из своих собственных оснований (*da per se*). На примере подобного умонастроения ведущих мыслителей эпохи становится понятным, почему новая наука о природе, разрывая пути схоластики, не противостояла все же традициям античной философии и попыткам ее возрождения, а, наоборот, стремилась еще прочней укрепить свою связь с ними.

2

Последнее наблюдение выводит нас далеко за границы той эпохи, к которой принадлежало учение Николая Кузанского и в пределах которой ощущалось его непосредственное влияние. Если же мы оглянемся назад, то прежде всего возникает вопрос — какое значение имела эта концепция для дальнейшего развития и трансформирования собственно «философских» проблем Кватроченто? Но, как уже отмечалось, исторических свидетельств об этом у нас нет. Как *математик* Николай Кузанский сразу же собрал вокруг себя преданных учеников. К ним принадлежали не только немцы *Поёрбах* и *Региомонтан*, но и большое число итальянских математиков: ведь в современной ему Италии не было действительно крупных фигур в области математики, не было мыслителя, который мог бы сравниться с ним по глубине и оригинальности *поставленных им проблем*. «Гениальный ум, отмеченный печатью изобретателя, — таким был только он один, Кузанец, — под-

черкивает *М. Кантор* в своем очерке истории математики XV в., — но, возможно, к недостаткам его открытий относится то, что он не был исключительно человеком науки, прежде всего математики»²⁶. Философия того времени, как бы она ни была укоренена в прошлом, напротив, изобиловала собственными оригинальными подходами. Благодаря прогрессирующей критике текстов и переводам первоисточников ей постепенно открывались «подлинные» Аристотель и Платон. При этом в глазах людей того времени и Аристотель, и Платон являются не только историческими фигурами: платоновское учение о любви, его теория идей и вновь восстановленное учение Аристотеля о душе вторгаются в мышление эпохи и непосредственно воздействуют на умы людей. Везде господствует живое начало — движение, непрерывно выходящее за пределы всякой достигнутой границы и всякой жесткой систематики. Учение Николая Кузанского также вовлекается в этот процесс. Если, однако, его влияние является очевидным и в этих кругах — а это становится ясным при ближайшем рассмотрении, — то оно определяется эффектом воздействия не всей его системы в целом, а только некоторых из ее фундаментальных мотивов и проблем. Эти проблемы воспринимаются, эти мотивы повторяются с новой силой, но только в той мере, в какой они могут быть включены в универсум новых задач философии, выступивших на повестку дня. И даже это происходит с трудом и требует больших усилий. Все эти трудности станут нам понятны, если мы представим себе то внутреннее преобразование, которое претерпевает дух Возрождения с середины XV в. до его конца. Время всего лишь одной человеческой жизни отделяет главные философские произведения Кузанца от творчества *Фичино* и *Пико della Мирандолы* — стоит, однако, сравнить их между собой, как мы тотчас почувствуем ту перемену, которая совершилась не только в постановке отдельных проблем, но и в самом умонастроении, в их духовном строе. Мы обнаружим, насколько ошибочным является представление о разрыве Возрождения со «средневековьем» как о некотором процессе прямолинейного и поступательного движения. Нет никаких свидетельств, которые говорили бы о подобного рода спокойном и равномерном становлении, о естественном росте. Борьба различных сил, обнаруживающаяся в этом процессе, приводит лишь к зыбкому, неустойчивому равновесию. Сама система Николая Кузанского выражала достижение такого равновесия в великом противостоянии религиозного и философского понимания истины, веры и разума, религиозного мировоззрения и светского образования. Религиозный оптимизм Кузанца, основанный на дерзновенной идее охвата всего мира как целого, вбирающий в себя и пытающийся примирить человека и космос, природу и историю, сам строился на недооценке мощи тех сил, которые должны быть соединены и укрощены в его картине мира. Это трагическое заблуждение выявляется не столько в философии Кузанца, сколько в его политической и церковной практике. Его общественная деятельность открывается борьбой с абсолютной властью папства, которой он в книге «*De concordantia catholica*» («О согласии

католиков») противопоставляет концепцию суверенитета всеобщей церкви. Поскольку этот суверенитет воплощается в соборах, он стоит выше и епископата, и папства. Папство представляет единство католической церкви, оно — образ единой церкви, так же, как и сама церковь есть образ Христа. Но подобно тому, как прообраз превосходит любое свое отображение; как Христос стоит выше церкви, так и церковь стоит выше папы²⁷. Это теоретическое заключение Кузанца терпит провал уже во время прений на Базельском соборе: именно здесь философ, преследуя цель сохранения идеала единой церкви и во избежание церковной схизмы и распада церкви, вынужден был перейти во вражеский лагерь. Он переходит в ряды папской партии, с которой в дальнейшем останется тесно связанным, став одним из ее прочнейших столпов. И вся его дальнейшая жизнь, его политическая и интеллектуальная деятельность уже вращаются в этом круге церковной иерархии. Во имя нее ведет он ожесточенную борьбу с растущими притязаниями светских кругов — иногда с риском для своей свободы и жизни²⁸. На его собственном примере можно убедиться в том, что в самой его жизни, в непосредственной действительности разошлись друг с другом два противоборствующих начала, которые он пытался связать в своем *мышлении* и привести в систематическое единство и гармонию. И если среди всех разочарований Николай Кузанский все еще оставался великим оптимистом и миротворцем, если он все еще верил в возможность и необходимость «совпадения» противоположностей, то дальнейший ход истории должен был все больше и больше развеивать эти надежды. Историческое развитие показало, что новые силы, которые все яснее осознавали свои собственные интересы, не желали знать никаких ограничений и препятствий на своем пути, и что каждая из этих сил претендовала на полную самостоятельность. По отношению к их притязаниям у философии оставалось два выбора. Она могла пойти им навстречу, камень за камнем разбирая фундамент старого мышления, заложенный схоластикой; или же она должна была попытаться реставрировать это старое здание теми средствами, которые давало ей в руки классически-гуманистическое образование. Философия Кватроченто разрывается между двумя этими тенденциями, но постепенно все большее влияние и силу приобретает в ней попятное движение, попытка «реставрации» схоластических форм мышления. Оно достигает своей высшей точки в последние десятилетия XV в., во время господства во Флоренции Платоновской Академии: философия превращается в заградительный барьер от вторгающихся со всех сторон мирских начал. Но она не может выполнять эту функцию без ущерба для тех принципов самостоятельного, специфического метода познания, которые были сформулированы Николаем Кузанским — без все большего превращения философии в «теологию». Не случайно *Марсилио Фичино* дает своему главному произведению название «Платоновская теология», что *Пико делла Мирандола* начинает свою философскую и литературную деятельность с «Гептапла» («*Heptaplus*») — аллегорического комментария к концепции творения

моисеевых книг. Если великие идеалистические системы Нового времени видят в платонизме основу *научной* философии, а для такого мыслителя, как Лейбниц, платонизм включает в себе требование «*perennis quaedam philosophia*» («некоей вечной философии»), то флорентийский платонизм настаивает на идее «*pia quaedam philosophia*» — «благочестивой философии»²⁹. При этом и вера должна быть восстановлена в форме средневековой церковной религиозности, — как «*fides implicita*» («внутренняя вера»). Как признавался Фичино в одном из своих писем: «Я предпочитаю по-божески верить, нежели по-человечески знать» («*malo divine credere, quam humane scire*»)³⁰. В этой заостренной формуле ощущается вновь возникшее напряжение между верой и знанием. Когда Николай Кузанский определял специфику этого противоречия принципом ученого незнания, «*docta ignorantia*», он, опираясь на этот принцип, вполне допускал для себя возможность преодоления противоречия на пути философского, *спекулятивного* мышления. Фичино и Мирандола тоже пытаются встать на путь философского умознания, но для них исходным пунктом и конечной целью его оказывается не знание как таковое, но лишь откровение, истолкованное отчасти мифологически, отчасти исторически.

Мы получили бы чрезвычайно одностороннее представление о мироощущении Флорентийского кружка, если бы стали судить о нем преимущественно по гимнам Лоренцо Великолепного или по его *Canti carnascialeschi* («Карнавальные песни»). При том, что культ искусства и красоты переходит здесь в культ всего мирского и чувственного, что сильно и непосредственно сказывается в них чистая радость «посюстороннего» бытия, тем не менее изначально в эти переживания вплетены и иные мотивы. Еще до того, как прозвучали первые проповеди Савонаролы, задолго до вступления его на арену истории, на Флорентийский кружок уже упала его тень. То, что Флорентийская Академия в лице ее ведущих умов в конце концов склонилась перед Савонаролой, что она почти без сопротивления уступила ему, — все это станет понятным, если учесть черты аскетизма, которые с самого начала проступали в ее мировоззрении. Они обнаруживаются и в жизни Фичино, все больше и больше определяя его духовный облик и его нравственные позиции. Сам Фичино рассказывает о том, что застигнутый тяжелым недугом на сорок четвертом году жизни, он безуспешно искал утешения в философии и в чтении мирских книг. Исцеление же пришло к нему только тогда, когда он дал зарок деве Марии и просил ее ниспослать ему знамение выздоровления. Для него сама болезнь стала божественным знаком того, что одной философии для подлинного спасения души недостаточно; он бросает в огонь свой комментарий к Лукрецию, чтобы избежать обвинения в распространении языческих заблуждений, и решает поставить всю свою философскую и литературную деятельность исключительно на службу религии, делу утверждения и распространения веры³¹. На светлый, блистательный облик Пико делла Мирандолы, который казался его современникам истинным «Фениксом духа», также падают все более глубокие и темные тени. После многообещающего периода подъема, испол-

ненного почти безграничной веры в силу человеческого интеллекта, в гуманистические идеалы жизни и образования, в его творчестве также возрастают элементы аскетизма. Акцентирование мирозерцания и пренебрежения к реальной жизни особенно сильно и отчетливо выражено в переписке Пико делла Мирандола³². Ни за одну человеческую душу не боролся Савонарола с большим упорством, страстью и фанатизмом, чем за душу Мирандолы, и в этой борьбе победа в конце концов осталась за ним. Незадолго до своей смерти Пико, уступая настойчивым увещаниям Савонаролы, решил уйти в монастырь Сан Марко. Так и его жизнь завершилась отречением — отмеченным печалью разочарования возвращением не только к религиозной догме, но и к таинствам церкви и средневековым формам христианской жизни.

И все же мы закрыли бы себе путь к пониманию того сильного и непосредственного воздействия, которое оказала Флорентийская Академия на всех великих флорентийцев — ведь в поле ее влияния попадал временами даже скептически-сдержанный ум Маккиавелли — если бы увидели во всем исключительно попятное движение духа. При всем влиянии религиозно-теологических установок на весь строй и все развитие философского мышления следует учесть, что сам религиозный дух уже вступил в это время в свою новую фазу. Мыслительная работа первой половины XV в., из которой выросло новое, «современное» понятие самой религии, не пропала даром. И хотя нелегко для нас отчетливо выявить и проследить в частности те нити, которые связывают Платоновскую Академию с этой традицией, тем не менее их общая, опосредствованная связь вырисовывается повсеместно. Учение Фичино привязано к концепции Николая Кузанского не только принципиально значимыми для постановки и решения *проблем познания* определениями — в основоположениях метафизики и религиозной философии эта зависимость проявляется даже более отчетливо, чем в логической проблематике. Установленное спекулятивной мыслью Кузанца новое отношение между *Богом и миром*, придающее, в свою очередь, исключительное своеобразие его умозрительным построениям, остается в силе у Фичино, несмотря на все противоречащие этой идее теоретические установки. Оно даже усилено у Фичино новым мотивом, относительно малозначимым для самого Кузанца. Если последний в своем религиозном «оправдании» мира опирается преимущественно на математические и космологические аргументы, то Флорентийская Академия вновь и вновь возвращается к переживанию чуда красоты, чуда художественной формы и образа. На этом строится и ее теодицея. Именно красота универсума указывает на его божественное происхождение, является высшим и последним свидетельством его духовной ценности. Она проявляется как нечто объективное: как мера и форма, как соразмерность и гармония в самих вещах, но именно это объективное содержание человеческий дух определяет как нечто, принадлежащее ему самому, исходящее из *его собственной* сущности. Если даже посредственный и необразованный разум отличает прекрасное от безобразного, избегает бесформенного и стремится к оформленному,

то это свидетельствует о том, что он несет в себе определенный канон красоты независимо от любого опыта и научения. «Всякий разум восхваляет круглую форму, когда она встречается ему в первый раз в вещах, и сам не знает, почему он это делает. Так же и мы восхищаемся в зданиях соразмерностью стен, упорядоченностью кладки, формой окон и дверей, в человеческом теле — пропорцией членов, а в мелодии созвучием тонов. Если человеческий дух всякий раз одобряет все это и, сам не зная почему, вынужден это делать, то причиной такого суждения может быть естественное и необходимо присущее человеку инстинктивное начало... Итак, основания этих суждений врождены нашему духу»³³. Гармония оказывается той печатью, которой Бог запечатлел свое творение, которой Он облагородил его и с помощью которой Он связал его с человеком необходимой внутренней связью. Человеческий дух, обладая своим знанием о красоте в соответствии с той мерой, которую он обнаруживает в себе, становится посредником между Богом и миром и лишь благодаря этому приводит их к подлинному единству. В этом утверждении мы снова встречаемся с идеей микрокосма в том характерном выражении, которое придал ей Кузанец. Человек, согласно его представлениям, выступает как связующее начало мира — и не только потому, что он соединяет в себе все стихии космоса, но скорее потому, что в нем в каком-то смысле свершаются религиозные судьбы мироздания. Поскольку человек является во Вселенной сущностным воплощением всех ее сил, то сам он не может быть возведен к божественному началу без вознесения в нем всего универсума. Искупление человека не означает, таким образом, отчуждения его от мира, который в этом случае оставался бы в должном как просто низшая, чувственная сфера бытия — отныне искупление простирается на *целостность* всего сущего. Эти мысли подхватываются Флорентийской Академией и становятся важнейшим действенным мотивом религиозной философии Фичино. У него душа становится духовным «посредником» мира, «третьим царством» между умопостигаемой и чувственной сферами. Она выше времени, поскольку содержит время в себе, но она же и ниже тех вещей, которые со временем не связаны; она подвижна и неподвижна, проста и многообразна³⁴. Она содержит в себе высшее начало — но так, что сама не покидает низшего; она никогда не устремлена в *одном* направлении, но, постигнутая в одном движении, сохраняет возможность поворота и возвращения. Таким образом душа охватывает собой Вселенную не только статически, но скорее динамически: она не складывается из отдельных частей, составляющих макрокосм, но по своей интенции *направлена* на все его части, не исчерпывая себя и не сосредоточиваясь исключительно на какой-либо одной из них³⁵. Эта направленность исходит не извне, а из самой души. Исход души в чувственный мир не определяется всемогущим фатумом, как простым влечением природных сил, так же как и ее вхождение в мир сверхчувственный не является результатом действия божественной благодати, которую она должна была бы просто пассивно воспринимать. В этом пункте своих рассуждений Фичино

расходится с Августином, который почти во всем остальном был для него, как и для Петрарки, высшим религиозным авторитетом. И это расхождение снова указывает на влияние Кузанца. Именно Николай Кузанский, следуя своей основной установке, определившей характер всей его философской концепции, должен быть стать оппонентом августиновско-паулинистской догмы о предопределении. Насколько мало стремился он оспаривать или ограничивать действенность благодати, настолько же глубоко был убежден в том, что подлинный религиозный порыв исходит не извне, а из глубин самой души — ведь сущностью души как таковой является способность к самодвижению и самоопределению. «Никто не видит Тебя, — говорит в трактате «De visione Dei» («О видении Бога») душа, обращаясь к Богу, — в ком уже не было бы Тебя; никто не постигает Тебя без того, чтобы Ты сам открылся ему. Но как могу я вместить Тебя, как может мое слово дойти до Тебя, Который есть сама неприступность? Как должен я испрашивать Тебя для меня? Ведь что может быть абсурднее того, что Ты одаришь меня Собой — Ты, суший во всем. И как мог бы Ты одарить меня Собой, не одарив меня одновременно и небом, и землей, и всем, что есть в них?» Ответ, полученный душой от Бога, разрешает все ее сомнения: «Будь сама собой, тогда и я буду с тобой». В свободной воле человека заложена возможность хотеть быть самим собой и не хотеть, и только когда он самостоятельно решается выбрать первое, Бог приходит к нему. Выбор, последнее решение остается за самим человеком³⁶. Этого взгляда твердо придерживается Фичино в работе «De christiana religione» («О христианской религии»)³⁷. В этом произведении обнаруживается такой поворот мотива искупления, при котором и сама Вселенная, и весь чувственный мир представляются в религиозном смысле спасенными. Искупление человека не только одарило его самого новым бытием, но и придало тем самым новую форму универсуму. Это преобразование, эта реформация (*reformatio*) подобна новому духовному творению. Когда человек осознает свое богоподобие, когда он преодолевает недоверие к своей природе, исчезает и его недоверчивое отношение к миру. Своим вочеловечением Бог открыл нам и претворил в действительность ту истину, что в мире нет уже ничего бесформенного, ничего, что само по себе было бы достойно презрения³⁸. Он не смог бы приблизить к себе человека, не возвысив в нем и мир. И чем глубже постигает человек свою собственную природу, чем больше осознает он чистую духовность своего происхождения, тем большую ценность приобретает в его глазах мир. И наоборот, потрясение его веры могло бы снова отбросить в ничто, в сферу тленного и его самого, и весь космос в целом. Эта версия концепции спасения, как настаивает Фичино, не знает больше никаких иерархических ступеней или опосредствований. Как Бог связан с человеком без всяких посредников (*absque medio*), так же и мы должны осознавать, что наше благо заключается в непосредственной привязанности к Богу³⁹. Хотя эти идеи в большей степени отвечают духу *Реформации*, тем не менее они созвучны и лейтмотивам истинно *ренессансного* умонастроения, в русле которого они формировались.

Ибо самоутверждение человека становится в них одновременно и утверждением мира: идея «humanitas» придает новый смысл и содержание также и макрокосму. Только в этом контексте и возможно оценить всю глубину влияния, которое оказала Платоновская Академия во Флоренции на великих художников Возрождения. Высшее достижение религиозно-философского познания для Фичино — это изгнание из мира всего того, что кажется бесформенным, и представление всякого безобразного как причастного образу. Это познание не может останавливаться на чистом понятии — оно должно быть претворено в действие и в нем найти свое подтверждение. В этом случае вступает в свои права художник: требование, только поставленное спекулятивным разумом, реализуется им. Удостовериться в том, что чувственный мир *обладает* формой и образом, человек может, только сам непрерывно придавая ему форму. Вся красота чувственного мира в конечном счете берет свое начало не в самой себе — ее основания заключаются в ее способности быть неким средством реализации свободной творческой деятельности человека и служить инструментом ее самопознания. С этой точки зрения, однако, обнаруживается, что искусство не только не является чем-то внешним по отношению к религиозному опыту, но и само составляет момент последнего. Если рассматривать искупление как обновление *формы* человека и *формы* мира, как подлинную «*reformatio*»⁴⁰, то фокус духовной жизни оказывается в определенной мере смещенным к той точке, где «идея» воплощается в тело, где внечувственный образ, живущий в душе художника, нисходит в мир зримых форм и осуществляется в нем. Тогда и любое умозрение, которое останавливается на завершенном образе, вместо того чтобы погрузиться в сам основополагающий акт образотворчества, необходимо оказывается несостоятельным. «О, исследователь вещей, — говорит Леонардо, — не хвались знанием того, что являет тебе природа в ее привычном выражении, но радуйся познанию целей и пределов тех образов, которые рождаются в твоём духе»⁴¹. Для Леонардо искусство и наука представляют собой воплощение именно *такого* рода деятельности: наука творит вторую природу посредством разума, а искусство — с помощью способности воображения⁴². И разум, и способность воображения в этом случае уже не чужды друг другу — ведь они являются лишь различными формами проявления одной и той же *исключительной способности* человека к творчеству как таковому.

Обратившись снова к предистории этой идеи, мы подходим к тому важному моменту, где мысль Николая Кузанского совершает поворот к своему принципиальному мотиву «уподобления» человеческого духа Богу. Это уподобление не означает больше содержательно-предметного сходства между ними, поскольку последнее изначально исключается принципом «ученого незнания», положения о том, что «*finiti et infiniti nulla proportio*» («никак не соизмеримы *конечное и бесконечное*»). Так, Бог и человек не сходны между собой ни в их бытии, ни в их деятельности, поскольку в божественном творчестве создаются сами вещи, в то время как человеческий дух имеет дело только с их знака-

ми, с из символами. Именно их он видит перед собой, на них направлено его познание, их связывает он твердыми правилами. Если Бог творит реальность вещей, то человек конструирует порядок идей: Богу подобает «*vis entificativa*» («*сущностно-творческая способность*»), человеку же «*vis assimilativa*» («*уподобительная способность*»)⁴³. Если даже в соответствии с этим божественный и человеческий дух находятся как бы в разных измерениях, если они по форме своего существования и по характеру объектов их творчества несоизмеримы между собой, то между ними все же существует определенная связь в самом способе созидания этих объектов. Только в нем и заключается для них «*tertium comparationis*»* (действительное опосредствование). Такое соотнесение никак не может основываться на каком-либо сравнении, заимствованном нами из реальности вещей уже ставших — ведь речь идет не о статистическом, а о динамическом соотношении их. В этом случае нельзя искать и требовать какого-либо сущностного сходства субстанций, но только соответствия актов и операций. Действительно, какие бы субстанциональные сущности прообраза мы ни переносили на его отображение, последнее не перестает от этого быть мертвым воспроизведением своего оригинала; только тождество в форме *деятельности* придает ему начало *жизни*. Если мы отождествим Бога, как чистую творческую способность, с идеей «абсолютного искусства», то для него, если оно поставит перед собой задачу воплотить себя в каком-то образе, открываются два пути. Оно могло бы создать образ, который заключал бы в себе столько совершенства, сколько это вообще возможно для чего-либо сотворенного; в то же время, находясь на границе предельно возможного совершенства, именно по этой причине он не смог бы эти границы преодолеть. То же самое искусство могло бы создать сам по себе менее совершенный образ, но при этом наделить его способностью к дальнейшему самовозрастанию и ко все большему уподоблению своему образцу. Какой из этих примеров предпочтительней — можно не спрашивать: первый так же относился бы ко второму, как один созданный мастером портрет, сходный во всем со своим оригиналом, но застывший и глухой, — к другому, который, будучи менее похожим, обладал бы взамен даром самодвижения. Именно в этом смысле и является наш дух совершенным живым воплощением бесконечной творческой силы. Пусть даже в начале творения он далеко отстоит в своей актуальной форме от этого источника беспредельного творчества — в нем есть врожденная *способность*, благодаря которой он может становиться все более соразмерным этому творческому началу⁴⁴. Свидетельством совершенства человека как вида оказывается, следовательно, тот факт, что он не знает успокоения ни в какой достигнутой цели, но постоянно устремляется в своих притязаниях за ее пределы. Как чувственное созерцание не удовлетворяется и не ограничивается ничем зримым — ибо глаз не может насытиться зрением — так же и интеллек-

* Букв. «третье в сравнении», т. е. то общее двух сравниваемых объектов, которое служит основанием для сравнения. (Прим. ред.)

туальное созерцание не насыщается зрелищем истины. Возможно, именно здесь получило свое яснейшее *философское* выражение и глубочайшее обоснование фаустовское умонастроение Возрождения. Порыв в бесконечное, неспособность утвердиться ни в чем достигнутом и заданном не является больше грехом, гордыней духа, но скорее печатью его божественного предназначения и неуничтожаемости⁴⁵. Можно проследить шаг за шагом, как этот характерный мотив вторгается во все сферы духовной жизни Возрождения и какие изменения он при этом претерпевает. Он звучит в самой сердцевине леонардовой теории искусства⁴⁶, так же, как мы его слышим в философской доктрине бессмертия души у Фичино. Николай Кузанский различал тройственный смысл и тройственную направленность понятия бесконечного: Богу как абсолютно бесконечному началу, как простому максимуму, который сам по себе непостижим для человеческого интеллекта, противостоят две формы относительно-бесконечного — одна из них воплощается в мире, другая — в человеческом духе. В одной из них бесконечность абсолюта отображается и представляется таким образом, что универсум предстает пространственно неограниченным и развернутым в бесконечной протяженности; во второй это отношение бесконечности выражается в том движении духа, которое не признает «*plus ultra*» — пределов своих стремлений. Если космологический смысл этого различения становится актуальным значительно позднее, в натурфилософии XVI в., особенно у Джордано Бруно, то по своему спекулятивно-психологическому содержанию оно воспринимается и развивается во Флорентийской школе. Главный труд Фичино — «Платоновская теология» — полностью строится на нем. И хотя это произведение опирается на античные и средневековые образцы и воспроизводит аргументы в пользу бессмертия души, идущие от Платона и Плотина, неоплатоников и Августина, тем не менее вся сила доказательности и весь пафос исследования направлены в нем прежде всего на утверждение мысли о том, что дух не может иметь пределов во времени, поскольку все временные границы, разделение всего потока непрерывно становящегося бытия на определенные отрезки и периоды устанавливаются им самим. Это *знание* о времени, о его непрерывном движении, а также о тех константах измерения, которыми этот временной процесс как бы приостанавливается и с помощью мышления «утверждается», и есть та сила, что раз и навсегда поднимает наш дух над временем⁴⁷. К подобному же выводу мы приходим и относительно человеческой *воли* — она становится действительно *человеческой волей* только тогда, когда выходит за пределы всякого конечного целеполагания. Все природные сущности и формы жизни удовлетворяются определенным кругом своего бытия и стремятся к сохранению достигнутого состояния, человеку же всякое достижение кажется ничтожным, если есть возможность нового обретения. Для него не существует ни паузы для отдохновения, ни места, где успокоился бы его дух⁴⁸. Свой полный смысл эта идея обретает тогда, когда она переносится с индивидуальной природы человека на его видовую

природу, когда круг психологических наблюдений расширяется до историко-философского исследования. В стремлении соединить эти две сферы и состоит главная задача религиозной философии Марсилио Фичино. Подобно тому как у Кузанца вся совокупность людей приведена в единство во Христе и, соответственно, любой индивидуум есть «*unus Christus ex omnibus*» («единый Христос во всех»)⁴⁹, так и у Фичино идее Христа задается такое измерение, при котором она непосредственно претворяется в идею *humanitas* в антично-стоическом смысле⁵⁰. На этой основе становится возможной и философия истории: как бы тесно ни была привязана эта концепция к догматике христианства, она все больше и больше выходит за узкие рамки догматики, и это ей удается ровно настолько, насколько она оказывается способной представить понятие религии, опираясь не на одну исключительную форму веры, а на *совокупность* ее различных исторических форм. Однако это заключение наносит удар по той классической схематике христианской философии истории, которая была задана Августином в его сочинении «О граде Божием». Мысль Августина направлена исключительно к *цели* исторического движения человечества, в которой только и открывается смысл истории, а грехопадение и искупление рассматриваются как две крайние точки исторического процесса, задающие всем отдельным историческим событиям теологическое измерение. Наоборот, в новом взгляде на историю принципиальное значение приобретает именно само историческое событие в его временной развернутости. Так идея развития входит в круг религиозной проблематики, а разнообразие форм и ступеней богопочитания находит свое оправдание в единстве самой идеи Бога. Истинный дух христианства требует не искоренения противников веры, но их разумного убеждения, словесного наставления, а также и терпеливого приятия⁵¹. Божественное провидение не допускает того, чтобы какой-либо уголок Земли хоть на малейшее время остался чуждым той или иной разновидности богопочитания. Для него важнее всего само человеческое благочестие, нежели те обряды и ритуалы, в которых оно выражается; ему любезны и самые на первый взгляд примитивные и нелепые виды культа и формы исповедания, поскольку и в них находит свое проявление одна и та же, общая всем и неизбежно ограниченная *человеческая природа*⁵². И мы видим, как философская мысль Фичино, все еще тесно связанная с теологической идеей откровения, в самой сердцевине этой идеи подготавливает почву для ее диалектического преобразования. Ведь если *все* духовные ценности, открывающиеся в истории человечества, выводимы из единого для всех них начала откровения и укоренены в нем, то, в свою очередь, из этого следует, что искомое нами единство откровения следует искать в самом *универсуме* истории и в тотальности всех ее формообразований. На место абстрактной простоты, явленной в общеобязательности догматических *формул*, приходит уже конкретная всеобщность *формы* религиозного сознания, необходимо полагающая в качестве своего коррелята многообразие символов, в которых это сознание себя обнаруживает.

Примечания

¹ Vgl. Apol. doct. ignorantiae (fol. 75): «Jam dudum audiui per Italiam ex hoc semine per tuam sollicitam culturam studiosis ingeniis recepto magnum fructum effluxisse.» — «Уже давно я слышу по всей Италии, что благодаря твоим усердным страданиям из этого семени, воспринятого ревностными умами, вырос великий плод».

² В произведениях Пико делла Мирандолы имя Кузанца, кажется, совсем не встречается; у Фичино оно приводится единственный раз в письмах и, что характерно, в искаженной форме. В перечислении философских трудов, принадлежащих к кругу платоников, кроме апологии платоновского учения у Виссариона, Фичино упоминает *quaedam speculationes Nicolai Caisii Cardinalis* («некоторые умозрения кардинала Николая Каизия») /! (цит. по Epist. Lib. IX. Op. f. 899.) В то же время нет сомнения в том, что Фичино был знаком с работами Кузанца. Ср., напр. *Saitta G. La filosofia di M. Ficino*. Messina, 1923. P. 75 и данные ниже более подробные указания.

³ *Gentile Giov.* Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento. Firenze, 1923.

⁴ См. особенно его книгу: «De sui ipsius et aliorum ignorantia».

⁵ «Прекрасные искусства являются порождением доброй природы, а поскольку причину положено ставить выше следствия, то и более ценен природный дар, не затронутый ученостью, нежели ученость без природного дара» (*итал.*) — Il codice Atlantico di Leonardo da Vinci. Roma; Milano 1894, fol. 75.

⁶ Idiota (ad Oratorem): «Traxit te opinio auctoritatis, ut sis quasi equus, natura liber, sed arte capistro alligatus praesepti, ubi non aliud comedit, nisi quod illi ministratur. Pascitur enim intellectus tuus, auctoritati scribentium astrictus, pabulo alieno et non naturali. *Orator*: Si non in libris sapientum est sapientiae pabulum; ubi tunc est? *Idiota*. Non dico ibi non esse, sed dico naturale ibi non reperi. Qui enim primo se ad scribendum de sapientia contulerunt, non de librorum pabulo, qui nondum erant, incrementa receperunt, sed naturali alimento in virum perfectum perducebantur et ii caeteros, qui ex libris se putant profecisse, longe sapientia antecedunt... Scribit aliquis verbum illud, cui credis. Ego autem dico tibi, quod sapientia foris clamat in plateis et est clamor ejus, quomodo ipsa habitat in altissimis. *Orator*. Ut audio, cum sis Idiota, sapere te putas? *Idiota*. Haec est fortassis inter te et me differentia: tu te scientem putas, cum non sis, hinc superbis; ego vero Idiotam me esse cognosco, hinc humilior, in hoc forte doctior existo» etc. (Idiot. de sapientia lib. I, fol. 137). Простец (обращаясь к ритору): «Тебя увлекло за собой мнение авторитета, и ты подобен коню, по природе свободному, который с помощью узды крепко привязан к кормушке и не может есть ничего другого, кроме того, что ему подали. В самом деле, твой разум, связанный авторитетом пишущих, питается пищей других, но не естественной пищей». *Ритор*: «Если не в книгах мудрецов, то где же тогда содержится пища мудрости?» *Простец*: «Я не говорю, что в них ее нет, но говорю, что ее здесь не найти в естественном виде. Те, которые первыми стали писать о мудрости, возрастали не на пище, которая в книгах, — их тогда еще не было, — но, скорее, естественной пищей они побуждались к тому, чтобы стать совершенными людьми, и они далеко превосходят в мудрости тех, кто полагает, будто благодаря книгам преуспевают... Кто-то написал слова, и ты веришь. Но говорю тебе, мудрость кричит снаружи, на улицах, и это (только) крик ее, ибо сама она обитает в высочайших (местах)». *Ритор*: «Я вижу, хоть ты и простец, а считаешь себя мудрым». *Простец*: «Возможно, в этом различие между тобой и мной: ты считаешь себя знающим, хотя и не являешься таковым, поэтому ты заносчив. Я же признаю себя простецом, поэтому более смирен. В этом отношении я, вероятно, более ученый» («Простец о мудрости», кн. I, 2-4).

⁷ Etude sur Léonard de Vinci, ceux qu'il a lus et ceux qui l'ont lu, Seconde série, Paris 1909, 99 ff.

⁸ Более подробно см. *Mancini*. Vita di Leon Battista Alberti, 2. Aufl., Firenze, 1909; *Olschki*. Geschichte der neusprachlichen wissenschaftlichen Literatur, I. Heidelberg, 1919. S. 81.

⁹ В качестве свидетельства значительного влияния учения Николая Кузанского в Италии *Ванстенберге* в своем биографическом исследовании приводит тот факт, что в Италии существовала «маленькая школа Николая Кузанского», которая будто бы еще в конце века провела свое «академическое заседание». И утверждение Луки Пачоли в его предисловии к «Divina proportione», что на этом заседании кроме «множества ученых почитателей великого кардинала» присутствовал и Леонардо да Винчи, является, на первый взгляд, еще одним подтверждением тезиса Дюгема. Но, кажется, в данном случае мы имеем дело с явным недоразумением. Насколько я могу судить, посвятельная глава к «Divina proportione» не позволяет нам делать заключение о существовании подобного сообщества почитателей Николая Кузанского. В ней говорится о приеме, который был устроен герцогом Лодовико Мариа Сфорца в его миланском замке 9 февраля 1492 г., где среди присутствующих наряду с Амброджо да Розате, Марлиани, Пировано, Леонардо да Винчи упоминаются также Андреа Новарезе и *Никколо* Кузано; последний характеризуется как муж, который был почитаем и вызывал удивление всех присутствующих своими познаниями в медицине и астрономии. (E dali prefati molto in tutti promesse (discipline) admirato e venerato Nicolo Cusano: ср. *Luca Pacioli*. Divina proportione. Neuauzug. in den Quellenschriften für Kunstgeschichte und Kunsttheorie des Mittelalters und der Neuzeit. N.F. Bd. II, Wien, 1889. S. 32). Таким образом, восхищение присутствующих на собрании относилось не к личности и учению философа Николая Кузанского; упомянутый *Никколо* Кузано скорее был врачом, занимавшим должность профессора в университете в Павии. (О нем и о других, перечисленных в «Предисловии» Пачоли см. *Uzielli G.* Ricerche intorno a Leonardo da Vinci. Serie prima, Torino, 1896. S. 368.) Что касается самого собрания, то речь идет о заседании так называемой «Academia Leonardo da Vinci»; более подробно см. *Uzielli* (p. 341) и *Olschki* (I, 239).

¹⁰ «Всякое исследование построено на сравнении посредством пропорции» (De doct. ign. I, I).

¹¹ Apologia doctae ignorantiae («Апология ученого незнания»), сравн. выше с. 18, прим.⁵.

¹² Сравн. выше с. 22 сл.

¹³ De doct. ign. I, II: «Dicimus, cum ad divina non nisi per symbola accedendi nobis via pateat, quod tunc mathematicalibus signis *propter ipsorum incorruptibilem certitudinem convenientius uti poterimus*. — «Скажем, что если приступить к божественному нам дано только через символы, то всего удобнее воспользоваться математическими знаками из-за их непреходящей достоверности» («Об ученом незнании». I, 32).

¹⁴ De doct. ign. II, 2: «Creaturae esse non possit aliud esse quam ipsa resplendentia (Dei), non in aliquo alio positive recepta, sed contingenter diversa». «Ведь их (созданных вещей) бытие не может быть ничем, кроме ее (божественной формы) отражения, и не в чем-то ином положительно принятого, а случившегося в разнообразии». (Там же. 2, 103).

¹⁵ Idiota, Liber I de sapientia (fol. 137): «*Orator*: Quomodo ductus esse potes ad scientiam ignorantiae tuae, cum sis Idiota? *Idiota*: Non ex tuis, sed ex Dei libris. *Orat*: Qui sunt illi? *Id*: Quos suo digito scripsit. *Orat*: Ubi reperiuntur? *Id*: Ubique...»

Рутор: «Если ты — (невежественный) простец, как ты смог прийти к знанию своего незнания?» *Простец*: «Не из твоих книг, но из книг Бога». *Рутор*: «Что же это за книги?» *Простец*: «Те, что он начертал собственным перстом». *Рутор*: «Где они находятся?» *Простец*: «Повсюду» («Простец о мудрости». I, 4).
¹⁶ *Campanella*. De sensu rerum et magia. Ed. Tob. Adami. Frankfurt, 1620. S. 270 f. Подробнее см.: Erkenntnisproblem. 3. Aufl. I. S. 268 f., 282.

¹⁷ *Leonardo da Vinci*. Scritti letterare. Ed. Jean Paul Richter. London, 1883. N 1157 (II, 289).

¹⁸ *Galilei*, Il saggiaiore (Opere ed. Albéri IV, 334): Per lo che vo io pensando, che questi sapori, odori, colori etc., per la parte del soggetto, nel quale ci par che riseggano, non sieno altro che *puri nomi*, ma tengano solamente lor residenza nel corpo sensitivo etc. — «Что касается моего мнения, то я думаю, что вкус, запах, цвет и т.д. являются относительно субъекта, который их воспринимает, не чем иным, как простыми именами и находятся исключительно в осязающем теле».

¹⁹ См. в особенности письмо Галилея к Диодати от 15 января 1633 г.: «Se io domanderò al Fromondo di chi sono opera il sole, la luna, la terra, le stelle, le loro disposizioni e movimenti, penso, che mi risponderà essere fattura d'Iddio. E domandato di chi sia dettatura la Scrittura Sacra, so che risponderà essere dello Spirito Santo, cioè parimente d'Iddio. Il mondo dunque sono le opere, e la Scrittura sono le parole del medesimo Iddio. Dimandato poi se lo Spirito Santo sia mai usato nel suo parlare di pronunziare parole molto contrarie in aspetto al vero e fatte così per accomodarsi alla capacità del popolo, per lo più assai rozzo e incapace, sono ben certo che mi risponderà, insieme con tutti i sacri scrittori, tale essere il costume della Scrittura. ...Ma se io gli dimanderò se Iddio per accomodarsi alla capacità e opinione del medesimo volgo ha mai usato di mutare la fattura sua, o... ha conservato sempre e continua di mantenere suo stile circa i movimenti figura e disposizione delle parti dell' universo, son certo che egli risponderà che la luna fu sempre sferica, sebbene l'universale tenne gran tempo ch' ella fosse piana, e in somma dirà nulla mutarsi giammai dalla natura per accomodare la fattura sua alla stima e opinione degli uomini». (Edizione nazionale XV, 23). — «Если я спрошу у Фрамондо, кто создал солнце, луну, землю, звезды, кто задал их движение и расположение, я думаю, он ответит, что это результат творчества Бога. И, отвечая на вопрос, чьим словом является Священное Писание, скажет, что оно — от Духа Святого, то есть опять-таки от Бога. Следовательно, и мир — это творение Бога, и Писание — это Слово одного и того же Бога. Если далее я спрошу, использовал ли когда-либо Святой Дух в своих речениях слова, внешне значительно различающиеся с истиной и фактами, с целью приспособить их к созиданию большинства людей, которые чаще всего необразованны и неспособны к пониманию, я уверен, что он, опираясь на авторитет всех святых отцов, ответит: такова традиция Святого Писания... Однако если я спрошу, изменял ли когда-либо Господь свое творение для того чтобы оно соответствовало уровню сознания или представлениям тех же людей, или же... всегда сохранял в неизменности свой замысел относительно движения, формы и расположения частей универсума, убежден, он скажет, что луна всегда была сферичной, хотя большая часть людей долгое время считала ее плоской, в общем, что ничто не изменяется в природе с целью приспособить ее к человеческим оценкам и представлениям».

²⁰ Per non avere lettere (*итал.*).

²¹ Il codice Atlantico di L. da Vinci, fol. 115^r, 117^v; достаточно одного взгляда на начало диалога «Простец», чтобы убедиться в том, насколько Леонардо был близок к Кузанцу также и в сформулированных здесь обоснованиях своих методологических основоположений (см. выше с. 78, прим. 2).

²² Для более подробного представления этой взаимосвязи укажем на книгу *Олышки* (I, 3 ff., 30 ff., 53 ff.).

²³ De ludo globi, Lib. II (fol. 232) «Creat anima sua inventione nova instrumenta, ut discernat et noscat: ut Ptolemaeus astrolabium et Orpheus lyram et ita de multis. Neque ex aliquo extrinseco inventores crearunt illa, sed ex propria mente. Explicarunt enim in sensibili materia conceptum». Cp. ocoб. Excitat. Lib. V, fol. 498: «In ista natura (intellectuali) Deus voluit magis ostendere divitias gloriae suae: videmus enim quomodo intellectus omnia ambit et assimilat et artes de se exserit assimilativas, ut est fabrilis et pictoria». — Cp. особенно «Игра в шар», 2, 94: «Душа, изобретая, создает новые инструменты различения и познания, каковы астролябия Птолемея, лира Орфея и так далее во множестве; причем изобретатели создавали их не из чего-то внешнего, а из собственного ума, развертывая его замысел в чувственной материи», также и Excitat. Lib. V fol. 498: «Сокровища славы своей Господь пожелал явить прежде всего в этой (умопостигаемой) природе: ведь мы видим, как интеллект все обнимает и уподобляет, порождая из себя подражательные искусства, будучи силой художественной и производительной» (см. выше с. 41).

²⁴ De conjecturis II, 16: О предположениях, II, 16 (см. выше с. 56, прим.⁵⁸).

²⁵ «Природа наполнена бесконечными разумными основаниями (ragioni), которые в опыте никогда не проявлялись» — Les manuscrits de L. da Vinci. Ed Ch. Ravissin. P., 1881. J. fol. 18^r; cp. особенно Cod Atlant. f. 147^v: «Nessuno effetto è in natura senza ragione, intendi la ragione e non ti bisogna esperienza». — «Никакое событие не происходит в природе вне разумных оснований; постигни эти основания — и тебе не нужен будет опыт».

²⁶ Cantor M. Vorlesungen über Geschichte der Mathematik. 2. Aufl. II, 211.

²⁷ «Unde sicut Christus est veritas, cuius figura et significatio est petra sive Ecclesia: ita petra est veritas, cuius significatio et figura est Petrus. Ex quo clare patet, Ecclesiam supra Petrum esse, sicut supra illam est Christus». De concord. Catholica II, 18; fol. 739. — «Итак, подобно тому, как Христос есть истина, чьим образом и знаком является камень, или церковь, так и камень есть истина, чьим знаком и образом является апостол Петр. Отсюда ясно, что церковь стоит над Петром, как и Христос — над церковью».

²⁸ Подробнее: A. Jaeger. Der Streit des Kardinals Nicolaus von Cusa mit dem Herzoge Sigmund v. Österreich. 2.B. Innsbruck, 1861.

²⁹ «Non absque divina providentia volente omnes pro singulorum ingenio ad se mirabiliter revocare factum est, ut pia quaedam Philosophia quondam et apud Persas sub Zoroastre et apud Aegyptos sub Mercurio nasceretur, utrobique sibimet consona. Nutriretur deinde apud Thraces sub Orpheo atque Aglaophemo. Adolesceret quoque mox Pythagora apud Graecos et Italos. Tandem vero a divo Platone consummaretur Athenis». Ficino. Epistolae, lib. VIII, Opera, Basil. o. J., fol. 871. — «Не без воли божественного провидения призваны были к нему все соразмерно разуму каждого, и так некогда возникла благочестивая философия у персов под водительством Зороастра, а у египтян — под началом Меркурия, и та, и другая — созвучные себе. Далее питали ее умы фракийцев во времена Орфея и Аглаофема; возростала она впоследствии усердием Пифагора в Греции и Италии. Но именно в лице божественного Платона достигла она в Афинах своих вершин».

³⁰ Epistolae, Lib. V, a.a. O. fol. 783.

³¹ Ficinus. Epistolae lib. I (fol. 644); cp. L. Galeotti. Saggio intorno alla vita ed agli scritti di Marsilio Ficino, Arch. storico italiano, N.S., T. IX, p. 33 s.

³² Cp. особенно письма Пико к его племяннику Джованни Франческо — Opera. P. 340, 344.

³³ *Ficinus. Theologia Platonica sive de immortalitate animae. Lib. XI. Cap. V (fol. 255).*

³⁴ *Theol. Platonica, Lib. I, cap. 3 ss.*

³⁵ «In universo Dei opere connexio partium est ponenda, ut unius Dei unum quoque sit opus. Deus et corpus extrema sunt in natura et invicem diversissima. Angelus haec non ligat; nempe in Deum totus erigitur, corpora negligit... Qualitas etiam non connectit extrema, nam declinat ad corpus, superiora relinquit, relictis incorporeis fit corporalis. Hucusque extrema sunt omnia seque invicem superna et inferna fugiunt, competentia carentia vinculo. Verum essentiali ista tertia interjecta talis existit, ut superiora teneat, inferiora non deserat... Est enim immobilis, est et mobilis. Illinc cum superioribus, hinc cum inferioribus convenit. Si cum utrisque convenit, appetit utraque. Quapropter naturali quodam instinctu ascendit ad supera, descendit ad infera. Et dum ascendit inferiora non deserit, et dum descendit, sublimia non relinquit. Nam si alterutrum deserat, ad extremum alterum declinabit, neque vera erit ulterius mundi copula». — *Theol. Platon. III, 2, fol. 119.* — «Во всем божественном творении утверждена связь частей, чтобы единому Богу соответствовало и единство твари. Бог и телесное — два крайних и в наибольшей мере разнящихся начала в природе вещей. Ангелы не могут связать их между собой: ведь они устремлены к Богу, а телесное презирают... И качество как признак не может соединить эти два начала: оно обращено к телу, отвержено от бестелесного, и, отвернувшись от него, становится телесным. Вплоть до этой ступени все сущее разделено до крайности: высшее и низшее избегают друг друга, не признавая сопутствующего им связующего принципа. Но эта третья, промежуточная сущность удерживается в горнем, не покидая дольного... Она и неподвижна, и подвижна; в мире ином уподобляется она высшему, в здешнем — низшему. Соразмеряясь с обоими мирами, она и стремится к обоим. Потому, в силе естественного побуждения, она восходит к высшему и нисходит к низшему; восходя, не покидает дольного, нисходя, не оставляет горного. Ведь если бы она без остатка устремилась к одному из них, она полностью ушла бы из другого и тогда не смогла быть посредницей обоих миров».

³⁶ *De visione Dei cap. VII: «Cum sic in silentio contemplationis quiesco, tu Domine intra praecordia mea respondes, dicens: sis tu tuus, et ego ero tuus. O Domine... posuisti in libertate mea ut sim, si voluero, mei ipsius. Hinc nisi sim mei ipsius, tu non es meus... Et quia hoc posuisti in libertate mea, non me necessitas, sed expectas, ut ego eligam mei ipsius esse».* — «О видении Бога», 8, 25: «И когда я умолкаю так в созерцательном молчании, ты, Господи, в глубине моего сердца отвечаешь и говоришь: «Принадлежи себе, и я буду принадлежать тебе». «О господи... ты дал мне свободу принадлежать самому себе, если я захочу. Ты будешь моим, лишь когда я стану самим собой... и, предоставив это моей свободе, ты не понуждаешь меня, а ждешь, когда я решусь быть самим собой».

³⁷ См, напр., лат. текст *Cap. 35 (fol. 74): «Non cogit ad salutem Deus homines quos ab initio liberos procreavit, sed assiduis inspirationibus singulos allicit, quod si qui ad eum accesserint, hos durat laboribus, exercet adversitatibus, et velut igne aurum, sic animum probat difficultate» etc. Epist. Lib. II (fol. 683). «Si quis autem dixerit, mentem ab alienis vel extrinsecis ad intelligentiam non moveri, sed ipsam et propria et mirabili quadam virtute suas sibi species, sua objecta concipere, dicemus ex eo sequi mentem esse incorpoream penitus et aeternam, si nequaquam ab alio, sed a seipsa movetur».* — «Господь не принуждает к спасению людей, которых Он сотворил изначально свободными, но каждого Он призывает к Себе постоянными побуждениями, и таким образом всех тех, кто приближен к Нему, Он закаляет трудами, упражняет невзгодами, испытывая их души тяготами, как золото ог-

нем». Ср. далее: «Если же кто-либо будет утверждать, что ум не побуждается к мышлению ничем чуждым или внешним ему, но что он сам благодаря своей собственной чудесной способности порождает для себя свои образы и свои объекты, мы скажем, что абсолютная бестелесность и вечность ума выводима из того, что ум нисколько не движим чем-то иным, но лишь самим собой».

³⁸ De christ. relig. Cap. XVIII (fol. 22): «Non minus ferme est deformia *reformare*, quam formare simpliciter ab initio. ...Decuit igitur Deum omnium effectorem perficere quae defecerant, quemadmodum per insensibile verbum omnia creaverat. ...Quid sapientius quam universi decorem miram primae et ultimae rationis copulam fieri?... Sic ergo et declaravit et fecit ut nihil esset in mundo deforme, nihil penitus contemnendum, cum regi coelorum terrena conjunxit atque ea quodammodo coelestibus adaequavit». — «Воссоздание первоначальной формы в бесформенном — это почти то же, что и изначальное сотворение формы... Отсюда следует, что Бог, творец всего сущего, придает совершенство всему несовершенному, подобно тому как Он сотворил все посредством своего непостижимого слова... Разве не в этом состоит высшая мудрость, когда красота Вселенной становится также и чудесным звеном между исходным и завершающим принципом ее устройства? ..Следовательно, Он и возвестил, и сделал так, чтобы не было в мире ничего бесформенного, совершенно недостойного, соединив мир земной с царством небесным, некоторым образом уравнивая долнее с горним».

³⁹ «Proinde quia Deus homini absque medio se conjunxit, memnisse oportet, nostram felicitatem in eo versari, ut Deo absque medio haereamus. ...Desinant igitur, jam desinant homines suae divinitati diffidere, ob quam diffidentiam mortalibus se ipsos immergunt». De christian. relig. Cap. XIX (fol. 23). — «Итак, поскольку Бог привязал к себе человека без всяких посредников, и нам следует помнить, что наше блаженство заключается в нашей утвержденности в Боге... Перестали, перестали уже люди сомневаться в своем божественном предназначении; это сомнение некогда и погрузило их в пучину смертности».

⁴⁰ В своих проникательных исследованиях истории терминов и идей Конрад Бурдах показал, что понятия *обновления* и *возрождения*, *renasci* и *reformatio*, сначала были укоренены в сфере религиозных представлений и лишь постепенно вышли из нее в мирское пространство (Burdach K. Sinn und Ursprung d. Worte Renaissance und Reformation. — Sitzungsber. d. Berl. Akad. d. Wiss. 1910; перепечатано в книге «Reformation, Renaissance, Humanismus, Berl. 1918). К сожалению, Бурдах не касается здесь философской литературы Возрождения, но именно она и представляет важнейшее опосредствующее звено в описанном процессе; один из фрагментов, сходный с тем, который мы выше привели из книги Фичино «О христианской религии», все же в какой-то мере делает наглядным это движение мысли: «*reformare*» означает новое духовное творение бытия в процессе искупления и одновременно в нем выражается то «открытие мира и человека», которое реализуется во вновь складывающихся элементах светского образования.

⁴¹ Leonardo da Vinci. Ed. Ravaisson. G fol. 47^r.

⁴² Trattato della pittura. Ed. Manzi. P. 38.

⁴³ «Si mentem divinam universalitatem veritatis rerum dixeris: nostram dices universalitatem assimilationis rerum, ut sit notionum universitas. Conceptio divinae mentis est rerum productio, conceptio nostrae mentis est rerum notio. Si mens divina est absoluta entitas, tunc ejus conceptio est entium creatio et nostrae mentis conceptio est entium assimilatio: quae enim divinae menti ut infinitae conveniunt veritati, nostrae conveniunt menti, ut propinquae ejus imaginis». Idiotae lib. III, de mente; Cap. 3, ср. особ. Cap. 7. — «И если божественный ум ты назовешь универсальной со-

вокупностью истины вещей, то наш ум назови совокупностью уподобления вещам, как бы универсумом их понятий. Мышление для божественного ума оказывается творчеством вещей; мышление для нашего ума оказывается понятием о вещи. Если ум божественный есть абсолютная сущность (*entitas*), тогда мышление у него есть творение существующего; а для нашего ума мыслить — значит существующему уподобляться. То, что подобает божественному уму как бесконечной истине, нашему уму подобает как его близкому образу» («Простец об уме», 3, 72).

⁴⁴ Простец об уме. III, 13.

⁴⁵ «Sicut vis viva sensibilis est infinibilis per omne visibile (nunquam enim satiatur oculus visu), sic visus intellectualis nunquam satiatur visu veritatis. Semper enim acuitur et fortificatur vis videndi: sicut experimur in nobis, quod quanto proficimus plus in doctrina, tanto capaciores sumus et plus proficere appetimus, et hoc est signum incorruptibilitatis intellectus». Excitat. lib. V (Ex. serm.: Si quis sermonem meum servaverit), fol. 488. — «Подобно тому, как способность чувственного зрения беспредельна в своем созерцании видимого (ведь глаз никогда не насыщается зрением), так и интеллектуальное зрение никогда не насыщается видением истины. Ибо постоянно возрастает острота и сила зрительной способности: так, мы знаем по своему опыту, что чем больше преуспеваем мы в познании, тем большие способности в себе мы обнаруживаем и тем больше стремимся преуспеть, а это и есть свидетельство непреложности разума».

⁴⁶ Leonardo. Tratt. della pittura 28: «Li semplici naturali sono finiti e l'opere che l'occio commanda alle mani sono infinite; come dimostra il pittore nelle finzioni d'infinite forme d'animali et erbe, pianti e siti». — Глаз тем превосходит природу, «что простые природные вещи конечны, а произведения, выполняемые руками по приказу глаза, бесконечны; художник в своем вымысле показывает как бы бесконечные формы животных и травы, растений и местностей» (*итал.*)

⁴⁷ «(Mens) corpora dividit in partes plurimas partiumque particulas, numeros auget supra numeros absque fine. Figurarum modos mutuasque illarum proportionales atque etiam numerorum comparationes innumerabiles invenit, lineas supra coelum ultra terminum undique protendit. Tempus in praeteritum absque principio, in futurum absque fine producit. Neque solum ultra omne tempus aliquid antiquius cogitat, verum etiam ultra omnem locum alium semper cogitat ampliorem. ...*Illud ...mihi videtur vim mentis ...interminatam prae ceteris demonstrare, quod ipsam infinitatem esse invenit, quidve sit et qualis definit.* Cum vero cognitio per quandam mentis cum rebus aequationem perficiatur, mens cognita infinitati aequatur quodammodo. Infinitum vero oportet esse, quia aequatur infinitati. Ac si tempus, quod successione quadam metitur motum, infinitum esse oportet, si modo motus fuerit infinitus, quanto magis infinitam esse oportet mentem, quae non modo motum tempusque stabili notione, sed infinitatem ipsam quoque metiatur? Cum necesse sit mensuram ad id quod ipsa metitur habere proportionem, finiti vero ad infinitum sit nulla proportio». (Theol. Plat. VIII, 16, fol. 200 s.). Die letzten Sätze enthalten ein direktes Zitat aus der Schrift «de docta ignorantia», zum Zusammenhang mit Cusanus vgl. im über. De ludo globi, Lib. II u. Idiot. Lib. III, 15. — «Ум разделяет тела на многие части и части частей, бесконечно умножая числа числами; открывает многообразие фигур и их соотношений и бесчисленное множество числовых пропорций; со всех сторон прочерчивает линии измерения за пределы неба, ведет нить времен в безначальное прошлое и в беспредельное будущее; и не только измышляет за пределами всякого времени еще более прежнее время, но и за каждым пространством — иное, еще большее. И, как мне кажется, в пользу беспредельности... этой способности ума свидетельствует, кроме прочего, открытие

им самой бесконечности и определение ее сущности и свойств. Поскольку же познание происходит посредством некоторого отождествления ума с вещами, то и ум определенным образом отождествляется с познанной бесконечностью: он должен быть бесконечным, ибо уподобляется бесконечности. Если же должно быть бесконечным время, способное измерять последовательность движения, при том, что движение будет бесконечным, насколько же более бесконечным должен быть сам ум, который измеряет устойчивыми понятиями не только движение и время, но и саму бесконечность? Ведь мера необходимо соразмерна измеряемому ею, а конечное не соизмеримо с бесконечным». Последние предложения представляют собой прямые цитаты из Николая Кузанского («Об ученом незнании»); ср. также и «Игра в шар», II и «Простец» III, 15 (см. выше с. 54, прим.⁴⁸).

⁴⁸ «Non certa quaedam rerum aliquarum possessio aut species aliqua voluptatis sufficit homini, quemadmodum caeteris animantibus, sed paulum quid in iis adeptum se putat, donec restat aliquid vel minimum acquirendum. ...Homo solus in praesenti hoc vivendi habitu quiescit nunquam, solus hoc loco non est contentus». Theol. Plat. XIV, 7, fol. 315. Cp. ibid. XVIII, 8 fol. 411: «Solemus... in nullo cognitionis modo quiescere priusquam, quid sit ipsa secundum substantiam, cognoverimus. Praeterea rationi naturalis est continua per rationes discursio, quousque ad summam perveniat rationem, quae quoniam infinita sit, ideo sola rationis discursum ex se absque fine frustra pervagaturum sistere possit. Siquidem ultra finitum quodlibet mens semper aliquid ulterius machinatur». — «В отличие от животных, человек не знает предела ни в определенном обладании какими-либо вещами, ни в той или иной разновидности наслаждения; он считает для себя малым все, что он в этом достиг, если есть еще хоть малейшая возможность достичь большего... Один только человек никогда не удовлетворяется способом своего существования, один он недоволен местом своего обитания». (Theol. Plat. XIV, 7, fol. 315); сравн. там же XVIII, 8, fol. 411: «Как правило, ...мы не останавливаемся в своем познании, пока не узнаем, что есть сама вещь по ее субстанции. Кроме того, разуму свойственно естественное непрерывное движение в чередѣ оснований до тех пор, пока он не достигнет высшего основоположения; это основоположение потому одно и способно положить предел бесцельному и бесконечному самодвижению разума, потому что само оно — бесконечно. Ведь ум всегда изобретает нечто, выходящее за пределы достигнутого».

⁴⁹ «Una (est) Christi humanitas in omnibus hominibus et unus Christi spiritus in omnibus spiritibus, ita ut quodlibet in eo sit, ut qui sit unus Christus ex omnibus. Et tunc qui unum ex omnibus, qui Christi sunt, in hac vita recipit, Christum recipit, et quod uni ex minimis fit, Christo fit». De doct. ign. III, 12; ср. выше S. 52, Anm.⁴³. — «Человечность Христа соединит всех людей, а единый дух Христов — все души, и все будет в нем, и все составит единого Христа. И тогда окажется еще, что принимающий в земной жизни одного из людей Христа принимает Христа; что все сделанное одному из самых малых (minimis) делается Христу», «Об ученом незнании», III, 12, 256.

⁵⁰ «Singuli namque homines sub una idea et in eadem specie sunt unus homo. Ob hanc ut arbitror rationem sapientes solam illam ex omni virtutum numero hominis ipsius nomine, id est humanitatem appellaverunt, quae omnes homines quodammodo seu fratres ex uno quodam patre longo ordine natos diligit atque curat». Ficinus. Epistol. Lib. I, fol. 635. — «Ибо отдельные люди, причастные одной идее и принадлежащие к одному виду, составляют одного человека. По этой, как мне кажется, причине, и мудрецы из всего множества добродетелей с именем человека связали только одну, а именно — humanitas; она объединяет людей взаимной

симпатией и заботой друг о друге, как братьев, рожденных от одного далекого предка» (*Ficinus. Epistol. Lib. I. fol. 635*).

⁵¹ De christiana religione, Cap. 8, fol. 11.

⁵² De christ. relig. Cap. 4: «Nihil Deo magis displicet quam contemni, nihil placet magis quam adorari. ...Idcirco divina providentia non permittit esse aliquo in tempore ullam mundi regionem omnis prorsus religionis expertem, quamvis permittat variis locis atque temporibus ritus adorationis varios observari. Forsitan vero varietas hujus modi, ordinante Deo, decorem quendam parit in universo mirabilem. Regi maximo magis curae est revera honorari, quam aut his aut illis gestibus honorari. ...Coli mavult quoquo modo, vel inepte, modo humane, quam per superbiam nullo modo coli». — «Ничто так не противно Богу, как пренебрежение; ничто так не любезно, как почитание. По этой причине божественное провидение ни на мгновение не оставляет ни одного уголка Земли совсем не знающим богопочитания, хотя и допускает разнообразие в формах поклонения в разные времена и в различных регионах. Возможно, однако, что по воле Божьей подобное разнообразие и рождает некоторое удивительное совершенство универсума. Для Царя Небесного важнее истинное благочестие, нежели различие в действиях... Он предпочитает, чтобы человек по-своему, в любой форме, пусть даже нелепой, чтит Его, чем в гордыне своей пренебрегал Им»; сравн. с письмом Николая Кузанского Айндорфферу от 22 сент. 1452 г: «Inexplicabilis divinae scripturae fecunditas per diversos diverse explicatur, ut in varietate tanta ejus infinitas clarescat; unum tamen est divinum verbum in omnibus relucens». — «Неисчерпаемое богатство Священного Писания раскрывается в разном по-разному, чтобы в этом многообразии воссияла его бесконечность — ведь во всем этом множестве отражается единство божественного слова». Ср. особенно выше с. 30.

Глава третья

Свобода и необходимость в философии Возрождения

1

В конце 1501 г. в Риме находилось посольство из Феррары, которое должно было сопровождать Лукрецию Борджа в Феррару на ее бракосочетание с Альфонсо д'Эсте. Среди театрализованных праздничных представлений, данных в честь посольства в папском дворце, одно представляло *битву Фортуны с Геркулесом*: Юнона насыпает на своего давнего недруга Геркулеса Фортуну, которая, однако, не только не одолевает героя, но сама оказывается побежденной, схваченной и закованной им в цепи. Уступая настойчивым просьбам Юноны, Геркулес отпускает Фортуну, но с одним условием: ни сама Юнона, ни Фортуна не будут впредь строить козни против домов Борджа и д'Эсте, но, более того, будут споспешествовать брачному союзу обоих семейств¹. Конечно, перед нами пример всего лишь придворной драмы, говорящей исключительно языком принятых в свете аллегорий; кажется, на первый взгляд, что и символическая фигура Геркулеса так же полностью вписана в этот контекст, намекая на имя правящего герцога Феррары Эрколе д'Эсте, отца Альфонсо. Тем более удивительно, что исходная аллегорическая оппозиция образов Геракла и Фортуны, представленная в этой сценке, не только постоянно воспроизводится в *литературе* данного времени, но проникает даже в *философию*. Так, в конце века этот мотив снова всплывает в главном морально-философском произведении *Джордано Бруно* — «*Spaccio della bestia trionfante*» («Изгнание торжествующего зверя», 1584). В нем Фортуна перед Зевсом и сонмом олимпийских богов требует для себя то место на небосводе, которое до этого занимал среди созвездий Геркулес. Но боги отклоняют ее притязания — для нее, изменчивой и непостоянной, нет определенного места в универсуме, но она может обретаться по своему усмотрению везде на земле и на небе. Место Геркулеса отдается *Мужеству*, ибо там, где должны править Истина, Закон и Правосудие, необходимо присутствует и Мужество. Оно есть опора всех остальных добродетелей, щит справедливости и оплот истины, неприступное для пороков, неподвластное страстям, стойкое в испытаниях, беспощадное к низменным влечениям, презревшее роскошь и одолевшее судьбу². Нас не должно удивлять соседство придворных аллегорий с философскими категориями — ведь именно в этом, в возможности такой последовательности и взаимосвязи мыслей и состоит своеобразие культуры Возрождения и ее духовного строя. *Якоб Буркхардт* показал, насколько ярко выражается дух Возрождения в формах его социальной общительности, в его праздниках и играх. Пример творчества Джор-

дано Бруно, в свою очередь, доказывает, что аллегорические маски, заполняющие эти сцены, оказываются адекватными в той сфере человеческого духа, которая по традиции всегда оставалась за абстрактно-понятийным, внеобразным мышлением. В те времена, когда стихия жизни оказывается повсеместно пронизанной духовной формой и подчиненной ей, когда возвышенные идеи о месте человека в мире, о его свободе и судьбе претворяются даже в праздничное действо — в такие времена и сама мысль уже не может быть замкнута на себя, а стремится выразить себя в зримых символах. Джордано Бруно является ярчайшим представителем этой фундаментальной установки и умонастроения философии Возрождения. Начиная со своей ранней работы *«De umbris idearum»* («О призраках идей») он придерживался убеждения, что для человеческого познания идеи могут иметь значение только в своем воплощенном, образном выражении; пусть даже эти образы представляются чем-то призрачным относительно их вечного запредельного смысла, воплощенного в идее, все же они являются единственно соразмерными *нашему* человеческому мышлению и *нашему* духу. Подобно тому как тень представляет собой не сплошную тьму, но соединение света и тьмы, так и идеи, отлившиеся в форму человеческого познания, оказываются не призраками и видимостью, а самой истиной — в той мере, в какой она доступна конечному и ограниченному существу¹. Для такого рода мышления аллегория становится не просто реквизитом, внешней оболочкой мысли, а самой носительницей ее. К этим специфически человеческим выразительным средствам Бруно повсеместно прибегает прежде всего в своей *этике*, обращенной не столько к универсуму, сколько к человеку. «Изгнание торжествующего зверя» Бруно — это результат всестороннего развертывания формул морально-аллегорического языка, который стремится истолковать структуры внутреннего мира с помощью зримых образов пространственного космоса: силы, движущие человеком изнутри, представлены как космические потенции, а добродетели и пороки воплощаются в созвездиях. Но если в такой картине мира *fortezza* (мужество) выдвигается в центр рассмотрения, то оно должно пониматься нами уже не только в его этическом значении и в ее этическом ограничении. Оно становится выразителем силы доблести как таковой, *virtus* (доблесть), в соответствии с исконным значением этого понятия, которое оно в данном случае представляет: силы человеческой воли, способной обуздать и саму судьбу (*domitrice della fortuna*). Пользуясь термином Варбурга, правда, взятом из другой сферы, мы находим в этой аллегории Бруно новую и в то же время исконно-античную *идею пафоса* — героического аффекта, требующего для себя собственного языка и рационального оправдания.

Для того чтобы постичь философские доктрины Возрождения о свободе и необходимости в их подлинной глубине, необходимо всякий раз восходить к их предельным основаниям. Вклад философии Возрождения в традицию чисто диалектического анализа этой вечной и в основе своей неизменной проблемы достаточно скромнен — так, кни-

га Помпонаци «De fato, libero arbitrio et de praedestinatione» («О фатуме, свободной воле и предопределении») в очередной раз выстраивает перед нами весь реестр традиционных аргументов, разработанных со схоластической основательностью. Она исследует вопрос во всех его ответвлениях, посредством которых и античная философия, и схоластическая мысль пытались согласовать божественное предвидение со свободой человеческих желаний и действий. Сама же книга не вносит в эти определения ничего принципиально нового, да, кажется, и не стремится к этому. Чтобы высветить собственную позицию Помпонаци по данной проблеме, необходимо обратиться к другим значительным произведениям, прежде всего к работе о бессмертии души. И здесь, в частности в его опыте обоснования новой *этической концепции*, раскрывающемся в трактате «De immortalitate animae» («О бессмертии души»), мы обнаруживаем, что традиционные застывшие понятия и формулировки, обильно проводимые им, начинают наполняться новой жизнью. Тут прослеживается та же эволюция, какую мы наблюдаем и на примере трансформации *символа Фортуны* в изобразительном искусстве Возрождения. Работы *Варбурга* и *Дорена*, раскрывающие эти процессы, показали, что, несмотря на стойкость канонического образа Фортуны, свойственного средневековому искусству, в его понимание все сильнее начинают вторгаться иные мотивы, идущие из античной традиции, но уже наполненные новым духом и новой жизнью. Тожественные процессы происходят и в интеллектуальной сфере. И в этом случае альтернативные структуры появляются не сразу — прежде, чем утвердится новое решение, необходимо одновременно создать новое *пространство интеллектуального напряжения*. Нигде нет прямого разрыва с философским прошлым, но уже явственно обозначается нетрадиционная *динамика* мысли, обнаруживается, говоря словами *Варбурга*, стремление к «энергетическому равновесию». Как в искусстве идет поиск пластических форм, переходных от средневекового идеала к новому, так и философия пытается создать такие переходные формы мысли, которые позволили бы соразмерить между собой «средневековое чувство доверия к Богу с уверенностью ренессансного человека в самом себе»⁴. Это стремление обнаруживается не только в специальной «философской» литературе того времени, но в не меньшей степени и в полуфилософских-полуисторических трактатах, представляющих собой одно из наиболее ярких литературных свидетельств нового гуманистического века. От работы *Петрарки* «De remediis utriusque fortunae» («Лекарства от превратностей фортуны») через *Салютати* ведет путь к *Поджо* и к *Понтано*. Поджо пытается разрешить антиномию фатума и свободы, отводя каждой из этих господствующих над человеком сил определенную эпоху в истории человечества, где та или другая оказывается доминирующей. Опасности, в которые ввергает человека сила судьбы, господствующая над ним извне, значимы для человека сильнее всего тогда, когда еще не сформировалось его собственное Я, когда речь идет о детстве или юности человечества. Они отступают по мере становления в человеке его само-

сти, по мере того, как она реализует себя на основе развития начал свободы в человечестве, возрастания энергии нравственных и интеллектуальных побуждений — тех самых «*virtus*» и «*studium*» («доблесть» и «усердие»), перед которыми склоняются в конце концов и враждебные человеку небесные силы⁵. Подобные повороты мысли открывают новые ориентиры веры, но при этом — и невиданные ранее душевные коллизии. И уже не может быть возврата к пластически-мыслительному единству образа Фортуны у *Данте*, приводившего к грандиозному синтезу все противоречивые моменты, не упраздняя Фортуны в ее специфической самодовлеющей сущности, вместе с тем подчиняя ее духовно-божественному порядку космоса. Но само это ощущение неуверенности сравнительно с надежностью и прочностью средневековой веры в божественное провидение открывало для человека Возрождения перспективы новой свободы. При тех дуалистических экспликациях, которые допускает средневековая картина мира, различающая реальность земную и небесную, человек в ней в определенной мере предоставлен прихоти тех сил, которые ведут борьбу за обладание им, он попросту остается с ними один на один. Человек переживает в себе противоборство этих начал, но сам в нем не участвует; будучи полем разворачивания великой мировой драмы, сам он еще не становится ее полноправным актером. Ренессансному мировоззрению, однако, все отчетливее открывается иная картина. В ней традиционный образ Фортуны с ее *колесом*, которое подхватывает человека и вовлекает его в свое движение, то возноса его ввысь, то ввергая в бездну, заменяется другим символом — Фортуной, натягивающей *парус* корабля; но не одна она уже правит им — за штурвалом стоит сам человек⁶. Такой же ход мысли засвидетельствован в высказываниях тех мыслителей Ренессанса, которые выросли не на почве схоластического умствования, а пришли из конкретных сфер практического действия или духовного творчества. Для *Макиавелли* успех всех человеческих начинаний наполовину зависит от удачи, но она дается не бездейтельным созерцателям, а людям, смело и расторопно берущимся за дело; по словам *Леона Баттиста Альберти*, волны судьбы не страшны для того, кто, подобно опытному пловцу, своими силами прокладывает себе путь среди бурлящей стихии⁷. «La fortuna per sè, non dubitare, sempre fu e sempre sarà inbecillissima et debilissima, a chi se gli opponga»^{* 8}. И *Макиавелли*, и *Альберти* выражают здесь настроение флорентийского кружка, к которому они принадлежали; это мироощущение характерно не только для политиков, людей действия, вроде *Лоренцо Великолепного*, но и отвлеченных мыслителей — пока их жизненная сила и уверенность не были подорваны проповедями *Савонаролы*. Если в одном из писем к *Ручеллаи Фичино* настаивает на примирении с фортуной, заключении с ней соглашения, при котором наша воля так соизмерялась бы с велениями судьбы, что ей не было бы необходимости насильно толкать

* «Нет сомнения, что фортуна сама по себе всегда была и будет глупа и бессильна для того, кто сопротивляется ей» (*итал.*).

нас на неприемлемый для нас путь⁹, то тезисы его младшего современника, руководителя Платоновской Академии Пико делла Мирандолы звучат по сравнению с ним значительно смелее и свободнее: «Чудеса духа человеческого намного превышают небесные... Нет на земле ничего значительнее человека, а в самом человеке — ничего величественнее его духа и души. Восходя к ним, ты переходишь и за пределы неба»¹⁰. В самом средоточии догматически-лояльного, можно сказать, церковно-ортодоксального мира флорентийского платонизма вспыхивает пламя того «героического аффекта», который впоследствии осветит и диалог Джордано Бруно «*Degli eroici furori*» («О героическом энтузиазме»).

Мы не собираемся проследить все перипетии этого движения духа, наша задача — выявить формы его систематического выражения в философской мысли того времени. Теоретическое рассмотрение проблемы свободы воли открывается трактатом Лоренцо Валлы «О свободе воли». Что придало ему особое значение и сразу же выделило из ряда схоластических рассуждений на ту же тему мыслителей средневековья, это не столько его содержание, сколько преимущественно та форма, в которую оно облекается; в ней заявляет о себе в действительности не только новый литературный стиль, но и новый стиль мышления. Впервые с античных времен проблема свободы воли снова разбирается на чисто светском форуме, перед судом «естественного разума». Нигде прямо не отвергая религиозную догму, Валла, словно стоя перед трибуналом инквизиции, как это действительно было с ним в Неаполе¹¹, всякий раз, наполовину иронически, наполовину искренне, отдает окончательное определение вопроса в руки «матери церкви». И все же в произведениях Валлы повсеместно господствует новый критический дух его времени, уже осознающий свою силу и интеллектуальный потенциал. Валле принадлежит приоритет в выработке той методики критики догматов, которую впоследствии продолжили в XVII в. Бейль, а в XVIII — Лессинг. Он требует, чтобы изучение проблемы производилось исключительно с позиций и средствами разума, пусть даже решение остается за другой инстанцией; разум всегда остается «лучшим ответчиком», свидетельства которого наиболее авторитетны¹². Даже если содержание веры остается при этом неприкосновенным и Валла, как это позже делал Бейль, заверяет, что речь у него идет только о том, чтобы это содержание вычленил в чистом виде и тем самым нейтрализовать опасное влияние «философии», тем не менее у него подвергаются критической проверке и вследствие этого упраздняются слой за слоем традиционные обоснования содержания веры. Острие критики обращается прежде всего против моральных и правовых оснований иерархической системы. Несостоятельность притязаний церкви на правовые начала ее светской власти он доказывает опровержением легенды о Константиновом даре — эта критическая мысль, высказанная еще Николаем Кузанским в работе «*De concordantia catholica*» («О согласии католиков»), вновь подхватывается Валлой, но реализуется им новыми средствами и со значительно большей остротой¹³. Юридическому казусу по вопросу об основании иерархии соот-

ветствует у Валлы и моральная аргументация, представленная в книге «*De professione religiosorum*» («О монашеском обете»). И в этом случае само по себе содержание веры им нигде не подвергается сомнению, но зато Валла совершенно не приемлет представления о том, что оно воплощено исключительно или преимущественно в какой-то отдельной форме жизни или специфической социальной форме. Однозначно отвергаются им и идеал монашеской жизни, и сословная привилегированность клира. Сущность религиозности и благочестия выражается в свободном определении человеческого Я — субъекта и воли — в его отношении к Богу. Своеобразие этого отношения искажается и даже уничтожается, если оно рассматривается по аналогии с формальным исполнением правовых обязанностей, когда человек внушает себе, что искренность его религиозной настроенности может возрасти в своей ценности вследствие присоединения к ней некоторых внешних форм поведения. Нет такой формы поведения, такого образа действий, которые могли бы сравниться с самоотверженным порывом души или же повысить значимость ее морально-религиозного бытия: *omnia dat, qui se ipsum dat* («отдает все, кто отдает себя»). Для этой установки, ориентированной на субъекта, а не на объект, на «веру», а не на «дела», больше не существует сословных прерогатив религиозной жизни: *non enim in solis cucullatis vita Christi custoditur*¹⁴ («не одни сутаны блюдают жизнь во Христе»). В этом преодолении иерархической узости и дело, и мысль обретают новое пространство самовыражения. Пусть даже притязания христианского учения — быть местилищем истины как таковой — остаются непререкаемыми, тем не менее, истолкование самого смысла христианской веры должно все больше и больше учитывать и притязания естественного разума. Такая программа наиболее откровенно изложена в книге Валлы «*De voluptate*» («О наслаждении») — в ней наслаждение рассматривается не только как высшее благо, но как добро вообще, охранительное начало всей жизни и тем самым — основополагающий критерий любой оценки. Но подобная обновленная версия гедонизма не враждебна вере, она, скорее, хочет заручиться покровительством самой веры. Как гласит главный тезис Валлы, христианство не отвергает эпикуреизма — ведь оно само является не чем иным, как усиленным и как бы возвышенным эпикуреизмом. Что представляет собой блаженство, возвещаемое им, как не высшую и совершеннейшую форму наслаждения?¹⁵ Как уже в этом раннем произведении Валлы, так и во всех его философских произведениях обнаруживается общая всем им черта — не стремление к доказательности, а скорее упование самим спором. К Валле в полной мере относимы слова Лессинга, что удовольствие от охоты для него всегда значит больше, чем добыча; именно это накладывает своеобразный отпечаток на литературные и интеллектуальные качества трактата о свободе воли. Успех этой книги и исторический резонанс, который она вызвала, — а мы обнаруживаем ее влияние в полной мере еще у Лейбница — не в последнюю очередь основывались на том, что в ней с новой силой всплыла в своей цельности и получила отчетливое, стилистически совер-

шенное *выражение* и мыслительную форму та проблема, которую схоластика сумела только расчлнить на бесконечные подвопросы и многообразные диалектические различия. Здесь гуманист Валла по меньшей мере равен себе как философу — ведь только гуманист и гениальный мастер слова мог создать ту форму, в которую отлилась тогда эта проблема. Вместо того чтобы обсуждать *понятие* божественного провидения и божественного всемогущества и противопоставлять их понятию свободной человеческой воли, Валла начинает с *воплощения* этих понятий в живых образах. Античному мифу приходится играть новую роль: он становится носителем логической мысли; божественное предвидение воплощается в образе Аполлона, а божественное всемогущество — в образе Юпитера. Эти божественные силы не противоречат друг другу — ведь *знание* будущего столь же мало способно вызвать это будущее, как знание настоящего — создать его. Таким образом, достоверность нашего предвидения будущего события нисколько не является основанием его реального осуществления в будущем. Тогда и провидец Аполлон, предрекший Тарквинию его преступление, сам в нем не виновен: он может отослать Тарквиния к суду Юпитера, который и задал ему эту предрасположенность, эту направленность воли. На этом месте, однако, исследование Валлы прерывается. Но как совместить между собой две идеи — одну, что человек как творение божье обязан творцу всей полнотой своего бытия, и другую, что, тем не менее, он наделен свободой волевых решений и в силу этого несет ответственность за свои поступки, — этот вопрос, с точки зрения Валлы, философскому разрешению уже не поддается. Нам остается здесь лишь отречение, бегство и область тайны¹⁶. Не следует видеть в этом отказе простую уловку, уход от опасных для догматики заключений. Скорее, он характеризует стиль мышления Валлы в общем и целом: как и во всем своем творчестве, Валла и в данном произведении избегает окончательных решений; он удовлетворяется тем, что представляет нам проблему в ее предельно заостренном выражении, и оставляет читателя с ней наедине.

Совсем иное настроение господствует в книге Помпонации «*De fato, libero arbitrio et praedestinatione*» («О судьбе, свободной воле и предопределении»). В противовес валловской афористичности, определяющей форму изложения проблемы свободной воли и предопределения, в ней снова воцаряется дух истинно схоластической основательности и трезвого анализа. Отход от схоластики обнаруживается лишь в более осторожном и критическом использовании источников. По всему тексту проходит призыв к возвращению к «чистому», основанному на изучении первоисточников Аристотелю; Аристотель, которому Валла определенно отказывается следовать¹⁷, снова становится высшим авторитетом в мирской мудрости. Однако в труде Помпонации мы уже не обнаружим стремления примирить человеческий разум, воплощенный для Помпонации в его наиболее авторитетной форме в Аристотеле, с религиозной верой; их противоположность не только не затушевывается, но преднамеренно подчеркивается и заостряется. И последним словом мудрости остается учение о «двойственной истине». Но

при этом совершенно очевидно, что сравнительно со средневековым внутренним духовным и душевным установкам по отношению к этой доктрине уже претерпели изменения. При всем том, что Помпонати признает догматические определения церковного учения, что оставляет неприкосновенным понятие *fides implicita* («внутренняя вера»), все же чувствуется, особенно по сравнению с подобными же проявлениями религиозной лояльности в оккамизме, насколько центр тяжести переместился у него в сторону «разума». Помпонати называли «последним схоластом» — с равным правом его можно назвать и первым просветителем. Его произведения по общей для них идее — это Просвещение в схоластическом одеянии. Его изыскания отвечают критериям строгости и взвешенности и отличаются точностью и ясностью понятийных определений, они хотят говорить от имени знания как такового, но при этом останавливаются перед решающим заключением и окончательным выводом. В трудах Помпонати неизменно утверждён трансцендентный мир церковной веры — но сам он не скрывает того, что не нуждается в нем при построении своей системы научного знания, психологии или теории познания, а также в обосновании своей нравственной доктрины: все они строятся на своих собственных, автономных началах и свободны от любых теоретических предпосылок. Книга о свободе воли отмечена теми же чертами. Если произведения Валлы являют собой продукт концентрированного выражения интеллектуальных усилий и литературного дарования их автора, который стремится осветить проблему в пространстве нескольких страниц, то Помпонати каждый раз разворачивает перед нами последовательный ряд аргументов и контраргументов, разнообразных дилемм и дефиниций. Книга Помпонати о свободе воли по форме представляет собой комментарий к трактату Александра Афродисийского «περί εἰσαρμόνης» («О судьбе») и буквально следует порядку трактата. В ней господствует дух рассудочного анализа, обостренный диалектический взгляд на вещи, стремление домыслить любое положение до всех возможных следствий, дополнить каждый аргумент — противоположным ему. При этом авторская позиция далека от систематического обоснования, хотя *один* момент все же выделен и разработан четко и определенно — на нем делает акцент в свою очередь и Валла — то, что божественное провидение не противоречит с необходимостью свободе человеческих действий. Ибо если Бог и предвидит будущие действия человека, он знает их не по их *основаниям* (такое допущение, действительно, было бы несовместимо со свободой человека), а в их простой фактичности, в их чистом «есть». Если человек способен постигать прошлое и настоящее в их фактическом бытии («есть»), а будущее, напротив, в соответствии со знанием причин («почему»), поскольку будущее не дано ему непосредственно, а лишь *выводимо* из его причин, то божественный разум преодолевает это различие непосредственного и опосредствованного, наличного и возможного знаний. Божественное познание характеризуется именно тем, что для него не существуют различия модусов времени, столь значимое

для человека в его познании мира, поэтому в своем знании будущего он не нуждается ни в каких опосредствованиях, ни в рассудочной калькуляции тех предпосылок, которыми это будущее обуславливается¹⁸. Но если проблема божественного предвидения человеческих поступков получает у Помпонации сходное с Валлой разрешение, то сопутствующая ей проблема — согласование божественного всемогущества со свободой и вменяемостью человека — во многом теряет у Помпонации свою остроту. Какими бы неопределенными ни были его высказывания на этот счет, его собственная позиция несомненно тяготеет к жесткому детерминизму. В его натурфилософском исследовании «*De naturalium effectuum admirandorum causis*» («О причинах природных событий, достойных удивления») каузальность событий понимается в строго астрологическом смысле, когда и история человечества, и мир природы рассматриваются как необходимый результат воздействия небесных тел. В целом же там, где Помпонация позволяет себе высказываться свободней, он видит решение этой проблемы в принятии идеи фатума в ее стоической версии как оптимальной из всех возможных и соразмерной человеческому разуму. Правда, ее принятию препятствуют не столько логические, сколько, скорее, этические соображения; именно их опровержению и посвящена значительная часть его труда. Если Валла в своей книге «*De voluptate*» («О наслаждении») пытался примирить религиозную метафизику со своей насквозь мирской этикой, то Помпонация одним махом разрубает тот узел, который связывал до этого этику с метафизикой: для него они принципиально независимы друг от друга. Подобно тому как суждение о ценности человеческой жизни не зависит от тех представлений, которые складываются у нас относительно ее продолжения в будущем, от вопроса о бессмертии человеческой души, так и проблема ценностного смысла наших поступков принадлежит к совершенно иному кругу рассуждений, нежели вопрос об их детерминантах. Как бы мы ни решали проблему их причинной обусловленности, наше морально-практическое суждение остается свободным; именно эта свобода, а не химерическая идея беспричинности единственно и составляет предмет нашего интереса.

Книгу Помпонации отделяет от работы Валлы более чем восемь десятилетий — одна вышла в 1520, другая — около 1436 г.¹⁹. Именно на эти десятилетия приходится тот процесс преобразования, который претерпело философское мышление Возрождения под влиянием платонизма Флорентийской Академии. То историческое место, которое занимает доктрина Флорентийской Академии между гуманистическим учением и падуанской школой — этим поздним цветком схоластики, определяется не только хронологическими рамками ее существования, но и критериями содержательно-системного порядка. При этом сам характер флорентийского платонизма обнаруживает глубокое влияние Николая Кузанского. Известная речь Пико делла Мирандолы, написанная как введение к 900 защищавшимся им в Риме тезисам, несомненно выдает эту филиацию идей. Ставя в центр своих рассуждений проблему «достоинства человека», он тем самым только воспроизво-

дит некоторые традиционные мотивы, которые входили в арсенал риторических приемов уже у гуманистов старшего поколения. Так, трактат Джанотто *Манетти* «De dignitate et excellentia hominis» («О достоинстве и величии человека»), опубликованный в 1452 г., следует той же формальной схеме и использует тот же ход мысли, что и речь Пико: он противопоставляет миру природы, как просто *ставшему*, духовный мир, мир *становления*; в нем одном обретается человеческий дух как дома, в нем являет он свое достоинство и свою свободу: «Nostra namque, hoc est humana, sunt, quoniam ab hominibus effecta, quae cernuntur: omnes domus, omnia oppida, omnes urbes, omnia denique orbis terrarum aedificia. Nostrae sunt picturae, nostrae sculpturae, nostrae sunt artes, nostrae scientiae, nostrae... sapientiae. Nostrae sunt... omnes adinventiones, nostra omnium diversarum linguarum ac variarum litterarum genera, de quarum necessariis usibus quanto magis magisque cogitamus, tanto vehementius admirari et obstupescere cogitur»²⁰ («Ведь то, что обнаруживается вокруг нас, — это наше, человеческое, поскольку создано людьми: все жилые дома, крепости, города, всё, что возведено на земле. Наши — картины, скульптуры, наше же — искусства, науки... вся мудрость. Нам принадлежат все изобретения, все разнообразные виды языков и множество литератур: чем больше мы размышляем о необходимости пользования ими, тем сильнее побуждаемся к изумлению и восхищению».)

Эти рассуждения *Манетти*, в сущности, восходят к стоической традиции античной культуры; в отличие от них, в речи *Пико* мы находим новые элементы, поскольку его мировоззрение в целом проникнуто той характерной идеей, которая была полностью реализована у Кузанца и, как мы видели, подхвачена Фичино (см. выше с. 71 сл.) — речь идет о трансформации образа микрокосма в их системах. Только она и позволяет нам видеть в этой речи нечто, выходящее за границы чистого образца ораторского искусства. Она соединяет в себе риторический пафос со специфически современным пафосом мысли. Достоинство человека не может определяться его бытийным статусом, его местом, которое раз и навсегда определено ему в структуре универсума. Иерархическая система, подразделяющая все сущее в мире на ряд ступеней и закрепляющая за каждой сущностью соответствующее ей место в иерархии, — именно она и не постигает смысла человеческой свободы. Последняя открывается нам как раз в противоположность тому отношению, которое мы обычно устанавливаем между *бытием* и *действием*. Только в предметной сфере сохраняет свою силу старый схоластический тезис: «operari sequitur esse» («действие следует за бытием»); мир человека в своей специфической природе основывается на ином принципе. Дело обстоит не так, что бытие задает всему сущему форму его воплощения по раз и навсегда установленному правилу — наоборот, изначально присущая любой форме динамика ее осуществления определяет и сообщает ей бытие. Бытие человека является результатом его деятельности, а эта деятельность выражается не только в энергии его воли, но включает в себя и всю целокупность человеческих творческих сил. Ведь всякий подлинно творческий акт не сводится

к простому воздействию на мир — он предполагает, что действующее отличается от претерпевающего, а субъект действия сознательно противопоставляет себя предмету. Это противопоставление не реализуется в однократном процессе, одновременно, достигая определенного результата, но каждый раз должно *совершаться* заново. Бытие человека, как и его ценность в мире, зависит от этого свершения, а потому могут быть обозначены и определены только динамически, а не статически. Поднимемся ли мы по шкале сущностей сколь угодно высоко, достигнув мира небесных интеллигенций и даже взойдя к божественному источнику всего сущего — пока мы остаемся на какой-либо ступени этой иерархической лестницы, мы не раскроем на ней специфической ценности человеческой свободы. В пределах застывшей иерархичной системы эта ценность должна всегда казаться чуждым ей началом, чем-то несоразмерным и «иррациональным», ибо эта структура чистого бытия не схватывает смысла и динамики чистого *становления*. И пусть даже концепция Пико в целом опирается, с одной стороны, на аристотелевско-схоластическую традицию, а с другой — на неоплатоническое учение; в ней мы обнаруживаем прорыв в новое пространство мысли. Становится очевидным, что для описания отношения между Богом и человеком, человеком и миром уже недостаточно ни понятия *творения*, ни понятия *эманации*. Идея творения в его обычном понимании предполагает, что всему сотворенному не только даруется определенное некими границами бытие, но одновременно предписывается круг возможностей его воления и осуществления. Человек же разрывает этот круг: его деятельность не просто диктуется ему действительностью его существования, но включает в себя всегда новые, принципиально запредельные любым границам возможности. В этом тайна человеческой природы — то, в чем завидуют человеку не только низший мир, но и мир интеллигенций. Только на человека не распространяется господствующий над всей тварью закон, заключающий ее в границы некоторого устойчивого «типа». В мифе, к которому прибегает Пико в начале своей речи, говорится, что по завершении всего творения у демиурга родилось желание создать такое существо, которое было способно познавать основания его творения и любить его ради красоты. «Но в вечных прообразах вещей не было образца для нового отпрыска; и среди божественных сокровищ не было такого, которым Бог мог бы одарить свое новое чадо; также и во всем универсуме не нашлось места для него, способного созерцать всю Вселенную, — она была уже переполнена всеми созданиями, и в каждом круге бытия — в низшем, среднем и высшем — уже были соответствующие ему обитатели. И тогда Верховный Мастер решил, что существо, которому он не мог даровать какого-то особого дара, будет вместо этого обладать всем тем, чем наделена каждая отдельная тварь. Он придал человеку некую универсальную, исключаящую внутри себя какое-либо различие форму, и, поставив его в центр мира, обратился к нему с такими словами: «Мы не даровали Тебе, Адам, ни прочного места, ни образа, который Ты мог бы назвать своим, ни особого на-

следия, чтобы все это — любое место, любой образ, любой дар, которые Ты выберешь для Себя по своему усмотрению и по своей воле, — могло принадлежать только Тебе. Все другие существа наделены постоянной природой и будут удерживаться Нами в границах предписанных им законов. Только для Тебя нет никаких границ, чтобы и здесь Ты мог устанавливать их для Себя волей, которой я тебя наделил. И посреди мира я поставил Тебя для того, чтобы тем легче Ты мог смотреть вокруг и созерцать все, что есть в нем. Я сотворил Тебя существом ни небесным, ни земным, ни смертным и ни бессмертным лишь затем, чтобы Ты сам мог быть свободным творцом самого себя и, превосходя себя, мог принимать любую форму, какую Ты себе выберешь. Ты можешь опуститься до уровня животного, а можешь возродиться к божественному... Животным от рождения определено, чем они должны быть; высшие духи обретают свои вечные свойства изначально или чуть позже их появления на свет; человек же несет в себе семя и зародыш любой будущей жизни. Какой из них он даст развиться, та и даст в нем свой плод. Будет ли он взращивать в себе зачатки растительной жизни, он станет растением; если возобладаст в нем чувственное начало, он станет животным; когда же он разовьет в себе разумные задатки, он присоединится к обитателям небесных миров; следуя же интеллектуальной природе, станет он ангелом и сыном Божиим»²¹. Буркхардт назвал эту речь Пико одним из благороднейших заветов культуры Возрождения будущим векам. Действительно, в ней с величественной простотой и ясностью выражаются целостность волеяния и целостность понятийного познания Возрождения. Она отчетливо демонстрирует антагонизм двух полюсов нравственно-интеллектуальной жизни ренессансного духа, где от человеческой воли и познания требуется полная *обращенность* к миру и полная *отчужденность* от него. Воля и познание могут и даже должны быть открыты каждому элементу универсума — охватывая мыслью весь круг мироздания, человек одновременно соизмеряет с ним и круг собственного предназначения. Но эта *открытость* миру не означает *растворения* в нем, мистически-пантеистического самоупразднения — ведь человеческая воля только тогда останется самой собой, когда осознает, что она не может выразить себя в какой-либо частной цели, так же как человеческое знание сохраняет единство с самим собой, лишь понимая недостаточность для себя любого отдельного представления. Таким образом, обращенность человека к космическому целому всегда предполагает и одновременную способность отделять себя от отдельных элементов космоса; силе тотальной захваченности противодействует сила тотального обособления. В полной мере сохраняется различие человека и мира, «духа» и «природы», но, с другой стороны, оно не приводит к абсолютному дуализму схоластически-средневекового типа. Полярность этих начал представляет собой не абсолютную, но относительную противоположность, поскольку различие двух полюсов только тогда возможно и постижимо, когда оно одновременно включает в себя и многообразные их соотношения между собой. Нам от-

крывается в данном случае одна из фундаментальных концепций флорентийского платонизма, которую так никогда и не смогли полностью погасить или преодолеть иные, противоположные ей устремления мысли, тяготевшие к «трансценденции» и аскезе и постепенно набравшие в нем силу. Если даже Пико и Фичино во всем остальном находятся под влиянием неоплатонических мотивов, все же здесь в их рассуждениях вновь всплывают понятия «разделения» и «причастности» в их первоначально-платоновском смысле: «трансценденция» требует и полагает «причастность», а «причастность» — «трансценденция». Это взаимоопределение может показаться, при объективном рассмотрении, сколь угодно загадочным и парадоксальным, но оно оказывается вполне очевидным и необходимым, как только мы встанем на позицию человеческого Я, волящего и познающего субъекта. То, что представляется исчезающе текучим в простом факте существования, связано непосредственно в одно целое в свободных *актах* воли и познания, ибо им присущи одновременно начала обособления и соединения; они единственно способны довести принцип различения в вещах до его предельной остроты, исключая при этом возможность абсолютного *разделения* различаемых моментов.

Если отношение человеческого Я к миру, субъекта к объекту понимается у Пико вполне в духе Кузанца — снова как «*coincidentia oppositorum*», то еще отчетливее эта взаимосвязь выступает в том случае, когда мы прослеживаем исторические отголоски тех лейтмотивов мысли, которые были заданы Пико в его речи «О достоинстве человека». В ней уже ясно обнаруживаются мотивы умозрительных построений Николая Кузанского. Как говорит Кузанец в трактате «О предположениях»:

«*Humanitatis unitas cum humaniter contracta existat, omnia secundum hanc contractionis naturam complicare videtur. Ambit enim virtus unitatis ejus universa atque ipsa intra suae regionis terminos adeo coercet, ut nihil omnium ejus aufugiat potentiam... Homo enim Deus est, sed non absolute, quoniam homo. Humanus est igitur Deus. Homo etiam mundus est, sed non contracte omnia, quoniam homo. Est igitur Homo μικρόκοσμος aut humanus quidem mundus. Regio igitur ipsa humanitatis Deum atque universum mundum humanali sua potentia ambit. Potest igitur homo esse humanus Deus atque Deus humaniter, potest esse humanus angelus, humana bestia, humanus leo aut ursus, aut aliud quodcumque. Intra enim humanitatis potentiam omnia suo existunt modo. In humanitate igitur omnia humaniter, uti in ipso universo universaliter, explicata sunt, quoniam humanus existit mundus. Omnia denique in ipsa complicata sunt humaniter, quoniam humanus est Deus. Nam humanitas unitas est, quae est et infinitas humaniter contracta... Non ergo activae creationis humanitatis alius extat finis quam humanitas. Non enim pergit extra se dum creat, sed dum ejus explicat virtutem ad se ipsam pertingit neque quicquam novi efficit, sed cuncta quae explicando creat, in ipsa fuisse comperit»²² (Оставаясь человечески конкретным, единство человечности явно свертывает в себе сообразно природе своей определенности все в мире. Сила ее единства все охватывает, все замыкает в пределах своей области, и ничто в мире не избегает ее потенции. Догады-*

ваясь, что чувством, или рассудком, или интеллектом достигается все, и замечая, что она свертывает эти силы в собственном единстве, она предполагает в себе способность человеческим образом прийти ко всему. В самом деле, человек есть бог, только не абсолютно, раз он человек; он — человеческий бог (*humanus deus*). Человек есть также мир, но не конкретно все вещи, раз он человек; он — микрокосм, или человеческий мир. Область человечности охватывает, таким образом, своей человеческой потенцией Бога и весь мир. Человек может быть человеческим богом; а в качестве бога он по-человечески может быть человеческим ангелом, человеческим зверем, человеческим львом, или медведем, или чем угодно другим: внутри человеческой потенции есть по-своему все... В человечности человеческим образом, как во Вселенной универсальным образом, развернуто все, раз она есть человеческий мир. В ней же человеческим образом и свернуто все, раз она есть человеческий бог. Человечность есть человечески определенным образом единство, соответственно у творческой деятельности человека нет другой конечной цели, кроме человека. Он не выходит за свои пределы, когда творит, но, развертывая свою силу, достигает самого себя; и он не производит чего-то нового, но обнаруживает, что все творимое им при развертывании заранее уже было в нем самом.)

Именно к этим фундаментальным положениям должны были повсеместно возвращаться итальянские гуманисты, когда гуманистическая традиция выходила за пределы чисто цеховой учености и пыталась найти для себя соответствующую форму философствования и философский фундамент. И здесь мы обнаруживаем, что влияние мысли Кузанца не ограничивается пределами одной школы, но преодолевает границы наций и философских школ. Она дала начало тому духовному движению, которое, захватив Италию, распространяется во Франции; отметив печатью своего влияния платонизирующий философский гуманизм, питает гуманизм аристотелевского толка. В нем мы отчетливо различаем не только предметно-систематическую связь идей, но ясно прослеживаем и отдельные исторические взаимосвязи. Например, Якоб Фабер *Стапулензис*, подлинный реформатор аристотелевских штудий и родоначальник «аристотелевского Ренессанса» во Франции, является в то же время и издателем первого собрания сочинений Николая Кузанского. Он в одинаковой мере был воодушевлен учением Кузанца, о котором отзывался всегда с величайшим восхищением и почтением, и идеями Платоновской Академии во Флоренции²³. Оба направления мысли соединяются и в труде его ученика *Каролюса Бовиллуса* (или Шарля Бовеля — *Charles Bouelles*)*, представляющем собой непосредственное продолжение и систематическое изложение основной мысли Пико²⁴. Эта работа — трактат «*О мудреце*» от 1509 г. — является, возможно, одним из самых замечательных, а в некоторых отношениях — и характернейших творений философии Ренессанса,

* Каролюс Бовиллус во франц. традиции читается как Шарль Бовель; Кассирер далее везде употребляет латинскую форму (*Прим. ред.*)

ибо трудно найти другое такое произведение, где на столь малом пространстве мысли сочетались бы старое и новое, отжившее и нарождающееся. Почти неудержимо прорывается еще в нем тяготение средневекового духа к выражению универсума космической жизни, реально-стей физического и духовного мира в системе аналогий, стремление уловить их в сеть формул уподобления и привязать к ней. Одна и та же все время повторяющаяся фундаментальная схема должна служить нам инструментом разгадки и истолкования порядков микро- и макрокосма, взаимоотношения первоэлементов, природных сил и нравственных начал, силлогизмов формальной логики и метафизического мира оснований и следствий. Однако в этот формально-аллегоризированный образ универсума вплетены здесь идеи, отличающиеся подлинно спекулятивным характером и исключительной новизной воплощения, подчас непосредственно вызывающие в нашей памяти великие системы философского идеализма Нового времени — *Лейбница* и *Гегеля*. Построение мира, по Бовиллю, осуществляется через четыре отличные друг от друга ступени, представляющие одновременно и путь от «объекта» к «субъекту», от чистого «бытия» — к «самосознанию». Бытие как самое абстрактное начало присуще всему; самосознание же, как наиболее конкретная и развитая его форма, — только высшему существу, человеку. Между двумя этими полюсами простирается природа — преддверие и потенция духа. Она воплощает в себе разнообразие формы жизни, но способна вывести нас лишь к истокам *знания*, рефлексивного, соотносящегося с самим собой сознания. *Esse, Vivere, Sentire, Intelligere* («Быть, Жить, Чувствовать, Мыслить») — таковы те стадии, которое проходит бытие, чтобы достичь своей самости, *понятия* самого себя. Самая низшая ступень этого процесса, существование как таковое, соразмерно всему сущему — камню и растению, животному и человеку; но над этим фундаментом простой субстанциональности возвышаются различные порядки субъективной жизни²⁵. Тут Бовилль прямо-таки предвосхищает гегелевскую формулу, согласно которой смыслом и целью процесса становления духа является превращение «субстанции» в «субъект». Разум в человеке оказывается той силой, благодаря которой «мать-природа», обретая себя в круге своего движения, снова возвращается к себе²⁶. Но, возвратившись к себе, она уже не находит в себе того образа, с которым она начинала свой путь. И после первого саморазличения человека, его выхода из состояния первоначальной простоты, он уже не может вернуться к этой своей неразделенной целостности. Он должен пройти через противоположности, чтобы обрести единство своего существа, — то единство, которое не исключает различий, но полагает и требует их. Ведь простое бытие как таковое не обладает собственной потенцией; действительно плодотворным оно становится лишь тогда, когда развивается в себе и вновь восстанавливает свое единство из этого раздвоения²⁷. В обосновании и формулировке данной мысли Бовилль явно следует спекулятивному толкованию *тринитарной доктрины* у Николая Кузанского. Как и последний, он особенно настаивает на том, что

подлинное триединство должно пониматься не статически, а динамически; что оно представляет собой не рядоположность трех «природ» в одной, самой по себе простой субстанции, но непрерывное единство процесса развития, ведущего от чистой «возможности» — к «действительности», от «потенции» — к полноте и самодостаточности «актуализации». Переноса эту схематику богопознания на человека, мы обнаруживаем, что истинной реальностью человек обладает лишь в том случае, когда он уже прошел отдельные стадии этого процесса; только в этом становлении может он обрести свое специфическое бытие и познание этого бытия. То, что мы называем «мудростью», не есть, таким образом, по своему действительному смыслу знание о внешних предметах, но знание о нашем собственном Я; не природа, но *humanitas* составляет ее настоящий объект. Мудрецом можно назвать того, кто сумел взвесить противоположности, скрытые в человеческой природе, познать и тем самым преодолеть их. Он становится сразу *homo in potentia* и *homo in actu*, *homo ex principio* и *homo ex fine*, *homo existens* и *homo apparens*, *homo inchoatus* и *homo perfectus*, *homo a natura* и *homo ab intellectu*²⁸. (Человека потенциального и человека актуального, человека изначального и человека заверщенного, человека как сущего и человека как явленного, человека исходного и человека совершенного, человека природного и человека умышленного.) Данная дефиниция мудрости включает в себя для Бовилля одновременно и формулировку проблемы свободы, и ее решение: свобода означает для человека не принятие от природы как бы в длительное пользование готового дара бытия, как это свойственно всем иным существам, а завоевание себе своего бытия, *формирование* его сообразно *ars* и *virtus* («искусству и добродетели»). Большой или меньшей волей к такому творчеству определяется и достоинство самого человека. Здесь, соответственно, в умозрительную метафизику Бовилля вписывается самостоятельная система *этики*, основанная на тех же принципах, что и первая. Подобно тому, как бытие в целом подразделяется на четыре уровня — *Esse*, *Vivere*, *Sentire* и *Intelligere* («Бытие, Жизнь, Ощущение и Понимание»), так и человек по свободному выбору может или пройти все ступени этой лестницы, или же остановить свое движение на одной из них. Побежденный пороком косности (средневековой *acedia*), он может пасть до уровня простого существования, — бесформенного, а потому лишенного *сознания* своего бытия; но он же может вознестись на высочайшие вершины, в своем самопознании раскрывая и тайны космоса²⁹, поскольку одно недостижимо без другого. Познание самого себя и познание мира только кажутся различающимися между собой и противоположными друг другу, на самом деле человеческое Я только тогда обретает себя, когда открывается миру, стремясь вобрать его в себя во всей полноте и отобразить мир во всей совокупности присущих ему форм, *species*. Будучи на первый взгляд пассивным восприятием, функцией памяти, это отображение в действительности предполагает деятельность всех способностей интеллекта, мыслящего созерцания и рефлексии. Таким образом, «*maior mundus*» («мир больший»)

раскрывается в своей истине лишь в своем исходе в «*minor mundus*» («мир меньший»). Мир охватывает всю совокупность вещей, но только человек познает ее; мир включает в себя человека как свою *часть*, но человек постигает мир в его *принципе*. Тогда, относительно мира человек может быть назван и величайшим, и ничтожнейшим: ничтожнейшим сравнительно с масштабами субстанции, и величайшим, если прилагать к нему критерий знания: «*Mundus maxima substantia, scientia nullus. Homo scientia amplissimus, substantia pusillus. Uterque stat in utroque; uterque utriusque capax. Hominis enim substantia versatur in mundo, mundi vero scientia in homine. Mundus substantialis mundus est, homo rationalis mundus. Quanta in mundo substantiarum discretio quantaque rerum differitas, tantum in homine rationum discrimen. In utroque sunt omnia, in quolibet quodlibet et in utroque nihil. In homine substantia nulla: in mundo ratio itidem et conceptio nulla. Vacuus uterque est et plenus uterque. Inops rerum homo: rationum dives est. Mundus vero rerum plenus, inanis rationum*»³⁰ («Мир — величайшая субстанция, но полное отсутствие знания. Человек безмерен в своем знании, но субстанциально ничтожен. Оба они — один в другом, вмещаая друг друга. Субстанциально человек обретается в мире, а знание всего человека — в человеке. Мир сам по себе — мир субстанциальный, человек — мир разумный. И насколько разнятся между собой в мире субстанции и различные вещи, настолько же многообразны идеи в человеке. В них вместе взятых заключено все и в каждом — каждое, но ничто в каждом из них по отдельности. В человеке нет субстанции, в мире самом по себе нет ни смысла, ни понятия. Каждый из них — и полон, и пуст: беден вещами человек, богат идеями; мир же исполнен вещей, но лишен идей».) Едва ли можно четче выразить противоположность между «субстанциальностью» и «субъективностью», между «в-себе-бытием» и «для-себя-бытием»³¹. Но, как и Гегель, Бовилль настаивает на превосходении и этой противоположности в высочайшем спекулятивном синтезе: природный человек, просто *homo*, должен стать объектом «искусства», *homo-homo*; в то же время, осозная различие этих двух образов человека в его необходимости, мы преодолеваем их дифференциацию. Над двумя формами определения человека уже возвышается еще одна, высшая и предельная — триединство *homo-homo-homo*, в котором одновременно сведены воедино и сняты противоположности потенции и акта, природы и свободы, бытия и сознания³². В нем человек предстает уже не как часть Вселенной, но как ее глаза и зеркало, но при этом такое зеркало, которое не столько отражает внешние ему предметы, сколько, скорее, само конструирует и творит в самом себе образы вещей³³. К самому существу философии Возрождения можно отнести то, что она ищет для этих идей образно-символическую форму, не удовлетворяясь их абстрактным выражением. И как нельзя кстати оказывается для нее античный миф о Прометее, словно воскресший в это время и отныне обретший новое пространство духовной жизни. Прометеевский мотив принадлежит к древнейшим мифологическим мотивам античной культуры, непрерывно воспроизводившимися в ее философс-

кой традиции; ее аллегорическое толкование составляло цель усилий Платона в «Протагоре», Плотина и неоплатонизма в целом. В эпоху Возрождения образ Прометея встречается с христианским образом Адама — или для того, чтобы слиться с ним, или же для того, чтобы оттолкнуться от него, но в самом этом отторжении претерпеть внутреннее преображение. Бурдах в своей книге проследил в частности линию развития *мотива Адама* и показал, насколько плодотворным и перспективным было обращение к нему в переходное от средневековья к Возрождению время. Образ первочеловека, как он сложился на основе библейского текста в церковной традиции, обретает уже новый смысл, подвергнувшись влиянию платоновско-августинского и неоплатонически-герметического круга идей. Становясь символом духовного человека, «*homo spiritualis*», первочеловек концентрирует в своем образе все духовные начинания эпохи, направленные на обновление и возрождение, на регенерацию человека³⁴. Этот поворот мысли находит отражение в английской литературе в стихотворении Уильяма Ленгленда «*Piers the Plowman*» («Петр-пахарь»), а в немецкой — в диалоге крестьянина со смертью, опубликованном Иоанном фон Заацем в 1400 г. Этот диалог, признанный Бурдахом величайшим поэтическим произведением целой эпохи в истории Германии, уже своим формально-образным строем и захватывающим языком представляет нам те *идейные* силы, которые открыто заявляют о себе. Перед нами пример поэзии, а не дидактики, но поэзии насквозь пронизанной и одушевленной дыханием новой идеи. И эта идея словно открывается нам в свободном пространстве, не обремененная схоластическими ухищрениями. Она не облечена в форму абстрактного философского анализа, выдвигающего и развивающего определенную проблему, — здесь говорит сама жизнь, ставящая вечный вопрос о своем происхождении и своей ценности. Все чисто диалектические противоречия находят в этом диалоге свое драматическое выражение. Он разворачивает противоречия, не разрешая их. Спор между пахарем и смертью, сокрушительной судьбой и человеческим духом, восстающим против нее, не находит своего видимого завершения. И хотя Бог в своем заключительном слове отдает победу в споре смерти, человек — истец в этом процессе — также удостоивается высокой чести: «*Der krieg ist nicht gar one sache: ir habt beide wol gefochten; den twinget leit zu clagen, disen die Anfechtung des clagers die warheit zu sagen. Darumb, clager, habe ere! Tot, sigel!*»³⁵. («Ваш спор имел основание: вы оба доблестно сражались; истец искал ответа, а ответчик обязался говорить правду. А потому — честь истцу, а тебе, Смерть, — победа!»). Все-таки такая победа смерти означает ее поражение: пусть даже теперь утверждается и запечатлевается ее физическая власть над человеком, ее духовная сила сломлена. Уничтожение человеческой жизни, тот факт, что Бог предоставляет ее владычеству смерти, более уже не означает ничтожности самой этой жизни. Даже лишение человека его бытия не упраздняет неотчуждаемой ценности его жизни — ценности, которую свободный человек придает себе и миру. Эта вера человека в самого себя и является залогом его возрож-

дения. Сквозь прозрачный аллегорический покров поэмы ясно и отчетливо проступают очертания величественных образов и смысловых структур, в которых мы безошибочно узнаем главенствующие мировоззренческие темы грядущего Возрождения. В большой обвинительной речи земледельца, обращенной против смерти, где раскрывается величие человека как самого великолепного и совершенного, ибо и самого свободного творения божьего, Бурдах совершенно справедливо обнаруживает веяние того же духа, который будет господствовать и в речи Пико делла Мирандолы о достоинстве человека, созданной двумя поколениями позже: «Engel, teufel, schretlein, clagemuter, das sint geiste in gotes twangwesen: der mensehe est das aller achtberest, das aller behendest und das aller freiste gotes werkstuck»³⁶. («Ангел, черт, домовый, Матерь Скорбящая — все эти духовные сущности под владычеством Господним; человек же — это самое почтенное, самое подвижное и самое свободное создание Господне»). При том, что к характерным чертам этой обвинительной речи относится решительное неприятие пессимистических моментов христианской догматики, что она в своей незыблемой вере в собственные силы человека и в исконно определенную Богом доброту человеческой природы заключает в себе элементы пелагианства³⁷, этим же самым она предвосхищает и то миропонимание, которое чуть позже нашло свое концептуальное выражение и рациональное обоснование в немецкой *философии*. Подобно тому, как автор сочинения о тяжбе крестьянина со смертью отвергает концепцию искажения человеческой природы в результате грехопадения Адама и содержащуюся в ней мысль о наследовании всем человечеством божественного проклятия в каждом новом зачатии, точно так же, немного позднее, но почти теми же словами высказывается против этой доктрины и Николай Кузанский: «Omnis vis illa quae se esse cognoscit ab optimo, optime se esse cognoscit. Omne id, quod est, quiescit in specifica natura sua, ut in optima ab optimo. Datum igitur naturale quaecumque in omni eo quod est, est optimum ...de sursum igitur est ab omnipotentia infinita»³⁸ («Всякая сила, знающая, что имеет свое бытие от наилучшего, знает, что существует наилучшим образом ...все, что есть, покоится в природе своего вида как наилучшей и от наилучшего дарованной ...любое природное даяние во всем том, что оно есть, есть даяние наилучшее ...оно происходит свыше, от бесконечной всемогущей потенции...»)

Именно в этой точке и происходит внутренняя трансформация мотива Адама, вследствие чего она становится способной к непосредственному переходу в мотив Прометея; чтобы сделать его возможным, не требуется содержательного преобразования представлений — достаточного легкого перемещения акцентов. Человек есть существо тварное, но от всех иных тварей его отличает то, что он наделен своим творцом творческим даром. Он достигает своего предназначения и возводит свое бытие к совершенству, только когда приводит в действие исконные начала, первичные способности своего существа. Миф о создателе человека, Прометее, был близок и средневековым мыслителям — мы встречаем его у *Тертуллиана*, *Лактанция* и *Августина* —

на. Но средневековая трактовка этого мифа ограничивается, в сущности, только негативной его интерпретацией: она видит в нем лишь языческую травестию библейского мотива творения и, соответственно, в противовес языческому искажению пытается восстановить его во всей чистоте. Истинным Прометеем, который единственно допустим и признан христианской верой, является не человек, но единый Бог: «*Deus unicus qui universa condidit, qui hominem de humo struxit, hic est verus Prometheus*»³⁹ («Единый Бог, сотворивший все сущее, создавший человека из праха — вот истинный Прометей».) Но уже у Боккаччо эта тема получает совершенно иное звучание; в своей эвгемерической версии легенды о Прометее в «*Genealogia deorum*» («Генеалогии богов») он различает в творении человека два этапа — один, когда человек обретает свое бытие, и второй, на котором только это бытие и наполняется духовным содержанием. Грубый и необразованный — в том виде, в каком он вышел из рук природы, — человек мог завершить свое становление только в результате нового творческого акта; если в первом случае ему было даровано его физическое существование, то свою специфическую форму человек получил только во втором творении. Прометей предстает у Боккаччо культурным героем: он открыл людям начала знания и социально-этического порядка, и благодаря этим дарам «реформировал» человека в собственном смысле слова, то есть придал ему новую форму и сущность⁴⁰. И все же философия Возрождения все дальше выходит за границы даже такого истолкования мифа о Прометее, все решительнее связывая формотворческую деятельность с активностью отдельного субъекта. С этого времени с деяниями Творца и Спасителя соотносятся и усилия самого индивидуума. Это воззрение проникает даже в идейный мир «христианского платонизма»: отголоски этого героического индивидуализма периодически прорываются даже в произведениях Фичино. Также и для него человек является не рабом творящей его природы, а ее соперником, усовершенствующим, улучшающим и облагораживающим ее труды: «*humanae artes fabricant per se ipsas quaecumque fabricat ipsa natura, quasi non servi simus naturae, sed aemuli*»⁴¹ («искусства человеческие сами по себе производят все то, что производит и сама природа, мы — словно соревнователи природы, а не ее рабы»). Мы отмечали, что эта идея у Бовилля усилена и возведена в новую степень. Бовилль тоже обращается к легенде о Прометее в предисловии к трактату «*De sapiente*» («О мудреце»), но интерпретирует и преобразует ее в соответствии со своими натурфилософскими и метафизическими посылами. В этой метафизической картине все сущее подразделяется на четыре основополагающих порядка — *Esse, Vivere, Sentire* и *Intelligere* — бытия, жизни, ощущения и мышления — и, в соответствии с традиционным принципом аналогии бытия, пронизывающим все учение, с ними соотносятся четыре элемента космоса: бытию соответствует земля, жизни — вода, ощущению — воздух, в то же время огонь, занимающий высшую ступень в иерархии элементов, определяется, соответственно, как аналог и подобие «разума». Здесь соединяются воедино основоположения стоической концепции

с той разновидностью «метафизики света», которая уходит корнями в неоплатонические источники — позже она еще раз переживает свое систематическое обновление в натурфилософии Возрождения, прежде всего у Патрици⁴². Так и для Бовилля прометеевский миф может служить соединительным звеном между его философией природы и философией духа: мудрец, создавая из земного человека — человека небесного, из потенциального человека — человека актуального, из природной стихии — разум, подражает в этом Прометею, который достиг небес, чтобы забрать у богов всеоживляющий огонь. Мудрец становится для самого себя и творцом, и учителем, поскольку сам создает себя и принадлежит себе самому, в то время как просто «природный» человек всегда склоняется перед чуждой ему властью и остается вечным ее должником⁴³. Таким образом, временной порядок следования от «природного» человека к человеку «образованному», от «*primus homo*» («первого человека») — к «*secundus homo*» («второму человеку») при переходе к *ценностному* порядку претерпевает превращение: следующий во времени оказывается первичным в иерархии ценностей, ибо человек только тогда достигает своей определенности, когда определяет себя сам, или, как говорит *Пико* в своей речи, становится свободным творцом самого себя (*sui ipsus quasi arbitrarius honorariusque plastes et fctor*) («свободный и достойный почестей художник и зодчий самого себя»). Ту же мысль, совершенно оторванную от своей первоначальной религиозной основы и даже сознательно противопоставленную ей, мы встречаем затем у *Джордано Бруно*. Только у него еще и господствует аффект самоутверждающегося Я в его возвышенном, героическом и титаническом выражении. Когда человеческое Я обнаруживает нечто трансцендентное, лежащее за пределами познавательных способностей человека, оно не хочет все же принимать эту сверхчувственную реальность просто как дар божественной благодати. Тот, кому достается этот дар, может быть, и обладает большим благом, нежели тот, кто стремится к познанию божественного, упоая на собственные силы. Но это объективно-благое не сравнимо по значимости со специфической ценностью самостоятельного стремления и действия, ибо человек должен вместить в себя божественное не просто как сосуд или инструмент его, но как творец и деятельная причина. Так, Бруно отличает просто принимающих по вере от тех, кто ощущает в себе самих импульс к восхождению и силу воспарения (*impeto rationale*) к божественному: «*gli primi hanno più dignità, potesta et efficacia in sè, perchè hanno la divinità; gli secondi son essi più degni, più potenti et efficaci, et son divini. Gli primi son degni come l'asino che porta li sacramenti: gli secondi come una cosa sacra. Nelli primi si considera et vede in effetto la divinità et quella s'admira, adora et obedisce, negli secondi si considera et vede l'eccellenza della proptia humanitate*»⁴⁴ («Первые имеют в себе скорее достоинство, величие и активность, поскольку обладают божественным; вторые прежде всего сами благородны, могущественны и деятельны, будучи божественными. Первые уподобляются ослу, несущему на себе святыню; вторые — это сами святыни. В пер-

вых проявляется присутствие божественного, которым восторгаются, которое почитают и перед которым преклоняются; вторые же обнаруживают в своем бытии сияние самой человечности»..) Присоединив к этим положениям из диалога Бруно «*Degli eroici furori*» («О героическом энтузиазме») тезисы трактата Николая Кузанского «*De docta ignorantia*» («Об ученом незнании»), в которых определяется понятие и идеал *humanitas*, мы полностью очертим пространство интеллектуальных движений, господствовавших в XV и XVI вв. Для Кузанца задача состоит не только в том, чтобы включить идеал в круг религиозной мысли — именно в нем видит Кузанец завершение и воплощение основоположений христианского учения: идея гуманизма сливается воедино с идеей Христа. Но чем дальше идет развитие философской мысли, тем слабее становятся узы, скрепляющие этот союз, который в конце концов распадается. Формулировки Джордано Бруно обнаруживают характерные признаки тех сил, которые и вели к указанному результату — идеал гуманизма включает в себя и идеал *автономии*, и, набирая силу, последний разрывает круг религиозной традиции, в котором пытались удержать понятие гуманизма Николай Кузанский и Флорентийская Академия.

2

Предшествующее рассмотрение позволило нам представить процесс постепенного преобразования проблемы свободы и все более настойчивого проникновения принципов свободы в мир религиозных идей Возрождения, в результате которого теологическая догматика теряла под ногами почву. И специфическая сложность этого процесса определяется в значительной мере тем, что основоположник этой догматики был философским и религиозным авторитетом, а кроме того, и несомненным литературным классиком также и для ренессансной философии. Речь идет об Августине, и в почитании его приоритет принадлежит *Петрарке*: он выделил *Августина* из огромного числа авторитетов древнего мира и признавался, что Августин для него «дороже многих тысяч»⁴⁵. Эту точку зрения разделяет и Флорентийская Академия, во всем находящая в Августине истинный образец «христианского платоника». И только наглядно представив себе эту историческую взаимосвязь идей, можно измерить и масштаб тех препятствий, которые возникали в это время на пути реализации идеи свободы. Но даже устранение их само по себе еще не обеспечивало победу этой идеи. Для этого прежде всего необходимо было выдержать натиск еще одной противоборствующей силы, тысячами нитей связанной с духовной жизнью Возрождения. *Лейбниц* различал в своей теодицее три разновидности фатума — «христианскому фатуму» («*Fatum Christianum*») он противопоставляет «фатум магометан» («*Fatum Mahumetanum*») и стоический фатум («*Fatum Stoicum*»). Те основные направления мысли, которые получают понятийное выражение у Лейбница, являются для Возрожде-

ния еще исключительно активными жизненными силами, — наряду с миром идей христианства в нем с не меньшей силой сказывается влияние круга *астрологических* представлений, питавшегося языческими и арабскими источниками. И если в борьбе со средневековой христианской традицией и догматикой Возрождение могло опереться на *античное* наследие, то в противоборстве с новым противником оно было по меньшей мере бесполезным, а зачастую само способствовало укреплению позиций оппонента. Ведь для Возрождения закрыт путь прежде всего к «классической» эпохе греческой философии, оно может разглядеть эту эпоху только сквозь призму эллинистической культуры в присущих ей формах, как, например, учение Платона. Возрождение оценивает лишь через посредство неоплатонизма. Вместе с обновлением мира античных понятий Возрождение снова непосредственно сближается и с миром античной мифологии — еще в творчестве Джордано Бруно мы ощущаем, что античная мифология не только не утрачивает свою жизненную силу, но и сама определяющим образом воздействует на философскую мысль. Еще сильнее и глубже ее влияние должно было сказываться там, где делались попытки истолковать взаимоотношения человеческого Я и мира, индивидуума и космоса не в рамках понятийного мышления, а на основе художественного чувства и аффекта. И чем самостоятельнее становятся эти силы, чем беспрепятственной разворачиваются они в эпоху Возрождения, тем призрачнее становятся те унаследованные от средневековья заслоны, которые средневековый человек противопоставлял астрологической системе. Само христианское средневековье не смогло избежать ее влияния и полностью преодолеть его. Оно обошлось с астрологическими представлениями так же, как в целом с основными элементами язычески-античного мировоззрения — притерпелось к ним и повело их за собой. Так, древние боги язычников живут и дальше, но низводятся до ранга демонов, низших духов. Как бы ни были сильны страхи перед демоническими силами в сознании первобытного человека, для обитателя христианской вселенной они уже укрощены и включены в разумные пределы его верой во всемогущество единого Бога, перед волей которого должны склоняться все противостоящие начала. Если поэтому средневековое «знание», в особенности средневековая медицина и естествознание, насквозь пронизаны элементами астрологии, то средневековая вера находится по отношению к ним в постоянной оппозиции: она не отвергает и не упраздняет их, но подчиняет их власти божественного провидения. Только признавая свою подчиненную роль, астрология как начало мирского знания и может оставаться неприкосновенной. Даже *Данте* принимает ее в этом качестве, рисуя в своем «Пире» совершенную систему знаний, которая детально воспроизводит структуру астрологической модели. Семи планетным сферам соответствуют здесь семь свободных искусств тривиума и квадривиума: лунной сфере — грамматика, Меркурию — диалектика, Венере — риторика, солнечной сфере — арифметика, Марсу — музыка, Юпитеру — геометрия, Сатурну — астрономия⁴⁶. Что касается *гуманизма* в целом, то в своей

первоначальной форме он остается верен традиционному отношению к астрологии — Петрарка полностью следует здесь христианским принципам; его взгляд на астрологию не отличается от представлений Августина, на которые он со всей определенностью ссылается⁴⁷. Так же и *Салютати* — если в юности он склоняется к вере в астрологический фатум, то в позднейшем своем произведении «*De fato et fortuna*» («О роке и случае») он преодолевает искушение астрологией и решительно опровергает веру в нее: созвездия не обладают собственной силой воздействия, их надо рассматривать только как орудия божественной воли⁴⁸. Но чем дальше продвигается дух человеческий, тем яснее обнаруживается, что склонность к астрологии возрастает прямо пропорционально прогрессу светского духа и светского образования. Именно некоторая двусмысленность духовно-нравственных установок Фичино относительно астрологии вносит моменты беспокойства и постоянного внутреннего напряжения в его в целом уравновешенную и размеренную жизнь. И Фичино подчиняет свой ум церковной догме, и он тоже настаивает на том, что, даже если небесные тела и обладают властью над человеческим телом, они не могут принуждать ни дух, ни волю человека⁴⁹. Он также отвергает на этом основании попытки с помощью астрологии разгадывать будущее: «*si diligentius rem ipsam consideramus, non tam fatis ipsis, quam fatuis fatorum assertoribus agimur*»⁵⁰ («если мы внимательней вникнем в суть вещей, то увидим, что мы действуем не столько по побуждению самого рока, сколько его безрассудных ревнителей»). Однако несомненно и то, что это завоеванное большими усилиями теоретическое заключение не могло изменить ядро его мироощущения: как и прежде, оно определено верой во власть звезд, в первую очередь — в роковое влияние Сатурна, который находился в асценденте личного гороскопа Фичино⁵¹. Мудрец не может пытаться избежать влияния своей звезды; только одно остается ему — направить это влияние к благу, способствуя усилению идущих от нее позитивных энергий и, по возможности, отводя губительные. Формотворчество жизни покоится на этой способности реализовывать свой жизненный удел в его единстве и совершенстве в строго очерченных границах, и никакие наши самые высокие устремления не должны и не могут выходить за пределы этого круга. В третьей книге своего трактата «*De triplici vita*» («О троякой жизни»), которую он озаглавил «*De vita coelitus comparanda*» («О жизни, устрояемой по небесным законам»), Фичино разворачивает перед нами детально прописанную целостную систему формообразований жизни, определенных в соответствии с констелляцией и влиянием звезд⁵². Одного этого примера достаточно, чтобы со всей очевидностью убедиться в том, что новое чувство жизни Возрождения, его понятие и идеал гуманизма должны были утверждать себя в противоборстве с двумя основными силами, что всякий порыв к освобождению человеческого Я сталкивался с двумя разновидностями и образами необходимости — с одной стороны, оно входит в сферу прерогатив «*regnum gratiae*» («царства благодати»), с другой — должно признавать власть над ним и со стороны «*regnum naturae*» («царства при-

роды»). И чем сильнее отвергал человек притязания одной из них, тем решительней утверждалась в своих исключительных правах другая; всякий раз альтернативой трансцендентным оковам оказывались око-вы имманентные, религиозно-теологическим — натуралистические. Задача освобождения от природных уз, победа над ними оказывается для человека наиболее сложной — ведь само *понятие природы* в миро-воззрении Возрождения питалось в конечном счете энергией тех же сил, что и его понятия духа и человека. Речь шла, таким образом, по меньшей мере о способности этих сил к некоторому самообузданию, о полагании ими собственных пределов. И если схоластика и средне-вековая догматика представляли собой внешнего врага, то на горизон-те выступил теперь и враг внутренний, и с ними предстояла тяжелая и упорная борьба. Действительно, вся натурфилософия Ренессанса, родившаяся в XV в. и просуществовавшая вплоть до XVI и даже до на-чала XVII в., была теснейшим образом связана с представлением о ма-гически-астрологической каузальности. Постигнуть природу «в ее соб-ственных *началах*» («*juxta propria principia*») означало не что иное, как истолковать ее на основе изначально заложенных в ней самой, врож-денных ей *сил*. Но где эти силы обнаруживают себя ясней всего, где они предстают в наиболее доступном и обобщенном виде, как не в движении небесных тел? Как и во всем, так и здесь, в каждом отдельном событии нужно было увидеть проявления имманентного закона космоса, его всеохватывающего универсального принципа. Таким образом, ас-трология и магия в эпоху Возрождения не только не противоречат «совре-менному» понятию природы, но скорее даже являясь его активными проводниками; астрология и новая эмпирическая «наука» о природе выступают в единстве — как в персональном, так и в предметном вы-ражении. Необходимо представить себе этот союз воплощенным в об-разе отдельного мыслителя, выявить формы его осуществления в ав-тобиографии такого, например, ученого, как *Кардано*, чтобы в полной мере ощутить масштабы того влияния, которое оказывает подобный образ мысли на саму жизнь, теоретические воззрения и практические деяния знаменитого математика. Только *Коперник* и *Галилей* разорва-ли связь науки и астрологии, но и в этом случае их решение не озна-чает однозначной победы «опыта» над «теорией», исчисления и расче-та над умозрением. Для этого должно было прежде всего произойти преобразование *самого образа мыслей* и формирование новой логики постижения природы. Для понимания масштабных *системных взаимо-связей* внутри философии Возрождения нет ничего важнее способно-сти проследивать становление этой логики, поскольку решающим и существенным в данном случае является не результат как таковой, а путь, на котором он достигнут. И если нам кажется, что этот путь про-легал сквозь пучину немыслимых предрассудков, когда даже у таких мыслителей, как *Бруно* и *Кампанелла*, мы нигде не находим четко очерченных границ между мифом и наукой, «магией» и «философи-ей», то здесь и раскрывается перед нами во всей глубине динамика того духовного процесса, в пределах которого, медленно и неуклонно,

только и осуществлялось взаимное «противоположение» двух сфер духа.

Но непрерывность этого процесса не следует, конечно, понимать так, будто в ней временная последовательность мысли представляет и отражает реальность ее *системных* связей; нигде не идет речь о непрерывном прогрессирующем во времени движении, прямо ведущем к определенной цели. Старое и новое не только соседствуют друг с другом на протяжении значительных отрезков времени, но и постоянно перетекают одно в другое. Тогда и о «развитии» можно говорить здесь только в том смысле, что отдельные моменты этого мыслительного движения именно вследствие такой флуктуации постепенно все больше обособляются и кристаллизуются в определенных типических образованиях. В этих типических структурах и прочитывается внутренняя логика движения мысли, не нуждающаяся в эмпирически-временных аналогах. Можно выделить две стадии преодоления астрологической картины мира: одна из них настаивает на отрицании всего *содержания* этой картины, другая пытается облечь его в новую форму и тем самым задать ей новое методологическое *обоснование*. Последняя характерна для того взгляда на природу, который опирается не на феномены непосредственно сами по себе, но рассматривает их сквозь призму аристотелевско-схоластических понятий о природе и пытается охватить их системой этих понятий. На этой основе вырастает некоторая гибридная форма — разновидность схоластической астрологии и астрологической схоластики, отдельные прообразы которой мы находим уже в некоторых схоластических доктринах, прежде всего в авероизме. В итальянском Ренессансе этот тип мышления нашел свое очередное характерное воплощение в работе Помпонации «De naturalium effectuum admirandorum causis sive de incantationibus» (1520) («О причинах природных явлений, вызывающих удивление, или о заклинаниях» (1520)). На первый взгляд, содержательно это произведение является не более чем компендиумом античных и средневековых суеверий: в нем упорядочены и сгруппированы многообразные разновидности знамений и чудес, различные формы мантики и магии. Если даже Помпонации скептически сдержан и критичен по отношению к некоторым из них, то в целом в истинности и достоверности такого рода явлений он нигде не сомневается. Истинность их гарантирована у него «опытом», результаты которого должны быть просто усвоены критически мыслящим философом без изменения их содержания. Пусть даже некоторые из этих феноменов покажутся нам странными и невероятными — задача теории (а она должна не наставлять по определенным правилам данные опыта, а как раз «спасать их») состоит не в том, чтобы оспаривать чистую фактичность такого явления (его «что»), а скорее в том, чтобы отыскивать его «основания», присоединяя к нему и вопрос «почему». Но это возможно лишь в том случае, если мы лишим феномены характера *единичности*, в котором они нам первоначально даны, и сведем каждое отдельное действие такого порядка, каким бы загадочным само по себе оно нам ни представлялось,

к всеобщей форме *закономерности как таковой*. Для Помпонации именно эта форма и обнаруживает себя во влиянии, оказываемом небесными телами, в астрологической каузальности. А последняя оказывается для него не больше и не меньше как основополагающим принципом, к которому должно возводить любое истолкование природных событий. Никакое событие не может считаться постигнутым во всей полноте, если оно не связано подобным образом с последними постижимыми причинами всего бытия и становления. И с другой стороны, нет такого явления в природе, которое — по крайней мере, принципиально или в возможности, — не могло бы быть истолковано как следствие воздействия звезд на нижний мир. Тогда и всякое отдельное «чудо», с точки зрения Помпонации, восходит к *одному* из таких воздействий; всюду пытается он показать, что при объяснении явлений так называемого чародейства, феноменов магии, толкования слов, хиромантии, некромантии нет необходимости прибегать к иным силам, нежели упомянутые. И если народная вера апеллирует в этих случаях к влиянию персональных сил и волеизъявлений, то для теоретического разума подобные предпосылки, определяющие естественную связь вещей личным произволом, оказываются неприемлемыми. Ни непосредственно-демоническое, ни непосредственно-божественное вмешательство в равной мере не могут для Помпонации нарушить эту закономерную связь — ведь даже воздействие Бога на мир осуществляется не иначе, как через посредство небесных тел. Они являются не только знаменами божественной воли, но и подлинными и необходимыми опосредствующими причинами, через которые она себя изъясняет⁵³. И безразлично, будем ли мы для каждого отдельного события указывать на соседствующую ему опосредствующую причину или же проследим всю цепь событий в ее непрерывной последовательности — достаточно того, что такая последовательность существует для нашего сознания и что она безусловно *необходима*⁵⁴. Философский разум ни в каком отдельном событии не может уйти из-под власти этого императива, удовлетвориться какими-либо объяснениями, исключаящими фактор астрологической каузальности или же преждевременно обрывающими мысль, следующую порядку этой каузальности. Стоит только допустить возможность одного-единственного исключения из этого фундаментального правила, и естественный порядок вещей утратит какую-либо внутреннюю связность. Если бы ангелы или демоны могли непосредственно влиять на природные объекты и человеческий мир в обход небесных тел, то было бы уже недоступно понимание значимости и необходимости самих этих космических тел, их функций в космическом целом⁵⁵. Мы имеем дело в данном случае с необычной формой астрологии с соответствующим ей своеобразным способом обоснования — в ней господствует не устремленный в будущее с целью раскрыть его тайну порыв духа, не эмпирическое созерцание и не математическая теория. Ее характеризует определенная *логика*, в известной степени решающая задачу априорного дедуцирования некоторой разновидности астрологии, которая рассматривает-

ся как единственно адекватная нашему познанию природы. Говоря современным языком, астрологическая каузальность становится «условием, создающим возможность постижения природы». Для Помпонации она означает не прыжок в область суеверий, а единственную панацею от них, исключительную гарантию безусловной значимости законов природы. Как бы парадоксально это ни звучало на первый взгляд, он говорит о полностью «рациональной» астрологии: безусловное главенство созвездий над всей земной действительностью утверждается для того, чтобы отстоять безоговорочный примат научного разума. Помпонации преследует здесь ту же цель, что и в других своих философских произведениях, он хочет поставить «знание» на место «веры», пытается в противоположность трансцендентному пониманию вещей дать чисто «имманентное» их истолкование. На это ориентирована его *этика*, которую он пытается утвердить на ее собственных основаниях, независимых от допущения идей бессмертия души и будущей жизни, — она должна опираться на первоначальную автономную самодостоверность разума. В том же направлении развивается и *психология* Помпонации, отвергающая представление о дуализме, противоположности «души» и «духа» и стремящаяся доказать, что даже высшие духовные отправления следует рассматривать не иначе, как в их органическом единстве с чувственностью и, соответственно, с телесными функциями. Та идея, которую он хотел завоевать для своей этики и психологии в трактате «*De immortalitate animi*» («О бессмертии души»), составляла цель также и его *натурфилософии* в работе «*De incantationibus*» («О заговорах»). В этом произведении Помпонации стремится показать, что даже все взятые в их совокупности «магические» эффекты, фактическая достоверность или же возможность которых неоспорима, не могут разорвать единую имманентную цепь естественной причинности. Природа сама по себе не знает ничего обычного и необычного — это различие проводит наша познавательная способность. И все, что первоначально, казалось, выводило нас за пределы этого круга естественной причинности, при более глубоком рассмотрении еще упорнее возвращает нас обратно в него; случайное и индивидуальное растворяется в необходимом и всеобщем. С одной стороны, эти положения, по-видимому, свидетельствуют о триумфе астрологического миропонимания, но, с другой стороны, более внимательный анализ обнаруживает, что в свою очередь само это миропонимание уже претерпело у Помпонации своеобразное превращение. Как показал *Варбург* в своих исследованиях по истории астрологии, она с самого начала предстает нам в двойственном облике — как *теоретическая система* астрология пытается непредвзято и отчетливо выстроить последовательность вечных законов Вселенной, в то же время ее *практическое применение* проходит под знаком демонофобии, «примитивнейшей формы сверхъестественной детерминации»⁵⁶. Духовно-историческое значение книги «*De incantationibus*» («О заговорах») состоит в том, что в ней Помпонации, сам все еще оставаясь в круге астрологических представлений, впервые сознательно и решительно

производит разделение между двумя фундаментальными составляющими астрологии, которые до этих пор были в ней неразрывно сплетены. В этом смысле книга Помпонации, будучи на первый взгляд целым арсеналом суеверий, является свидетельством подлинно *критической* работы мысли. С астрологических представлений совлекаются откровенно демонические, «первобытные» элементы, и их место занимает приоритетная идея единой непреложной закономерной связи событий, не знающей ни случайностей, ни исключений. «Демоническая» каузальность веры отступает перед каузальностью науки³⁷, хотя все же и эта последняя — в силу того, что Помпонации ничего не знает о *математическом естествознании* — остается неразрывно связанной с кругом идей традиционной астрологии. Здесь само собой напрашивается предположение — в случае, если круг традиции будет разорван и астрологическое понятие причинности будет замещено понятием физико-математическим, для становления естественно-научного понятия причинности уже не будет никаких имманентных препятствий. В таком весьма опосредствованном смысле даже своеобразная и замысловатая книга Помпонации в чисто *методологическом* плане способствовала новому естественнонаучному постижению природных явлений.

Но это завоеванное влекло за собой одновременно и другое следствие. Прорыв к строгому натурализму, осуществляемый Помпонацией, дался ему исключительно ценой безоговорочного подчинения всей сферы *духовной жизни* единоличной власти натуралистических принципов. Последовательно придерживаясь истолкования причинно-следственных отношений не иначе как в форме однозначной и единообразной связи явлений, он не мог допускать здесь никаких ограничений или идти на уступки. Однопорядковый характер каузальной связи исключает возможность того, что наряду с пространством сплошной детерминации, которое мы называем «природой», может существовать какая-либо сфера бытия, на которую эта детерминация не распространяется. Так же и вся духовная жизнь со всем тем, что мы привыкли представлять в ней как реальности свободного самостановления и творческой продуктивности, может считаться постигнутой в своей истине только как истолкованная в понятиях тех же самых всеобъемлющих законов, которыми определяется в целом порядок и взаимосвязь вещей в мире явленном. На языке Помпонации это означает, что астрологическая каузальность является не только принципом всякого понимания событий мира природного, но и конститутивным принципом человеческой *истории* — как всякое бытие и становление в мире природы, так и все историческое развитие в целом находится во власти звезд. От звезд получает оно первичные импульсы, звезды же решающим образом определяют и последующий ход истории. Радикализм идеи Помпонации ярче всего раскрывается при ее приложении к *истории религии*. Здесь Помпонации далеко не одинок — он скорее только ясно формирует тот вывод, к которому система астрологии пришла уже давно. В числе привычных для нее воззрений оказываются и те, которые утверждают, что, подобно природным формам, фор-

мы веры тоже знают свои «эпохи» — времена расцвета и увядания, и что порядок их начертан на небе. Так, иудейская религия ставится в зависимость от расположения Юпитера относительно Сатурна, связь Юпитера с Марсом определяет религию халдеев, египетская религия соотносится с Солнцем, а магометанская — с Венерой. Эта астрологическая интерпретация истории не обошла и христианство — Чекко д'Асколи поплатился в 1327 г. смертью на эшафоте за попытку составить гороскоп Христа. *Буркхардт* говорит, что подобные стремления должны были в конечном счете привести к «совершенному затмению всего сверхчувственного»⁵⁸, и, наверное, нигде эти результаты не выявляют с такой очевидностью сознательную установку автора, как в книге Помпонацци. Он *опирается* именно на это «затмение», чтобы в противовес ему отчетливее и яснее очертить автономию и автаркию природных законов, и доходит в этом до крайних пределов, делая такие выводы, которые, возможно, до него никто не формулировал столь резко и откровенно. Именно небесные коллизии одновременно вызывают по внутренней необходимости «трансформацию образов богов». На первый взгляд, мы входим здесь в сферу абсолютно «иррационального», запредельную природной каузальности: разве последнее основание религии не находится в *откровении*, и разве оно не связано с непосредственными внушениями, сообщаемыми провозвестникам и пророкам? Но здесь и раскрывается своеобразие метода Помпонацци — насколько не отвергая откровения, он в то же время требует его подчинения общему закону развития природы. В этом случае не терпит никакого ущерба и основоположение, согласно которому божественное начало воздействует на низший, земной мир не непосредственно, а всегда только через цепь определенных опосредствующих причин. Становление любой формы религиозности, относясь к изменениям эмпирически-временного порядка, также зависит от этих опосредствующих причин. Духовное пробуждение основателей религий само предполагает наличие в них естественной «предрасположенности», а в дальнейшем оно требует определенных условий для своей реализации. Если мы охватим эти природные обстоятельства одним взором и попытаемся проникнуть к последнему общему для них основанию, то снова вынуждены будем возвратиться к власти звезд. Тогда и все события в духовном бытии также будут зависеть от конstellации звезд: они вдохновляют как художников и поэтов, так и религиозных провидцев, *vates*. Но и в этом случае следует воздерживаться от представления об «одержимости», ниспосланной извне богами или демонами. Пусть даже Бог и является, в конце концов, причиной любого бытия в мире, так же как и источником пророческого просветления, — само это просветление встроено в мировой порядок, который, в свою очередь, задается определенным расположением небесных тел. Последнее и пробуждает в человеке пророческий дар и именно им определяется исполнение или неисполнение пророчества⁵⁹. Никакая разновидность религиозной веры, таким образом, не может претендовать на обладание вечной истиной, ставящей ее над временем, но каждая об-

наруживает свой временной характер и определена во времени. И вера, подобно всем природным явлениям, знает периоды расцвета и увядания, возникновения и прехождения. Так же и язычество переживало свой звездный час, когда его богам принадлежала вся власть, а молитвы и вызывания к небу бывали услышаны. Это касается и ислама с иудаизмом — ведь мы не можем отрицать, что миссия Моисея и Мухаммеда, как и миссия Христа, были ознаменованы и удостоверены определенными «чудесами». Но такие знамения и предзнаменования никак нельзя назвать чудесами в абсолютном смысле слова, поскольку речь идет не о феноменах, которые просто противоречили бы природному порядку или же были бы за пределами ему. То, что мы называем чудесами, — это, скорее, те редкие, необычайные, отдаленные друг от друга большими отрезками времени события, которые сопровождают все духовные перевороты, происходящие в мире. Они наиболее часты и наиболее влиятельны во времена подъема новых форм верований; когда же старая вера начинает клониться к упадку, чтобы уступить свое место другой, более жизнеспособной, они также чахнут и слабеют вместе с ней. Как и богам, так и их знамениям, провозвестиям и оракулам отведено свое время по небесным законам: *«neque enim signum vel scriptura, vel vox ex se facere possunt, sed virtute corporum coelestium hoc fit faventium tali legislatoribus et ejus stigmatibus. ...Nam veluti nunc orationes factae valent ad multa, sic tempore illorum deorum hymni dicti in eorum laudem proficiebant tunc: proficiebant autem, quia tunc sidera illis favebant, nunc vero non favent, quoniam propitia sunt istis qui nunc sunt»*⁶⁰ («не могут сделать этого ни знамения, ни повеления сами по себе: это происходит под влиянием небесных тел, благоволящих к такому законодателю в его деяниях. ...Подобно тому, как совершаемые ныне молитвы много споспешествуют людям, так и во времена иных богов много значили гимны, созданные им во славу; значили же потому, что звезды были благосклонны к ним, как в настоящее время они для них не благоприятны, потому что обращают свои милости к богам, почитаемым ныне»). Для Помпонации и само христианство не выходит из круга становящегося и преходящего, а остается в центре его. В нем мы открываем не столько вечно пребывающее содержание, сколько, скорее, подтверждение общезначимого закона возникновения и исчезновения. И Помпонации не страшится такого истолкования знамений времени, которое предвещает близкий конец христианской веры. Символу креста, который одолел некогда языческих богов и их культы, также нельзя приписывать безграничную силу и значимость: ведь в этом земном мире, как в его природном, так и в его духовном образе нет ничего, что не было бы обречено на гибель с самого своего возникновения⁶¹.

В этом пункте своих рассуждений Помпонации затрагивает самые универсальные проблемы, над которыми билась философия Возрождения, пытавшаяся преодолеть рождавшиеся здесь противоречия: речь идет о появлении нового понятия природы и нового понятия человечества. Но их невозможно непосредственно связывать между собой, поскольку в них воплощаются не только два различных, но и прямо

противоположных друг другу порыва духа. И чем яснее и четче они очерчены, тем ожесточеннее их конфликт — для сторонника понятия «природы» мир свободы всегда остается тайной, некоей разновидностью чуда. Это чудо не может получить признания, не упраздняя одновременно и специфического *смысла* ренессансного понятия природы. А этот смысл выражается в идее единственности и исключительности природной модели мира. Такой *методический* монизм должен был, на первый взгляд, исключать всякий дуализм в содержаниях бытия. Духовно-исторический мир не может пребывать в мире природном как «государство в государстве», но должен быть возведен к природным основаниям и законам. Но против этого редукционизма, кажущегося неизбежным в *теоретико-познавательных* понятиях Возрождения, каждый раз восстает *чувство жизни* ренессансного человека. Один полюс этой антиномии в определенной мере представляет книга Помпонаци *«De incantationibus»* («О заклинаниях», другой — полемический трактат *Лико* против астрологии. В то время не было недостатка и в попытках сгладить эти противоречия или же найти нечто опосредствующее их. Таковой могла представляться одна принципиальная идея философии Ренессанса — идея «микрокосма». Она изначально очерчивает некоторое промежуточное пространство, в котором встречаются и взаимно определяются понятие природы и понятие *«humanitas»*. Как символ и образ природы человек столь же *соотнесен* с природой, сколь и *отличен* от нее; он вбирает ее в себя, не растворяясь в ней; он воплощает в себе все ее силы, в то же время прибавляя к ним еще одну — специфически-новую способность «сознания». Именно отсюда вторгается в мир астрологических идей тот новый мотив, который постепенно преобразует его изнутри. Астрологическая картина мира не только связана с древнейших времен с идеей микрокосма, но и сама представляет собой не что иное, как простое ее следствие и реализацию. Экспликация системы астрологии в работе *Фичино* *«De vita triplici»* («О тройственной жизни») начинается с мысли о том, что мир, будучи не агрегатом мертвых элементов, а одушевленным существом, не может иметь в себе каких-либо «частей», которые обладали бы самостоятельным бытием наряду с целым или вне его. То, что мы со своей внешней точки зрения называем частью универсума, при более внимательном наблюдении оказывается скорее одним из его органов, который занимает свое место и выполняет необходимые функции в целокупности космической жизни. Система взаимодействующих элементов универсума должна предполагать такое многообразие его *органов*, но эта дифференциация означает не обособление частей от целого, а лишь разнообразие *выражения* целого в его частях, каждая из которых представляет отдельный аспект его самовыявления. С другой стороны, эта целокупность космоса, *«concordia mundi»*, была бы невозможна, если бы во взаимопереплетении его отдельных начал не обнаруживался бы и определенный иерархический *порядок*. В бытии универсума не только воспроизводится определенная форма, она еще насквозь пронизана некоторой *интенцией* — она указывает путь сверху

вниз, из мира умопостигаемого — в мир чувственный. Верхние небесные сферы непрерывно посылают вниз свои энергии, которые не только поддерживают существование земного мира, но и каждый раз заново оплодотворяют его. Но эта *эманационистская* форма физики, воспроизводящаяся у Фичино вполне в духе давней традиции, прежде всего по образцу «Пикатрикс» — классического руководства по поздне-эллинистической магии и астрологии⁶² — не может претендовать на устойчивую авторитетность. После того, как философская мысль Кватроченто решительно развенчала образ иерархического космоса, указанная система утратила свое надежное основание. Новая космология, утверждаемая Николаем Кузанским, уже не знает ни абсолютного «верха», ни абсолютного «низа» и не признает, таким образом, также и никакого однозначного вектора воздействия. Взгляд на мир как органическое целое расширяется здесь до такой степени, что каждый элемент космоса может с полным правом рассматриваться как центр Вселенной (см. выше с. 30 сл.). Традиционное представление о взаимоотношении мира высшего с низшим как односторонней зависимости одного от другого все больше уступает место идее их чисто *коррелятивной связи*. При этом даже там, где астрологически ориентированное мышление остается в силе, оно необходимо претерпевает постепенную трансформацию и ищет для себя новые способы обоснования. В Германии этот процесс находит свое ярчайшее выражение в натурфилософии *Парацельса*. Она полностью удерживает мысль о взаимосвязи и сплошном изоморфизме мира «большого» с миром «малым» — это составляет для Парацельса фундамент всей врачебной науки. Если философия является «одной опорой врачевания», то астрономия оказывается «другой его опорой»: «Erstlich sol der artz wissen, das er den menschen in dem andern halben teil, was astronomicam philosophiam betrifft, verstande und das er den menschen da herein bring und den himel in in, sonst wird er kein artz sein des menschen, dan der himel in seiner sphaer halt innen den halben leib, auch die halbe zal der krankheiten. Wer will ein artz sein, dem die krankheiten dieses halben teils nit zustunden?... Was ist ein artz, der nit beschleußt mit der cosmographie, deren er sonderlich ein wissen sol haben... dan alle erkantnus gebüren sich in der cosmographie und ohne dieselbigen geschicht nichts» («Во-первых, всякий врач должен понимать, что он имеет дело со свойствами той части человека, которая входит в ведение астрономической философии; при этом он имеет дело и с человеком, и с небесными силами в нем. Без этого никакой врач не сможет стать целителем людей — ведь небеса господствуют над половиной человеческого тела, а значит, от них зависит и характер половины болезней, удручающих человека. А что это за врач, если он не сведущ в болезнях этой половины человеческого существа?.. Какой же он врач, не знакомый с космографией, которая должна особо занимать его... поскольку всякое познание опирается на космографию и без нее необъяснимо никакое событие».) Но сама *гармония* мира и человека, познание которой является главной задачей всей теоретической врачебной науки, понимается уже не в смысле односторонней *зависимости* одного от другого:

«Zween Zwilling, die einander gleich sehen, welcher hatts vom anderen, daß er dem anderen gleich sieht? Keiner. Was wollten wir dann uns Jovische Kinder heißen und Monische, dieweil wir sind gegenein-ander wie die Zwillinge». («Возьмем двух близнецов, схожих друг с другом — какой из них заимствует свои черты у другого? Как же нам называть себя детьми Юпитера и Луны, тогда как мы похожи друг на друга как близнецы».) Если мы попытаемся в данном случае истолковать в целом отношения подобия в терминах каузальных отношений, то центр тяжести нашего истолкования должен будет переместиться с «внешнего» бытия на «внутреннее», с бытия вещей — на бытие «души». Иными словами, скорее Марс уподобляется человеку, нежели человек — Марсу: «denn der Mensch ist mehr als Mars und andere Planeten»⁶³ («поскольку человек больше, чем Марс и другие планеты»). И вновь мы видим здесь, как в жесткую схему натуралистического подхода астрологии вторгается новый и в сущности чуждый ей элемент; исключительно каузальный взгляд на вещи преобразуется в телеологический. Это в определенной мере видоизменяет характер всех определений, выражающих отношения между микрокосмом и макрокосмом, при том, что они по-прежнему остаются в пределах своего традиционного содержания. Определяющему для астрологии мотиву судьбы также и в этом случае противостоит этическое самосознание человека. Уже в структуре врачебной науки, в натурфилософии Парацельса обнаруживается это причудливое смещение терминов: «Книга Парагранум», ставящая своей целью показать «четыре столпа» медицины, наряду с тремя столпами — философией, астрономией и алхимией и «*Virtus*»: «die vierte seul sei die tugend und bleibe beim arzet bis in den tot, die da beschließ und erhalt die anderen drei seulen»⁶⁴ («четвертый же столп — добродетель; она остается с врачом всю жизнь до самой его смерти и ею венчаются и поддерживаются три остальных столпа»). Идея микрокосма в той ее версии, которую дает философия Возрождения, не только санкционирует такой *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* («переход к иному роду») — переход от физике к этике, но и настаивает на нем: ведь именно эта идея изначально связывает космологию не только с физиологией и психологией, но также и с этикой. Если, с одной стороны, она требует, чтобы человеческое Я познавалось нами из пределов мира, то, с другой — она упорно подчеркивает, что подлинное и истинное познание мира должно происходить посредством человеческого самопознания. У Парацельса оба этих требования еще непосредственно соседствуют друг с другом. Для него человек представляет собой не что иное, как «ein bildnus in eim spiegel, gesezt hinein durch die vier element» («образ в зеркале, сложенный из четырех элементов»), и, «gleicherweis wie der im spiegel niemants mag seins wesens verstand geben, niemants zu erkennen geben, was er sei, dan allein es stat da wie eine tote bildnus, also ist der mensch an im selbs auch, und aus ime wird nichts genomen, allein was aus der eußeren erkantnus kompt, des figur er im spiegel ist»⁶⁵ («подобно тому, как никто не может постичь собственную сущность, узнать, кто он есть на самом деле, глядя на себя в зеркало, где он являет собой лишь

мертвое изображение, так и человек, взятый сам по себе в своей неотчужденной цельности, только путем объективного познания получает представление о том, чей образ отражается перед ним в зеркале»). При этом упомянутое «мертвое изображение» наделено всеми способностями чистой субъективности, силой познания и воления, и именно благодаря им человек уже в новом смысле становится ядром и средоточием мира. «Dann es ist ein solch groß Ding umb des Menschen gemüth, also das es niemandt möglich ist auszusprechen: Und wie Gott selbs und Prima Materia und der Himmel, die Drey ewig und unzergänglich sindt; also ist auch das Gemüth des Menschen. Darumb wird der Mensch selig durch und mit seinem Gemüth. ...Und wann wir Menschen unser Gemüth recht erkennen, so wäre uns nichts unmöglich auf dieser Erden»⁶⁶ («И настолько велик дух человеческий, что нет возможности описать его. Подобно тому, как и сам Бог, и Первая Материя, и небо — все три непреходящи и вечны, таков и дух человеческий. Потому блажен человек через дух и в духе своем... Если бы мы, люди, правильно познали свой дух, то для нас не было бы ничего невозможного на этой земле».)

Так, даже там, где астрологический образ мира остается в целом неприкосновенным, обнаруживается отчетливое стремление к тому, чтобы внутри самой этой картины мира завоевать новое место для человеческой субъективности. Парацельс только повторяет здесь мысли одного из своих предшественников, которого он, в общем скупой на похвалы, называет «лучшим итальянским врачом»⁶⁷. Речь идет о Фичино, и такая высокая оценка, очевидно, относима к трем книгам его трактата «De vita» («О жизни»), где делается попытка представить систему медицины на астрологических основаниях. Но концепция звездных излучений, оказывающих определяющее влияние на целокупность физических и нравственных устоев человека, в этом произведении Фичино уже утрачивает свою определенность, хотя ее автор остается при убеждении, что каждый человек от рождения неразрывно связан со «своей» планетой. Сам Фичино постоянно сетует на то пагубное воздействие, которое оказывает на него и весь строй его жизни злая звезда, стоящая в асценденте его гороскопа; легкость и устойчивость жизненного пути, даруемые другим, кому покровительствует Юпитер, чужды ему, «детищу Сатурна». Тем не менее признание астрологического фатума подобного рода не означает для Фичино окончательного отказа от самостоятельного определения своего существования. Тон усталости и болезненного разочарования, окрашивающий его мысли о покорности судьбе, постепенно уступает место новому, более живому настроению. Сколь бы ни были малы возможности человека в выборе своего созвездия, а вместе с ним — своей физической и нравственной природы, своего темперамента, тем не менее, в тех пределах, которые установлены ему звездами, он может осуществлять свой выбор. Ибо всякая звезда открывает для человека в сфере своего влияния множество разнообразных, даже противоположных возможностей и оставляет за человеческой волей право окончательного выбора между ними. Так, Сатурн — этот демон бесплодного, меланхоличес-

кого самоуглубления — может быть и гением интеллектуального созерцания и одержимости, умозрения и рациональности. Эта полярность, заданная самими звездами и находящая свое отчетливое выражение и подтверждение именно в астрологической системе, открывает путь для свободного решения человеческой воли. И несмотря на то, что круг возможностей волеизъявления для человека жестко очерчен, это ограничение не затрагивает самой *направленности* его воления. В зависимости от того, на что ориентирована воля — на высшие или низшие, на духовные или чувственные силы (все они задаются одной и той же планетой как индифферентные возможности), — она открывает в своем выборе не только различные, но и противоположные друг другу индивидуальные формы жизни. Этим импульсом воли определяются как образ жизни, так и счастье и несчастье в человеческой жизни. *Одна и та же* планета может стать дружественной или враждебной человеку, дать выход милосердным или роковым его силам, — все в зависимости от внутренней установки человека по отношению к ней. Как Сатурн становится врагом для всех, живущих обыденной жизнью, так же он удостоивает дружбы и покровительства тех, кто стремится реализовать его глубочайшие дары, самоотверженно погружаясь в созерцание божественных начал. Таким образом, Фичино сохраняет за собой идею «звездного родства», но наряду с естественным сродством со звездами он также утверждает и сродство духовное, как говорили — «избирательно-планетное сродство». Пусть даже человек рожден под определенной планетой и ему суждено провести свою жизнь под ее господством — от самого человека зависит, какие возможности и силы, заложенные в нем его планетой, сумеет он в себе развить и довести до полного совершенства. По мысли Фичино, человек может переходить от покровительства одной звезды — к другой, в зависимости от тех духовных склонностей и устремлений, какие он в себе культивирует и наделяет высшей значимостью⁶⁸. На этом пути Фичино пытается встроить основоположения астрологии в свою *теологическую* систему. Он выделяет в порядке бытия 3 сферы, которые определяет как *providentia* («провидение»), *fatum* («фатум») и *natura* («природа»). Провидение — это царство духов, фатум — царство душ, а природа — царство тел. Если тела в своем движении подчиняются принуждению природного закона, а «разумная» душа связана с телом и пребывает в нем как движущее начало, постоянно подвергаясь телесным воздействиям и тем самым вовлекаясь в порядок необходимости телесного бытия, то чисто духовное начало в человеке способно подниматься над всеми этими ограничивающими условиями. То, что мы называем человеческой «свободой», представляет собой возможность, оставаясь в пределах этого тройственного порядка, переходить из одной его сферы в другую. Пусть даже наш дух склоняется перед провидением, наше воображение и чувственность подчинены року, а наша индивидуальная природа находится под властью всеобщей природы универсума — все же мы благодаря своему разуму руководствуемся собственными решениями (*nostri juris*) и свободны от любых оков, можем следовать

по своему усмотрению или одному, или другому⁶⁹. Этим своим заключением даже астрологическая система Фичино занимает свое место в том круге идей Флорентийской Академии, к которому принадлежит и речь Пико «О достоинстве человека»: человек занимает в любом порядке бытия только то место, которое сам себе выбирает. Его индивидуальная определенность зависит в конечном счете от его самоопределения, а последнее детерминировано не столько его природой, сколько характером его свободного действия.

И пусть даже Фичино, несмотря на настойчивые попытки разрешить эту проблему, довольствуется только иллюзорным решением и компромиссом различных вариантов — Пико делла Мирандола в своем полемическом сочинении против астрологии добивается совсем иного результата. Он решительно порывает с астрологической доктриной. То, что Пико это удалось, может на первый взгляд показаться своеобразной исторической аномалией: ведь все его учение в целом находится под определяющим влиянием магиго-каббалистического мышления, пронизывающего как его натурфилософию, так и философию религии. Из 900 выдвинутых им тезисов, с защиты которых началась его философская деятельность, не менее чем 71 тезис относится к этой сфере, сам Пико недвусмысленно подчеркивает их каббалистическую принадлежность⁷⁰. Такая позиция Пико вызывает естественное недоумение одного из лучших знатоков истории *Франца Болля*: именно Пико, в чьей противоречивой натуре остро-критический пафос соединялся с глубоким влиянием неоплатонической и неопифагорейской мистики, столь категорически отверг астрологию. И это при том, что в его мышлении, с другой стороны, выразились как раз те фундаментальные философские традиции, которые постоянно питали и углубляли веру в астрологию⁷¹. Принимая во внимание духовное своеобразие работы Пико, мы поэтому не можем согласиться с заключением Болля о том, что этот казус объясним воздействием определенного внешнего фактора — тем потрясением, которое испытал Пико от проповеди Савонаролы. Здесь сказывается влияние глубинных самостоятельных сил, берущих свое начало даже не во взглядах Пико на природу, а в его *этическом* мирозерцании. Оставаясь еще неразрывно связанным с традициями прошлого в своей метафизике, теологии, натурфилософии, в своей этике Пико становится одним из провозвестников и пионеров подлинного духа Возрождения. И на этом фундаменте этического гуманизма основывается в его книге критика астрологии. Мысль о «достоинстве человека», пронизывающая его знаменитую речь, находит в этой книге свое полное и ясное выражение: «Nihil magnum in terra praeter hominem, nihil magnum in homine praeter mentem et animum, huc si ascendis, coelum transcendis, si ad corpus inclinas et coelum suspicis, muscam te vides et musca aliquid minus»⁷² («Нет на земле ничего значительнее человека, ничего в человеке — значительнее его ума и души, взойдя на вершину которых ты превзойдешь и само небо. Обратишься ли к телу, соизмеряя его с небом, — увидишь себя букашкой и даже ничтожней ее».) В этих словах вновь ожи-

вают подлинно платоновские мотивы; они побуждают к некоторому «трансцендированию», не знающему никаких *пространственных* определений, поскольку оно превосходит любую пространственную форму. Однако, какой бы простой и однозначной ни казалась нам эта идея, она, тем не менее, направлена против одной из предпосылок, на которых покоится и эллинистически-неоплатоническая, и средневеково-христианская картина мира. Для них характерно как раз то, что мотив запредельного — платоновское *ἐπέκεινα* — толкуется *одновременно* в терминах и эмпирической, и духовной реальности; при этом оба смысла неразрывно сплетены друг с другом. Как бы ни был Пико подчинен во всем остальном неоплатонической доктрине с ее синкретическим смешением различных мыслительных мотивов, в этом своем произведении ему удалось избежать подобного смешения и остаться в границах четкого различения терминов. Этим самым он сумел также обогатить и углубить теоретическое понимание духовного мира античного человека. Им был сделан первый шаг на долгом и мучительном пути, возвращающем нас от Плотина к Платону, от эллинизма — к классической греческой традиции. В самом начале его труда мы находим характерные указания на то, что астрология в целом чужда исконно-эллинскому, классически-греческому миропониманию. Платон и Аристотель даже не упоминают о ней, их презрительное молчание говорит о неприятии астрологии больше, чем любые развернутые опровержения⁷³. К этому историческому аргументу Пико присоединяет далее и ряд решающих систематических аргументов. Для обоснования своих принципиальных положений Пико вынужден стать здесь критиком *теории познания*. Его задача — различение физико-математической формы каузальности и каузальности астрологической. Если последняя опирается на допущение скрытых качеств объекта, то первый род каузальности основан на том, чему учит нас опыт и эмпирическое созерцание. Они же говорят, что никакие таинственные «истечения», идущие от звезд к сродным им обитателям Земли, не могут рассматриваться как звенья связи, соединяющей небо и землю. На место подобных химерических измышлений ума опыт выдвигает исключительно те феномены, которые непосредственно представляются наблюдению и могут быть эмпирически удостоверены и засвидетельствованы. В то время как в астрологической физике *Фичино* все взаимодействия естественно-земного порядка обусловлены излучением звезд, в пределах которых от высшего мира к низшему простирается всеоживляющая пневма, концепция *Пико* отвергает эту идею не только в целом, но и в частностях, как в содержательном аспекте, так и в методическом. Ведь у Пико все явления должны быть познаны из их *собственных* принципов (*ex propriis principiis*), из их ближайших частных причин. Нам не нужно идти далеко в поисках ближайших причин тех *реальных* воздействий, которые оказывает на нас небо — они заключаются не в чем ином, как в силах *света* и *тепла*, то есть в том, что обнаруживается в чувственно-воспринимаемых явлениях. Они одни могут быть проводниками всех небесных влияний и посредниками, связы-

вающими между собой сколь угодно пространственно удаленные объекты некоей динамической связью⁷⁴. Теория Пико, на первый взгляд, мало чем отличается от тех натурфилософских построений, которые позже создавались, например, *Телезио* или *Патрици*. Но при ближайшем рассмотрении того исторического контекста, в который она вписана, в ней открывается нечто более значительное: в ней со всей определенностью утверждается идея *vera causa* («истинной причины»), столь близкая *Кеплеру* и *Ньютону*, на которой будет основана их концепция индукции. Можно с надежностью засвидетельствовать здесь и прямую историческую связь: ведь Кеплер начиная со своего самого раннего методологического труда, *Апологии Тихо**, ссылается на Пико и его опровержение астрологии. Не всякое основание, которое мы можем чисто умозрительно построить для объяснения природных явлений, является «истинным»; таким оно становится в случае его возможной верификации, когда оно подтверждается наблюдением и измерением. И если даже Пико не столь ясно формулирует этот принцип, как это делает основоположник математического естествознания Кеплер, он повсеместно рассматривает его как имманентный критерий истины. Опираясь на этот критерий, Пико одним из первых выступает против идеи пространственной локализации действующих сил: ведь место есть не физически-конкретная, а геометрически-идеальная реальность, и из его пределов не могут исходить конкретные физические воздействия⁷⁵. Астрология имеет дело не с идеальными сущностями, а с чистыми фикциями, наделяя их при этом реальным существованием и реальной способностью воздействия. Ориентировочные линии, которые астролог прочерчивает на небе, региональные образования, на которые разделяется небо, — весь этот аппарат средств исчисляющей мысли подвергается в астрологии своеобразному гипостазированию: он наделяется бытием *sui generis*, обладающим демонической властью. Но все эти воображаемые объекты исчезают, как только мы осознали, что они имеют не онтологический, а чисто символический статус. Правда, и истинное естествознание, подобно астрологии, не может отказаться от символики, от оперирования *знаками* как таковыми; но для естествознания эти символы не являются чем-то окончательным, тем более — самостоятельно существующим. Они — лишь посредники мысли, вехи на ее пути от чувственного постижения феноменов к теоретическому постижению их причин. Но это предполагает, что взаимоотношения между отдельными элементами реальности, разделенными в пространстве и во времени, выражаются уже не в терминах простой аналогии, относительного соответствия их друг другу. Мы должны иметь возможность непрерывно, шаг за шагом, звено за звеном проследить весь ряд изменений, которые берут свое начало из определенной точки универсума; мы должны обнаружить тот единый закон, которому следуют все эти изменения, — и только после этого имеем мы право говорить о действительно суще-

* Апология Тихо де Браге.

ствующей между ними каузальной связи. Если мы не в состоянии эмпирически удостовериться в существовании такого рода воздействий, идущих к нам с небес, то уже не имеет смысла видеть в небесных знамениях прообразы будущих событий и разгадывать их смысл. Ведь небо, в действительности, символически дает нам знать только о том, что будет результатом его воздействий: «non potest coelum ejus rei signum esse, cujus causa non sit» («небо не может дать нам знамения того, что причиной оно не является»)⁷⁶. Эти основоположения Пико выходят за пределы простой критики астрологии: они резко очерчивают границу, отделяющую магическую символику астрологии от интеллектуальных символов математики и математического естествознания. Таким образом открывается и путь к истолкованию «шифров природы» посредством физико-математических символов, которые в то же время предстоят нашему духу уже не как чуждые ему силы, а как его собственные творения.

И все-таки глубинные корни критики астрологии у Пико выявляются не в этих логических или теоретико-познавательных выкладках — пафос, пронизывающий его критическую работу, питается не столько мыслительными, сколько этическими истоками. Фундаментальную основу мировоззрения Пико составляет этический спиритуализм, и именно его Пико настойчиво противопоставляет астрологии. Для Пико принятие истин астрологии означает искажение не столько *порядка вещей*, сколько ценностной иерархии, когда «материя» объявляется господствующей над «духом». Конечно, такая оценка астрологии при более внимательном рассмотрении ее основополагающих принципов и ее исторического становления может показаться неубедительной — на самом деле, разве астрология видит в небесных телах только вещественные образования, космические массы? Скорее она настаивает на том, что эти массы пронизаны некоторым духовным началом, умопостигаемыми сущностями, которые одушевляют небесные тела и направляют ход их движения. И если человеческие судьбы подчинены велениям неба, то это не значит, что человеческое бытие связано с материальным принципом; этому бытию обеспечивается его прочное место только в иерархии *умопостигаемых* сил, господствующих во Вселенной. Но как раз этот момент астрологической доктрины оказывается несовместимым с определением свободы, данным Пико в речи «De dignitate hominis» («О достоинстве человека»): астрология ущемляет человеческую свободу — и в том случае, когда человеческий дух подчинен каузальности природы, и в том, когда он получает какую-либо определенность, которая полагается не им самим. Именно то, что человек не обретает готовой свою сущность, а сам *творит* ее согласно своему свободному произволению, и составляет преимущество человека, которое ставит его не только выше всех природных существ, но и позволяет ему утвердиться даже в «царстве духов», в сфере интеллигенций. Это творчество не приемлет никакой внешней детерминации, будет ли она «вещественной» или «духовной», материальной или спиритуалистической. Подлинно гуманистическая вера, вера в чистую творческую способность человека и в ее автономию и берет верх над

астрологией в мировоззрении Пико. Так, решающие аргументы в защиту своей концепции он находит там, где обозначается противостояние миру астрологии мира человеческой культуры; последняя представляет собой не результат действия космических сил, а продукт творчества гения. Правда, в понятии гения сквозит у Пико представление о некоей «иррациональной», не разложимой на элементы и не редуцируемой далее к исходным каузальным началам силе, вследствие чего в признании ее мы снова оказываемся только у границ разумного постижения. Но *эта* граница — не мистического порядка: она определяется возможностями человека. Подойдя к ней, мы тем самым уже очерчиваем круг человеческого бытия и человеческого самоопределения. Здесь мы стоим у предельных оснований нашего бытия, доступных только для нас, поскольку они выражают нашу собственную сущность. Тот же, кто хочет связать эти основания с иными, предпосланными им началами, «объяснить» их на основании космических потенций и их воздействий, вводит в заблуждение подобного рода объяснениями только самого себя. В деяниях великих мыслителей, государственных деятелей и художников должны мы видеть и почитать не звездные влияния, а человеческую способность. То, что вознесло Аристотеля и Александра над их современниками, что наделило их властью и значимостью, зависело не от их счастливой звезды, а от их счастливого «гения»; он не был послан им звездами и не зависел от какой-то телесной причины — его даровал им Бог как исток и начало всякого духовного бытия. Чудеса духа превосходят небесные чудеса, и возводить первое ко второму — значит не понимать, а отвергать и нивелировать его⁷⁷.

Таким образом, ни эмпирически-естественнонаучные предпосылки, ни новые методы наблюдения и математического исчисления нельзя считать определяющими в преодолении астрологической картины мира; решающий удар нанесен был ей еще до окончательного созревания этих новых методов познания. Подлинной побудительной силой освобождения от нее было не новое созерцание природы, а новый взгляд на самоценность человека. Власть «фортуны» противопоставит сила «доблести» (*virtus*), а судьбе — осознающая себя и опирающаяся на себя воля. Все, что можно назвать в подлинном и истинном смысле уделом человека, не притекает к нему с небес, от звезд, а вырастает из предельных глубин его внутренней жизни. Мы сами создаем из случая Фортуну, богиню судьбы, и возносим ее на небо, хотя в действительности судьба — «дочь души» (*sors animae filia*)⁷⁸. Характеризуя процесс взаимопроникновения и взаимообогащения различных идей, формировавшихся в разных интеллектуальных сферах философии Возрождения, мы не можем пройти мимо того факта, что не кто иной, как *Кеплер*, оказывается непосредственным преемником и продолжателем мыслей Пико. Мировоззрение Кеплера-естествоиспытателя, математика и астронома вовсе не исключает астрологическую доктрину полностью; преодоление ее осуществляется очень медленно, и в этом процессе мы на примере Кеплера вновь прослеживаем те же опосредствования и переходы мысли, что и в становлении философии

Возрождения. При этом обстоятельства, препятствующие данному процессу или сдерживающие его, нельзя сводить к мотивам социально-экономического порядка, хотя ими обуславливался во времена Кеплера персональный союз астронома и астролога в одном лице: Кеплер говорит о «недалекой дочери, астрологии», которая должна содержать свою в высшей степени мудрую, но бедную мать⁷⁹. Но не всегда его высказывания об астрологии выдержаны в таком иронически-веселом ключе — в работе, датированной 1623 годом, именно констатация звезд приписывает он если не непосредственное влияние на нижние миры, то, по крайней мере, некоторый «импульс и побуждение», идущие к нам сверху. От признания этой, пусть и опосредствованной, *каузальности* переходит он к идее простого «соответствия»: «причинно-следственные» отношения замещаются отношением корреляции. Небо не вмешивается в ход вещей, но оно «дает знак» («schlägt die Trommel»)* для всех деяний, которые подготовлены природными началами, физическими причинами и человеческими аффектами и страстями⁸⁰. Однако действительно решающий аргумент против астрологии и Кеплер заимствует не столько из мира природных явлений, сколько из сферы духовного творчества. И для него последним, решающим основанием оказывается возвращение к изначальной силе духа, силе человеческого «гения». Как говорит Кеплер в книге «*Harmonia mundi*» («Гармония мира»), для него счастливыми планетами были не Меркурий и Марс, но Коперник и Тихо Браге. Напрасно стал бы астролог искать в его гороскопе знаки того, что он откроет в 1596 г. пропорции отстояния планет или — в 1604 и в 1618 г. — законы обращения планет: «Non influxerunt ista cum caractere coeli in flammulam illam facultatis vitalis nuper incensae inque actum productae, sed partim intus in penitissima animae essentia latebant secundum Platonice doctrinam... partim alia via per oculos nimirum, introrsum recepta sunt; sola et unica thematis genethliaci opera fuit ista, quod et emunxit illos ingenii iudiciiue igniculos et instigavit animum ad laborem indefessum auxitque desiderium sciendi; breviter: non inspiravit animum, non ullam dictarum hic facultatum, sed excivit»⁸¹ («Нельзя думать, будто они проистекают к нам по велению звездных знамений, некогда заронивших в нас искру жизненных сил, а сейчас приведших их в действие, но следует полагать, согласно платоновскому учению, что они частью обретаются скрытыми в глубочайшей сущности души... частью же, несомненно, вложены в нас иным способом, через внешнее созерцание. Смысл же астрологических построений заключался лишь в том, что они рассеивали вокруг себя эти искры способности к разумной деятельности, призывали душу к неустанной деятельности и усиливали тягу к познанию. Короче говоря, они не вдохновляли наш дух или какую-либо из его способностей, а лишь побуждали их к деятельности»). В этих словах находит свое выражение взаимоотношение тех понятий, с которыми мы уже встречались в трактате Пико против астрологии: проблема свободы

* Букв.: «бьет в барабан» (нем.).

оказывается теснейшим образом связанной с проблемой познания, от истолкования понятия свободы зависит наше понимание познания, и наоборот. Ведь спонтанность и продуктивная способность познавательной деятельности в конечном счете и являются несомненными свидетельствами человеческой свободы и творческого начала в человеке. Мы уже указывали на то, какое значение для постепенного преобразования теологической картины мира средневекового человека имеет *образ Прометея*, раскрывающийся в поступательном движении мысли Возрождения. Теперь очевидно, что сходный мотив оказывается, в сущности, движущей силой нового мировоззрения и в его борьбе с астрологией, с исчерпавшей себя традицией античной культуры — силой, обеспечившей в конечном счете его победу. Выразительный символ этого духовного противоборства создал в своем «Изгнании торжествующего зверя» («Spaccio della bestia trionfante») Джордано Бруно: созвездия, получившие свои имена от животных, которые кажутся впавшим в иллюзии и суеверия людям высшими хозяевами их судьбы, должны быть свергнуты и замещены иными силами. Нужно создать новую моральную философию, представляющую предметы исключительно во «внутреннем свете», который стоит на страже нашей души и правит ею. На место бессознательно действующих космически-демонических сил приходит принцип совести и самосознания — принцип «синдересиса», как его называет Бруно⁸². «Приведем в порядок сначала наше внутреннее духовное небо (*che intellettualmente è dentro noi*), а затем и то, которое видим чувственными очами. Очистим небеса нашего духа от Медведицы грубости, Стрельца зависти, Жеребца легкомыслия, Пса злоречия, Псицы лести; изгоним с них Геракла насилия, злокозненную Лиру... бессердечного Цефея. И вычистив подобным образом наше жилище, сотворив себе новое небо, мы утвердим на нем новые соединения планет, новые влияния и силы — ведь от этого высшего мира находятся в зависимости и все остальные, а силы, противоположные прежним, вызовут необходимым образом и противоположные прежним следствия. О сколь же счастливы, воистину сколь блаженны мы будем, верно направив наш дух и нашу мысль. Если же мы хотим изменить наше нынешнее состояние, то изменим прежде свои нравы: пусть первое будет хорошим и даже совершенным, но и второе должно быть не хуже. Возвысим свои внутренние побуждения — тогда нам нетрудно будет, отталкиваясь от нового образа мира внутреннего, преобразовать и мир чувственный, внешний» (*purghiamo l'interiore affetto: atteso che dall' informazione di questo mondo interno non sarà difficile di far progresso alla riformazione di questo sensibile et esterno*)⁸³. Таким образом, ярко выраженная этическая доминанта мысли пронизывает натурфилософию и космологию Джордано Бруно — мыслителя, привычно рассматриваемого как типичного представителя «натуралистической» тенденции в философии Возрождения: только благодаря героическому аффекту, вспыхивающему в самом человеке, становится он вровень с природой и созерцает ее бесконечность и безмерность.

Примечания

¹ Подробнее об этом празднестве см. у Грегоровиуса: *Gregorovius F. Lucrezia Borgia*. 5. Aufl. 1911, S. 183 f.

² *Bruno*. Spaccio della bestia trionfante. Dial. II, terza parte. — Opere italiane, ed. Lagarde. Göttingen, 1888. S. 486 ff.

³ *Bruno*. De umbris idearum. Intentio secunda. — Opera latina (ed. Tocc, Iombriani etc.) Vol. II, p. 21 f.

⁴ О метаморфозах символа Фортуны в изобразительном искусстве Возрождения см. у Варбурга и Дорена: *Warburg A. Francesco Sassetti's letztwillige Verfügung* (Kunstwissenschaft. Beiträge, August Schmarsow gewidmet, Leipzig 1907, S. 129 ff); *Doren A. Fortuna im Mittelalter und in der Renaissance*. Vortr. der Bibl. Warburg, hg. von Fritz Saxl, 1922/23. Teil I, Leipzig, 1924. S. 71 ff.

Дореновские указатели литературы были недавно дополнены в книге Патча: *Patch H.R., The tradition of the Goddess Fortuna in Medieval Philosophy and Literature* — Smith College Studies in Modern Languages, Juli 1922.

⁵ *Poggio* Epist. II. 195: «Verissimum quidem est, quod scribis neque sidera neque coelorum cursus praestantes hominum naturas bonarum artium studiis et optimis moribus corroboratas pervertere ac depravare posse: sed ante assumptum robur, ante adeptos optimos mores, antequam bonarum artium institutis homines firmentur... plus sidera et coelos valere arbitror ad disponendum animum nostrum quam hominum praecepta et suasiones» («Воистину, ты в высшей степени прав, когда пишешь, что ни звезды, ни ход небес не могут расстроить и исказить природу людей исключительных, укрепленную изучением благородных искусств и упражнением в добрых нравах; но до того, как человеческая природа обретет эту силу, усвоит добрые нравы, прежде, чем она укрепит на устоях благородных искусств... до этого, мне кажется, небеса и созвездия имеют большее влияние на расположения нашей души, нежели человеческие предписания и внушения»). Подробнее см. у Вальзера: *Walser E. Poggios Florentins*. Leipzig und Berlin, 1914. S. 196, 236 ff.

⁶ Сравн. с этим изобразительный материал в статье Варбурга о Сассетти (Op. cit. S. 141) и у Дорена (*Doren*. Op. cit., табл. IV, илл. 14 и 16).

⁷ *Macchiavelli*. Principe. Cap. 25; *Alberti L.B. Intercoenales* (Op. ined. ed. Mancini, p. 136 ss); подробнее см. *Doren*. Op. cit. S. 117 f., 132 f.

⁸ *Alberti L.B. Della tranquillita dell' animo* Lib. III, Opere volgari. I. P. 113 f. (см. *Patch*. Op. cit., P. 217).

⁹ Текст письма Фичино к Ручеллаи см. в статье Варбурга о Сассетти: *Warburg. Sassetti-Aufsatz*. S. 149.

¹⁰ *Pico della Mirandola*. In Astrologiam. Lib. III. Cap. 27. Op. fol. 519.

¹¹ О поведении Валлы на суде инквизиции см., напр., описание у Фойгта (*Voigt. Wiederbelebung des klass. Altertums*. 2. Aufl. I. S. 476 ff.)

¹² Ср.: *Valla*. Confutat. prior in Benedictum Morandum Bononiensem, Opera, Basil. 1543. p. 445 ss. «Sed omissis utrinque criminibus inspiciamus civiliter, quid mihi obiectas. Nempе quod Livium ausus sum reprehendere, an tu eum nusquam reprehendi posse existimas?.. Et in Demosthene atque Cicerone summis oratoribus nonnulla desiderantur, et in Platone Aristotele, philosophis maximis, aliqua notantur... Numquid deterius est rationis, quam hominis testimonium?.. An melior ullus autor est quam ratio?» («Однако, оставив взаимные обвинения, постараемся без всяких обид рассмотреть твои возражения в мой адрес. Неужели все дело в моем осуждении Тита Ливия — или ты считаешь, что он абсолютно безгрешен? Ведь многое оставляет желать лучшего у Демосфена и Цицерона — искуснейших

ораторов, а нечто достойно порицания и у величайших философов — Платона и Аристотеля... Да разве аргументы разума значат меньше, чем человеческие свидетельства? А какой сочинитель может подняться над самым разумом?»)

¹³ См. *Valla. De falso credita et ementita Constantini donatione declamatio*. Op. fol. 761 ss.

¹⁴ См. книгу Валлы *Apologia contra calumniatores ad Eugenium IV*, Opera fol. 799 v. «Via a Christo tradita nulla est tutior, sicut nec melior, in qua nulla professio nobis injungitur. At vita ipsorum, inquit, ab illa Christi non discrepat. Sane vero, sed ne aliorum quidem, nec enim in solis cucullatis vita Christi custoditur» («Нет более надежного, как нет и лучшего пути, нежели завешанный нам Христом, на котором мы не связаны ни с одной профессией. Они отвечают, что их жизнь не отличается от Христовой. Конечно, как и жизнь всех других людей, и не одни сутаны блюдают жизнь во Христе».) Ср. книгу «De professione religiosorum» (ed. *Vahlen*. Laurentii Vallae opuscula tria. Wien, 1869, особенно p. 160.

¹⁵ Ср. в особенности: *Valla. De voluptate* Lib. III, cap. 9 (op. fol. 977) «Beatitudinem quis dubitat aut quis melius possit appellare quam voluptatem?.. Ex quo debet intelligi non honestatem, sed voluptatem propter seipsam esse expetendam, tam ab iis qui in hac vita, quam ab iis qui in futura gaudere volunt» («Кто может сомневаться в том, что блаженство состоит в наслаждении, или в том, что нет у него лучшего названия, чем наслаждение?.. Отсюда следует, что не величие, а наслаждение предпочтительно само по себе — как для тех, кто хочет радоваться в этой жизни, так и для тех, кто в будущей».)

¹⁶ См. работу «De libero arbitrio». Opera, fol. 1004 s.

¹⁷ Ср. «Dialecticae disputationes» Валлы. Opera fol. 645 ss. — особенно характерно и De libero arbitrio, fol. 1004. *Antonio*: Hic te teneo. An ignoras praeceptum esse philosophorum, quicquid possibile est, id tanquam esse debere concedi?.. *Laurentius*: Philosophorum mecum formulis agis? quasi eis contradicere non audeam! («*Антонио*: Ну вот, ты и попался. Или ты не знаешь основной заповеди философов — считать действительным то, что возможно?.. *Лаврентий*: Ты указываешь мне на философские формулы, как будто я не посмею возразить им»).

¹⁸ См. в целом работу Помпонации De fato, libero arbitrio et de praedestinatione, Basel, 1567 f.; в особенности Lib. V, P. 913 ss.

¹⁹ О датировке диалога Валлы «De libero arbitrio» («О свободном выборе») см. von Wolff M. Lorenzo Valla. Lpz. 1893. S. 36 f. Трактат Помпонации впервые был напечатан в Базеле в 1567 г. в качестве приложения к работе «De admirandorum effectuum causis» («О причинах удивительных явлений»), но, как ясно из примечания в конце работы, завершён был еще в 1520 г.

²⁰ Тезисы из трактата Джанотто Манетти «De dignitate et excellentia hominis» («О достоинстве и превосходстве человека» (1452), как это показал тщательный анализ работы Манетти, сделанный Джентиле в Il concetto dell'uomo nel rinascimento» (Понятие человека в эпоху Возрождения); перепечатано в: Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento, P. III ss. («Джордано Бруно и мышление Ренессанса»).

²¹ *Pico. «Oratio de hominis dignitate»*. Op. fol. 314 ff. «Речь о достоинстве человека»; перевод частично следует переложению этого фрагмента Буркхардтом в Kult. der Renaiss. 8. Aufl. II. 73. Мысль о том, что человек как свободное существо стоит выше также и демонов и небесных интеллигенций, восходит к герметической традиции, имевшей большое влияние на флорентийскую школу — Марсилио Фичино перевел на латинский язык древний корпус герметических текстов. Подробнее об этом влиянии см. у Конрада Бурдаха в его ком-

ментарии к «Богемскому крестьянину» (Vom Mittelalter zur Reformation. III, 1. S. 293 ff., 325 ff.).

²² Cusanus. De conjecturis II, 14 (ср. выше с. 42).

²³ О том, что идеи Платоновской Академии рано утвердились во Франции, и прежде всего в Парижском университете, свидетельствует письмо Гагена к Фичино от 1 сентября 1496 г.: «Virtus et sapientia tua, Ficine, tanta in nostra Academia Parisiensi circumfertur, ut cum in doctissimorum virorum collegiis, tum in classibus etiam puerorum tuum nomen ametur atque celebretur.» («Твои дарования и мудрость, Фичино, получили такое признание в нашей парижской Академии, что имя твое прославлено и почитаемо не только в ученых коллегиях, но и в учебных классах», — говорится в нем. (Rob. Gaguini. Epistolae et Orationes, ed. Thuasne, P. 1903/4, II 20 f), цит. по: Mestwerdt P. Die Anfänge des Erasmus. S. 165. О влиянии Флорентийского платонизма на философское развитие Фабра Стапулензиса см. особенно Renaudet A. Préréforme et Humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie (1494-1517). P. 1916. P. 138 ss.

²⁴ Как близко тема работы Бовилля подходит к проблематике речи Пико «De hominis dignitate» («О достоинстве человека»), показывает, например, следующий фрагмент (гл. 24): «Hominis nichil est peculiare aut proprium, sed ejus omnia sunt communia, quaecunque aliorum propria. Quicquid hujus et hujus, illius et alterius et ita singulorum est proprium, unius est hominis. Omnium enim in se naturam transfert, cuncta speculatur, universam naturam imitatur. Sorbens enim hauriensque quicquid est in rerum natura, omnia fit. Nam neque peculiare ens homo est, hoc vel hoc, neque ipsius est hec aut hec natura, sed simul omnia est.» («У человека нет ничего собственного или исключительно ему присущего, но ему свойственно все, что присуще и всему остальному миру. Один человек совмещает в себе все, что характерно для того или иного, одного и другого, и для каждого в отдельности. Он прививает себе природу всех, все зрит, подражает общей природе; впитывая в себя и черпая все в природе вещей, становится всем. Ибо человек не является каким-то специфическим сущим, тем или иным, он не присваивает себе ту или другую природу, но представляет собой одновременно все»). Книга «De sapiente» («О мудреце») была опубликована в 1509, а в 1510 появилась в Париже вместе с другими произведениями Бовилля. Более подробно об этом издании и об основаниях теории познания Бовилля, на которой мы не можем здесь останавливаться, см. Erkenntnisproblem. 3. Aufl. I, S. 66 ff.

²⁵ См. «De sapiente», Cap. I и II.

²⁶ «Fit iterum ut rite diffiniri a nobis possit ipsa ratio adulta esse et consummata nature filia, sive altera quedam natura prime nature speculatrix et que ad prioris nature imitationem omnia in semetipsa effingit cunctaque sapienter (vires supplens matris) moderatur. Rationem quoque eam vim diffinimus, qua mater natura in seipsam redit, qua totius nature circulus absolvitur quare natura sibi ipsi restituitur.» (De sapiente, cap. V.) («И опять мы можем по праву определить саму разумную способность как зрелую и достигшую полного совершенства дочь природы, или как некоторую вторую природу, созерцающую природу первую, и в подражании ей создающую все в себе самой и всем разумно управляющую, восполняя силы природы-матери. Разум также может быть определен как способность, с помощью которой мать-природа приходит к самой себе, замыкая круг всей природы, и благодаря которой природа восстанавливает саму себя».)

²⁷ 1) «Natura sapienti simplex esse condonavit. Ipse vero sibi ipsi compositum esse: hoc est bene beateque esse progenit... Accepit enim sapiens a natura substantialis munus hominis, ex cuius fecunditate studiosum hominem parturit. Insapientem vero parem quoque ac substantialem hominem mutavit a natura, sed nullo virtutis fenore

splendescit. Hic igitur homo rite habere et non habere, ille vero habere et habere predicatur.» (De sap. Cap. VI и VII.) («Природа наделила мудреца простым бытием. Сам же он придает себе бытие сложное, т.е. порождает бытие благое и блаженное... Мудрец несет в себе от природы семена субстанциального человека, из которых он взращивает человека образованного. Хотя и невежда также преобразует в себе по природе подобного субстанциального человека, он нисколько не блистает плодами добродетели. И по праву один провозглашается имеющим и не имеющим, другой же — имеющим и имеющим»).

²⁸ De sapiente. Cap. VI.

²⁹ Ibid. Cap. I и II.

³⁰ Ibid. Cap. XIX.

³¹ Cp. еще: Cap. XXIV: «In omni quippe mundana substantia: aliquid delitescit humanum, aliqua cuivis substantie indita est hominis atomus, homini propria, qua componendus est et conflandus studiosus homo, quam sibi vindicare et ingenii vi abstrahere a materia natus est homo... Qui igitur conflatus est et perfectus a natura homo (homo, inquam, noster situs in mundi medio) matris imperio per mundum (circumferri iussus): exquirat a singulis que sua sunt, abstrahit a qualibet mundi substantia proprie speciei atomum. Illam sibi vendicat atque inserit et ex plurium specierum atomis suam elicit profertque speciem, que naturalis et primi nostri hominis fructus seu acquisitus studiosusve homo nuncupatur. *Hec itaque hominis est consumatio: cum ad hunc modum ex substantiali scilicet homine rationalem, ex naturali acquisitum et ex simplici compositum, perfectum, studiosum*». («В совокупной же субстанции мира сокрыто нечто человеческое; каждой отдельной субстанции сообщен некий сродный человеку атом, из которого должен быть составлен и устроен человек образованный; усвоить себе этот атом и силой разума отделить его от материи и рожден человек... И вот этот созданный и совершенный от природы человек (речь идет об упомянутом нами человеке, находящемся в центре мира) материнским заветом рассеянный по свету, ищет в каждом сущем сродное себе, извлекает из всякой субстанции мира атом сходного с собой вида. Его-то и добывает для себя и присваивает себе, и из множества разновидностей атомов выбирает и извлекает один, близкий ему по виду, который называется плодом природного, первоначального человека, или же обретенным, образованным человеком. Таков путь совершенствования человека: стать, соответственно, из субстанциального человека — разумным, обретенным — из естественного, и сложным, совершенным, образованным — из простого».)

³² De sap. Cap. XXII «Manifestum... est sapientiam esse quandam hominis numerum, discrimen, fecunditatem, emanationem eamque consistere *in hominis dyade, genita ex priore monade*. Primus enim nativus noster et sensibilis homo ipsiusque nature mutuus monas est totius humane fecunditatis fons atque initium. Artis vero homo, humanave species arte progenita, dyas est et primi quedam hominis emanatio, sapientia, fructus et finis. Cuius habitu qui a natura homo tantum erat, artis fenore et uberrimo proventu reduplicatus homo vocatur et homohomo. Et non modo ad dyadem, sed et ad usque tryadem humane sapientie vis hominis numerum extendit humanitatemque propagat. Sine quippe medio extrema sunt nulla; sine propinquitate nulla distantia; sine concordia dissociatio nulla et sine concurrentia nulla disparata. Sunt autem monas et dyas, Natura item et ars quedam extrema. Similiter et nature homo et artis homo, seu substantialis homo et vera ejus imago virtute progenita; nature mutuus sive naturale donum et hominis acquisitum. Horum igitur extremorum symplegma est aliquod, concordia et concurrentia aliqua. Aliquis amor, pax, vinculum: et medium aliquod amborum, proventus, unio, fructus, emanatio. Juncta etenim invicem monas et dyas tryadem eliciunt proferuntque, suam

copulam, unionem et concordiam. Itaque sapientia quedam est trina hominis sumptio, hominis trinitas, humanitas tryas. Est enim trinitas totius perfectionis emula, cum sine trinitate nulla reperitur perfectio.» («Очевидно, что мудрость представляет собой некоторое число, различие, изобильность, эманацию человеческого и она же выражается в человеческой диаде, рожденной из первичной монады. Этот наш первоначальный и ощущающий человек по природе своей является, в свою очередь, монадой, а также началом и истоком рода человеческого. Человек же и род людей, порожденные силой искусства, будут диадой, а также эманацией, мудростью, плодом и завершением некоего первоначального человека. Тот, кто по образу своему от природы был одним только человеком, в качестве плода своих усилий получает высочайшую прибыль и удваивает себя, называясь уже человеком и человеком-человеком. Но сила мудрости человеческой не ограничивается диадой — она простирает человеческое вплоть до триады, делая ее достоянием человеческой природы. Ведь не может быть крайностей без середины, без приближения нет различий, без согласия нет разногласий, а без соединения — разделения. Таким же образом крайностями являются монада и диада, как природа и искусство; соответственно, естественный и сознательно созданный человек, или же человек субстанциальный и его истинный образ, сотворенный добродетелью. Подобно этому различаются, в свою очередь, дар природы, или природный дар, и благоприобретенное человеком свойство. Есть и то, в чем совпадают, согласуются, синтезируются эти крайности: некая любовь, мир, связь; и среднее между ними — их дитя, единство, плод, эманация. Соединившись, монада и диада исторгают из себя и производят на свет триаду — свой союз, единение, согласие. Таким образом, мудрость есть некая тройственная определенность человека, человеческая троичность, триада человеческая. Ибо троичность — соревновательница всякого совершенства, поскольку вне троичности не выразимо никакое совершенство»).

³³ «Homo nichil est omnium et a natura extra omnia factus et creatus est, ut multividus fiat sitque omnium expressio et naturale speculum abjunctum et separatum ab universorum ordine: eminens et e regione omnium collocatum, ut omnium centrum. Speculi etenim natura est, ut adversum et oppositum sit ei, cujus in sese ferre debet imaginem... Et in quocunque loco cuncta mundi statueris entia: in ejus opposito abs te collocandus et recipiendus est homo, ut sit universorum speculum... Verus igitur et speculi et hominis locus est in oppositione, extremitate, distantia et negatione universorum, ubi inquam omnia non sunt, ubi nichil actu est. Extra omnia, in quo tamen fieri omnia nata sunt... Nam consumatis et perfectis omnibus, postquam actus singuli sua loca sortiti sunt, vidit Deus deesse omnium speculatorem et universorum oculum... Veditque nullum supremo huic oculo inter cetera superesse locum. Plena quippe actuum erant omnia; quodlibet suo gradu, loco et ordine constiterat. Et ex actibus diversis disparatisque speciebus aut rerum differentiis et mundi luminaribus (que per se intermisceri, confundi, concurrere et fas et possibile non est) fieri homo haudquaquam poterat. Extra igitur cunctorum differentias et proprietates in opposito omnium loco, in conflagratione mundi, in omnium medio coaluit homo: tanquam publica creatura, que quod relictum erat in natura vacuum potentiis, umbris, speciebus, imaginibus et rationibus supplevit.» (de sap. Cap. 26). («Человек — ничто из всего, и по природе своей создан и сотворен существом, всему запредельным, для того, чтобы быть многообразным выразителем всего сущего, естественным зеркалом, отделенным и вынесенным за пределы универсального порядка; как центр всего, он расположен вне всего. Такова, как известно, природа зеркала — быть противоположным, противопоставляемым тому, чей образ оно должно

в себе нести... И в какую бы точку универсума ты ни собрал все сущее — на противоположном от них крае должен быть утверждён человек, чтобы быть зеркалом всего... Истинное место и зеркала, и человека, таким образом, будет в оппозиции, на краю, на предельно удаленной от всего дистанции и в отрицании всего, — можно сказать, там, где ничего нет, где ничто не существует актуально. За пределами всего, но там, где все рождается... Доведя все до высшего совершенства, когда каждая реальность оказалась на определенном ей месте, увидел Господь, что всему универсуму недостает наблюдающего ока... Увидел также, что нет для этого высочайшего созерцателя места среди всех других вещей, ибо все было уже исполнено, каждая вещь на своем месте, по своему статусу и порядку. И человек едва ли мог появиться в этом разнообразии составляющих мир частей, различии видов и несходстве вещей и светил; смешать же их между собой, сливая воедино и приводя к общему, было и недопустимо, и невозможно. Так укоренился человек за пределами всех различий и свойств, в месте, противостоящем всему, в средоточии мира, в центре всего — как создание общественное, восполняющее любой ущерб природы творимыми им образами, видами, фантазиями и идеальными смыслами... Эти строки имеют особое историческое значение, поскольку ими обозначено характерное «обращение», которое претерпевает мотив микрокосма в философии Возрождения. У Бовилля, так же как у Пико и Кузанца, этот мотив включает в себя не только мысль о единстве мира и человека. Как раз в самом представлении об их корреляции уже выделяется момент поляризации противоположностей «субъекта» и «объекта». Тем самым мы стоим непосредственно на пороге лейбницево́й монадологии: в ней монада должна по своей природе и сущности обособиться от универсума феноменов для того, чтобы полностью выразить сам этот универсум, стать его «живым зеркалом».

³⁴ Ср. *Burdach. Reformation, Renaissance, Humanismus*. S. 117 ff.

³⁵ *Der Ackerman aus Böhmen*. Hrsg. von *Bernt und Burdach*. Berlin, 1917 (Vom Mittelalter zur Reformation, Forschungen zur Gesch. der deutschen Bildung. III. 1) Cap. XXXIII (S. 85).

³⁶ *Ackermann aus Böhmen*. Cap. XXV. S. 58; ср. *Burdach. Commentar*. S. 323.

³⁷ *Burdach*. Op. cit. S. 315.

³⁸ *Cusanus*. De dato patris luminum. Cap. I (Op. fol. 284 f.); ср. выше с. 42 прим.⁵².

³⁹ Относительно становления прометеевского мотива в средневековье, в особенности у Лактанция (Div. inst. II, 11) и у Тертуллиана (Apolog. 18; Adv. Marc., I, 1) см. последние указатели у Тутена: *Toutain J.* статья «Prometheus» — *Daremborg-Saglio*. Dictionnaire des antiquités. IV. 684. По вопросу заимствования этого мотива изобразительным искусством Возрождения см.: *Habich G.* Über 2 Prometheus-Bilder angeblich von Piero di Cosimo. — Sitzungsber. d. Bayer. Akad. d. Wiss.: Philos.-philol. Klasse, 1920.

⁴⁰ *Boccaccio*. De genealogia Deorum. Lib. IV, cap. IV. «Verum qui natura producti sunt rudes et ignari veniunt, immo ni instruantur, lutei agrestes et beluae. Circa quos secundus Prometheus insurgit, id est doctus homo et eos tanquam lapideos suscipiens quasi de novo creat, docet et instruit et demonstrationibus suis ex naturalibus hominibus civiles facit moribus, scientia et virtute insignes, adeo ut liquide pateat alios produxisse naturam et alios reformasse doctrinam.» («Действительно те, кто создан природой грубыми и невежественными, не получив никаких навыков, остаются свирепыми и грязными животными. Против такого положения вещей восстает отзывчивый Прометей, человек ученый и, обращаясь с ними как с материалом, словно творит их заново, обучает и наставляет. Благодаря его наставлениям люди природные становятся цивилизованными, отмеченны-

ми добрыми нравами, знаниями и доблестью; этим самым с очевидностью обнаруживается, что одних произвела природа, других же – воспитала наука».)

⁴¹ *Ficinus*. *Theologia Platonica* XIII, 3; fol. 295. Напряжение, которое остается скрытым в понятии «humanitas» у Фичино, проявляется кроме прочего у него в истолковании этого термина, когда он, играя этимологическими смыслами в духе средневековья, соотносит его со словом *humus/homo dicitur ab humo*: Epist. I, fol. 641); в то же время в других местах он решительно оспаривает такую связь: «(humanitatem) cave ne quando contemnas forte existimans humanitatem humi natam. Est enim humanitas ipsa praestanti corpore nympha, coelesti origine nata Aethereo ante alias dilecta Deo». («Не унижай этого имени (humanitas), производя его от «рожденного из праха»: сама humanitas – прекрасная видом своим нимфа, рожденная в занебесных эфирных сферах и избранная Богом среди других» (Epist. Lib. V, fol. 805.)

И здесь снова всплывает то противоречие, которое нашло свое художественное воплощение еще в начале века в диалогах Смерти и Пахаря (см. особенно гл. 24 и 25 «Богемского пахаря»). Комментарий Бурдаха принимает в качестве прямого или косвенного источника слов, изрекаемых Смертью, трактат Иннокентия III «De contemptu mundi sive de miseria conditionis humanae» («О презрении к миру, или о жалкой участи человека»). Если это допущение верно, мы имеем перед собой еще одно свидетельство тесного переплетения религиозной, философской и гуманистической мысли в эпоху Возрождения: ведь именно этой книге Иннокентия III противопоставил Джанотто Манетти свой трактат «De dignitate et excellentia hominis» («О достоинстве и превосходстве человека» (1452); в свою очередь, последний трактат по многим основаниям послужил прямым литературным прообразом для апологии «гуманизма» у Фичино (подробнее см. у Джентиле: Op. cit. p. 153 ss.; см. прим.²⁰).

⁴² Ср. у Патриции: *Pancosmia*, Lib. IV (Nova de universis Philosophia. Ferrarie, 1591, p. IV, fol. 73 ss.).

⁴³ «Sapiens... celestem hominem inde profert, e tenebris emendicat elicitque splendorem: ex potentia actum, ex principio finem, ex insita vi opus, ex natura intellectum, ex inchoatione perfectum, ex parte totum et ex denique semine fructum. Hac enim in parte celebrem illum Prometheum imitatur, qui (ut poetarum fabule canunt) aut divum permissione aut mentis et ingenii acumine admissus nonnunquam in ethereos thalamos, posteaquam universa celi palatia attentiore mentis speculatione lustravit, nichil in eis igne sanctius, preciosius ac vegetius reperit. Hunc ergo quem dii tantopore mortalibus invidebant illico suffuratus mortalium indidit orbi eoque luteum ac figulinum hominem (quem fixerat prius) animavit. Ita et sapiens vi contemplationis sensibilem mundum linquens penitansque in regiam celi conceptum ibidem lucidissimum sapientie ignem immortali mentis gremio in inferiora reportat eaque sincera ac vegetissima flamma naturalis ipsius tellureusve homo viret, fovetur, animatur. Sapiens nature munera studioso homine compensat, seipsum insuper acquisivit seque possidet ac suus manet. Insipiens vero... manet perpes nature debitor, substantiali homine operatus et nunquam suus». *Bovillus*. De sapiente, Cap. VIII. («Так мудрец... производит небесного человека, возжигает и исторгает из тьмы свет, так же, как из потенции – акт, из начала – конец, из врожденной способности – плод творчества, из природы – разум, из наброска – совершенное произведение, из части – целое и, наконец, из семени – плод. Он повторяет в этом того знаменитого Прометея, который, как сочинили поэты, попав некогда в эфирные сферы (по воле богов или же благодаря своему хитроумию) и обследовав своим проницательным умом все небесные чертоги, не нашел в них ничего священные, драгоценнее и подвижнее огня. Этот огонь, в котором боги

так упорно отказывали смертным, он украл с неба и сделал достоянием мира смертных, а затем с его же помощью вдохнул жизнь в сотворенного им ранее из глины и праха человека. Подобно ему и мудрец силой созерцания покидает чувственный мир, проникает в небесные чертоги и доставляет в лоне бессмертного ума рожденный там ослепительный огонь в нижний мир. Этим чистейшим и подвижнейшим пламенем одушевляется, охраняется, здравствует природный, почвенный человек. Мудрец как образованный человек отдает долг природе, добавляя сверх того и себя, владеет собой и собой остается. Невежда же... вечный должник природы, как субстанциальный человек зависит от нее и никогда себе не принадлежит».)

⁴⁴ *Bruno*. Degli heroici furori, Dial. III; Opere ital. Ed. *Lagarde*. P. 641.

⁴⁵ *Petrarca*. De secreto conflictu curarum suarum. Praefatio.

⁴⁶ *Dante*. Convivio, trattato secondo. Cap. XIV.

⁴⁷ *Petrarca*. Epist. rerum familiarium III, 8 (подробнее у Фойгта: *Voigt*. *Wiederbel. des klass. Altert.* 2. Aufl. I, 73 ff.

⁴⁸ Подробнее о работе Салютати «De fato et fortuna (1396) см. в особенности у Мартина: *Martin A. v. Coluccio Salutati und das humanistische Lebensideal*. Leipzig; Berl., 1916. S. 69 ff., 283 ff.

⁴⁹ Фичино к Кавальканти: Epistol. Lib. I., Op. fol. 633. «Corpus nostrum a corpore mundi fati viribus tanquam particula quaedam a tota sui mole violento quodam impetu trahitur, nec in mentem nostram fati vis penetrat, nisi ipsa se sua sponte prius in corpus fato subjectum immiserit... Recipiat a corporis peste seipsum animus quisque et in mentem suam se colligat, tunc enim vim suam fortuna explebit in corpore, in animum non transibit» («Тело... наше несется вслед за массивом мира под воздействием судьбы словно малая его частица, увлекаемая сильным тяготением собственной массы, в то время как ум наш остается непроницаемым для сил судьбы, разве что он скорее сам устремляется по своей воле к телу, подвластному судьбе... Когда же вернется в себя дух из болезни телесности и сосредоточится в своем уме, тогда и сила фортуны исчерпается телом и души не достигнет».)

⁵⁰ *Ficino*. Epist. Lib. IV, fol. 781.

⁵¹ Письма Фичино к Кавальканти: Epist. Lib. III, fol. 731 и 732.

⁵² О книге Фичино «De vita triplici» («О тройственной жизни») и его отношении к астрологии сравни особенно *Panofski, Saxl*. *Dürers Melancolia I*. (Stud. der Bibl. Warburg Nr. II) Leipzig; Berlin, 1923, S. 32 ff.

⁵³ «Et certe (cognoscas) superos in haec inferiora non operari nisi mediantibus corporibus coelestibus... Ex quibus concluditur omnem effectum hic inferius aut per se aut per accidens reduci ad coelum et experitia corporum coelestium miranda et stupenda posse cognosci et pronuntiari». *Pomponazzi*. De naturalium effectuum admirandorum causis seu de incantationibus. Cap. X. Basel, 1567. P. 122 s. («Тебе известно, конечно, что высшие силы простирают свои воздействия до нижнего мира не иначе как посредством небесных тел... Из чего следует, что всякое событие в нашем нижнем мире можно возвести — само по себе или случайным образом — к небесам; в этом же открывается и прославляется приводящая в изумление, удивительная искушенность небесных тел».)

⁵⁴ «Ultimo supponitur, quod in rebus difficilibus et occultis responsiones magis ab inconvenientibus remotae ac magis sensatis et rationibus consonae sunt magis recipiendae quam oppositae rationes... His modo sic suppositis tentandum est sine daemonibus et angelis ad objecta respondere... Effectus inferior immediate non fit a Deo super nos, sed tantum mediantibus ejus ministris. Omnia enim Deus ordinat et disponit ordinate et suaviter legemque aeternam rebus indidit quam praeterire

impossibile est». Ibid. P. 131, 134; ср. Cap. 12. P. 223. («И, наконец, предполагается, что относительно вещей сложных и сокровенных наши суждения больше созвучны разуму и рациональным началам, больше удалены от всего разногласящего, а разумные смыслы скорее извлекаются из вещей, чем противостоят им... При таком предположении надо пытаться понимать суть вещей без участия демонов и ангелов... Воздействия, доходящие до нас сверху, осуществляются Богом не непосредственно, но лишь через его слуг. Ведь Бог устранивает и располагает все в порядке и благодати, полагая в вещах вечный, непреодолимый закон».)

⁵⁵ См. там же Cap. X. P. 142; Cap. XIII. P. 299.

⁵⁶ *Warburg A.* Heidnisch-antike Weissagung in Wort und Bild zu Luthers Zeiten. Sitzungsber. der Heidelberg. Akad. d. Wissensch. Philos.-hist. Klasse. Jahrg. 1919, S. 24, 70.

⁵⁷ Ср. с этим противопоставление «философского» (перипатетического) понятия закона и понятия закона «религиозного»: De incantat. Cap. X. P. 198; Cap. XIII. P. 306 s., а также *Douglas.* The philosophy and psychology of Pietro Pomponazzi, Cambridge 1910, P. 270 ss.

⁵⁸ Ср. у Буркхардта: *Burckhardt.* Kultur der Renaissance. 8. Aufl. II, 243.

⁵⁹ «Illa oracula non semper reperiantur vera: quoniam stellae non sunt semper secundum eundem et unum motum: et vulgares attribuebant hoc numinibus iratis, cum veram causam ignorarent. Sed haec est consuetudo vulgi, ascribere daemonibus vel angelis quorum causas non cognoscunt... Deus autem non tantum unius est causa, verum omnium; quare et omnium vaticiniorum causa est, secundum tamen alteram et alteram dispositionem coelorum... dat unum vaticinium et secundum alteram alterum... Modo quis est tam philosophiae expertus, qui nesciat secundum dispositionem varietatem et effectus variari.» *Pomponazzi.* De incantat. Cap. 12, P. 230 s. (Оказывается, эти пророчества не всегда правдивы, поскольку звезды непостоянны в своем движении. Не зная истинных причин, простолудины приписывают это гневу оракула. Но таков уж обычай толпы — истолковывать вещи, причины которых ей неведомы, действиями демонов или ангелов... Бог, однако, есть причина не только чего-то одного, но всего сущего; потому же он и источник всех прорицаний, но в соответствии с тем или иным расположением небес дает он одни прорицания, в соответствии с другим — другие... Разве только невежда в философии не знает, что разные расположения порождают различия, и, соответственно, разнятся и действия».)

⁶⁰ Ibid. Cap. 12. P. 287 s.

⁶¹ «Ita est in talibus legibus veluti in generabilibus et corruptibilibus. Videmus enim ista et sua miracula in principio esse debiliora, postea augeri, deinde esse in culmine, deinde labefactari, donec in nihil revertantur. Quare et nunc in fide nostra omnia frigescent, miracula desinunt, nisi conficta et simulata: nam propinquus videtur esse finis... Non enim influit aliqua virtus de coelo nisi in quodam tempore, et non ultra: ita est etiam de virtutibus imaginum.» (Ibid. Cap. 12, P. 286). («Так обстоит дело с этими законами как законами тварными и тленными. Мы видим, что они и творимые ими чудеса вначале немощны, затем они набирают силу и достигают зрелости, потом слабеют и, наконец, обращаются в ничто. Поэтому и в нашей вере все сейчас застыло, чудеса прекратились, если не считать вымышленных и мнимых, — ведь близится конец... Лишь в определенные времена источают на нас небеса свои совершенства, и не далее того; то же можно сказать и об образах этих добродетелей».)

⁶² О книге «Пикатрикс» см. у Риттера: *Ritter H.* Picatrix, ein arabisches Handbuch hellenistischer Magie. — Vortr. der Bibl. Warburg I (1921, 22). S. 94 ff.

⁶³ Theophrast v. *Hohenheim* gen. *Paracelsus.* Medizinische, naturwissenschaftliche

und philosophische Schriften, hrsg. von Sudhoff K. Bd. III (München, 1924). S. 68 ff., 91 ff., 103 ff. и др.

⁶⁴ *Paracelsus*. Das Buch Paragranum. Op. cit. Hrsg. Sudhoff. S. 56.

⁶⁵ Ibid. S. 72.

⁶⁶ *Paracelsus*. Liber de imaginibus. Cap. XII. — Werke. Hrsg. von Joh. Huser. Basel, 1589 ff. IX, 389 f.

⁶⁷ Письмо к Христофу Клаузеру, Werke ed. Huser, Bd. VII.

⁶⁸ Я не вхожу здесь в детали работы Фичино «De vita triplici» («О тройственной жизни»), но сошлюсь на ее изложение у Панофски и Заксля Dürers Melancolia I. S. 32, где в Прил. IV приведены и обширные фрагменты из нее.

⁶⁹ См.: *Ficino*. Theologia Platonica, Lib. XIII (fol. 289 f.): «lis quasi tribus rudentibus toti machinae colligamur, mente mentibus, idolo idolis, natura naturis... Anima per mentem est supra fatum, in solo providentiae ordine tanquam superna imitans et inferiora una cum illis gubernans. Ipsa enim tanquam providentiae particeps ad divinae gubernationis exemplar regit se, domum, civitatem, artes et animalia. Per idolum est in ordine fati similiter, non sub fato... Per naturam quidem corpus est sub fato, anima in fato naturam movet. Itaque mens super fatum in providentia est, idolum in fato super naturam, natura sub fato, supra corpus. Sic anima in providentiae, fati, naturae legibus non ut patiens modo ponitur, sed ut agens... Denique facultas illa rationalis quae proprie est animae verae natura, non est ad aliquid unum determinata. Nam libero motu sursum deorsumque vagatur... Quamobrem licet per mentem, idolum, naturam quodammodo communi rerum ordini subnectamur, per mentem providentiae, per idolum fato, per naturam singularem universae naturae, tamen per rationem nostri juris sumus omnino et tanquam soluti, modo has partes, modo illas sectamur.» («Словно тремя нитями стянуты мы в единое устройство: умом — в умы, эйдолом — в эйдолы, природой — в природы... Душа под водительством ума поднимается над роком, находясь в порядке одного провидения, как бы подражая высшему и заодно с ним правя низшим. Сама она, словно причастная к провидению, являет собой отражение прообраза божественного управления и царствует над собой, домом, государством, искусствами и миром всего живого. Подобным же образом она эйдетиически соучаствует в порядке фатума, не подчиняясь ему... По устройству природы тело подчинено року, душа же в соответствии с роком движет природой. Таким образом, ум, участвуя в провидении, вознесен над роком; эйдол, будучи встроен в порядок рока, поднимается над природой; природа подчиняется року и превосходит тело. Так, душа утверждается в законах провидения, рока и природы не только как претерпевающая, но и как действующая... Одним словом, эта разумная способность, которая и есть, собственно, природа истинной души, не определена в каком-то одном отношении — в свободном движении перемещается она вверх и вниз... Поэтому мы посредством ума, эйдола, природы присоединяемся некоторым образом к общему порядку вещей: умом — к провидению, эйдолом — к року, единой природой — к природе универсальной. И все же по разуму своему мы полностью независимы и как бы обособлены, следуя той одной части космоса, то другой».)

⁷⁰ Joh. Pici Mirandulae Conclusiones DCCCC; см. Opera, fol. 63 ff., 107 ff.

⁷¹ *Boll. Fr.* Stern Glaube und Sterndeutung. 2. Aufl. Lpz., 1919. S. 50.

⁷² *Pico della Mirandola*. In astrologiam libri XII. Lib. III. Cap. 27, fol. 519.

⁷³ *Pico*. In astrologiam, Lib. I (fol. 415).

⁷⁴ In astrol. Lib. III, Cap. V (fol. 461): «Praeter communem motus et luminis influentiam nullam vim caelestibus peculiarem inesse.» Ср. особенно Lib. III, Cap. XIX (fol. 503). «Pastores, agricolae et ipsum saepe vulgus ineruditum statum aeris

praecognoscunt non a stellis, sed ab aeris ipsius dispositione... Quare raro fallunt, aerem scilicet ex aere, sicut medici aegrum ex aegro praejudicantes, hoc est ex propriis principiis, non quod faciunt astrologi, ex remotis et communibus in universalibus, imo, quod pejus est, fictis imaginariis fabulosis.» («Кроме общего влияния через движение и свет небесные тела никакими специфическими силами не обладают»; «Пастухи, земледельцы и часто простой народ предсказывают состояние погоды не по наблюдению звезд, а из определенных погодных условий... Потому и редко ошибаются те, кто предсказывает погоду по погоде, как и медики, определяющие болезнь по ее признакам, т. е. по свойственным ей началам. Но не таковы астрологи, составляя прогнозы на основании отвлеченных и обобщенных универсальных свойств и, что еще хуже, воображаемых, надуманных, фантастических».)

⁷⁵ In astrologiam. Lib. VI. Cap. 3, fol. 584 f.

⁷⁶ In astrolog. Lib. IV. Cap. 12, fol. 543: «Non potest igitur coelum significare inferioria, nisi quatenus causa effectum indicat suum, quare qui causam quidem non esse victi ratione fatentur, signum tamen esse contendunt, hi vocem suam ignorant.» «События мира подлунного могут обозначаться на небе только при допущении, что в причине предвещается следствие. Поэтому те, кто, вняв доводам разума, полагают, что небесные знаки не являются причиной земных событий, но при этом все же настаивают на их способности эти события обозначать, не слышат собственного голоса».

⁷⁷ In Astrol. Lib. III, Cap. 27, fol. 517 ff. «Admiraris in Aristotele consummatam scientiam rerum naturalium, ego tecum pariter admiror. Causa coelum est, inquis, et constellatio, sub qua natus est; non accedo, non tam vulgata ratione, quod nati eodem astro multi non fuerunt Aristoteles, quam quod praeter coelum, sub quo tanquam causa universali et Boetiae sues et philosophi... pariter germinant, causae proximae sunt Aristoteli propriae et peculiares, ad quas singularem ejus profectum referamus. Primum utique... sortitus est animam bonam, et hanc utique non a coelo, siquidem immortalis et incorporeus animus, quod ipse demonstravit nec astrologi negant. Tum sortitus est corpus idoneum, ut tali animae famularetur, nec hoc etiam a coelo, nisi tanquam a communi causa, sed a parentibus. Elegit philosophari. Hoc et principiorum opus quae diximus, hoc est animi et corporis, et sui arbitrii fuit: profecit in philosophia, hic arrepti propositi et suae industriae fructus... At profecit plus longe quam coetanei et quam discipuli. Sortitus erat non astrum melius, sed ingenium melius: nec ingenium ab astro, siquidem incorporeale, sed a Deo, sicut corpus a patre, non a coelo... Quod vero ad id attinet, quod principaliter hic tractatur, nego quicquam in terris adeo magnum fieri vel videri, ut autorem coelum mereatur. Nam miracula quidem animi (ut diximus) coelo majora sunt, fortunae vero et corporis, utcumque maxima sint, coelo collata minima deprehenduntur.» («Я разделяю твоё восхищение Аристотелем — высочайшим знатоком природных вещей. Причина же его явления, как ты считаешь, — это небо и констелляция звезд, под которыми он родился. Не соглашусь с этим, и вовсе не из того банального соображения, что многие, родившиеся под этой же звездой, не стали Аристотелями, а потому, что кроме неба, под которым как универсальной причиной в равной мере... произрастают как беотийские кабаны, так и философы, наличествуют еще и ближайшие, отличительные и индивидуальные причины рождения именно Аристотеля, к которым мы и отнесем его исключительное явление. Во-первых, мы знаем... он получил в удел добрую душу, и уж ее-то не от неба, если, как он сам доказывал и с чем согласны астрологи, дух бессмертен и бестелесен. Получил и подходящее для такой души тело — и его не от неба (разве что как общей причины), а от родителей. Выбрал филосо-

фию — это под влиянием двух начал, о которых шла речь, души и тела, и по своей собственной воле. Преуспел в философии — это плод сделанного уже выбора и собственного старания... И преуспел гораздо больше, чем его сверстники и соученики: не счастливая звезда выпала ему, а счастливый гений; и не от звезд этот гений, если он бестелесен, а от Бога, так же как тело от отца, а не от неба. Возвращаясь к рассматриваемым нами принципиальным вопросам, я не считаю, что авторство каких-либо значимых событий на земле следует приписывать небесам. Ибо, как мы уже отмечали, чудеса души превосходят небесные, чудеса же фортуны и тела, какими бы удивительными они ни были, в сравнении с небом ничтожны».)

⁷⁸ In astrol., Lib. IV, cap. 4. fol. 531.

⁷⁹ *Kepler. De stella nova in pede Serpentarii* (1606) Cap. XII. (Opera. Ed. Frisch, II. 656 f.). «Quod astrologica attinet, equidem fateor, virum illum (Fabricium) auctoritati veterum et cupiditati praedictionum, ubi haec duo conspirant, alicubi succumbere et quodam quasi enthusiasmo praeter rationem abripi: verum ista cum ingenti doctorum virorum turba communia habet. Quo nomine vel solo veniam meretur. Quid ringeris, delicatule philosophe, si matrem sapientissimam sed pauperem stulta filia, qualis tibi videtur, naeniis suis sustentat et alit». («Что касается астрологии, я, право, признаю, что муж сей (Фабриций) в чем-то поддавался двойному влиянию авторитета древних и страсти к предсказаниям, и был словно захвачен энтузиазмом, лишаящим разума; правда, все это он разделяет с огромной армией ученых мужей и по одной этой причине уже заслуживает снисхождения. Не хмурься, милый философ, видя, как глупая, по твоим представлениям, дочь кормит и содержит на свои небылицы свою умнейшую, но бедную мать».)

⁸⁰ См. *Kepler. Discurs von der großen Conjunction und allerlei Vaticiniis über das 1623. Jahr.* Op. VII, 697 ff., ср. особенно VII, 706 f.

⁸¹ *Kepler. Harmonice mundi.* Lib. IV. Cap. 7 (op. V, 262 f.).

⁸² Lo spaccio della bestia trionfante. — Opere ital. Ed. Lagarde, P. 412.

⁸³ *Bruno. Spaccio.* — Op. cit., P. 439.

Глава четвертая

Проблема взаимоотношения субъекта и объекта в философии Возрождения

1

Двойственность и двусмысленность отношений, связывающих Возрождение как со средневековьем, так и с античностью, нигде не обнаруживается столь отчетливо, как во взгляде Возрождения на проблему *самосознания*, — в этой центральной проблеме сливаются все духовные источники, питающие его. Но эта противоречивая и многослойная историческая почва дает в то же время выход новым систематическим задачам, сознательная формулировка которых, однако, оказывается одним из позднейших плодов философской мысли Возрождения: мы находим ее только у *Декарта*, а в определенном смысле лишь у *Лейбница*. Именно здесь была найдена и зафиксирована новая «архимедова» точка опоры, встав на которую возможно было развенчать понятийный мир схоластической философии. С нее, с декартовского принципа «*cogito*» и принято вести отсчет истории новой философии. Этот принцип представляется исторически ничем не опосредствованным: основанием его, как это ощущал и выражал сам Декарт, является свободная деятельность духа, одним ударом, одним неповторимым актом самостоятельной воли сбрасывающая с себя все прошлое и прокладывающая новый путь мыслящего самосознания. Речь идет в данном случае вовсе не о поступательной эволюции, но о подлинной «революции мышления». Мы нисколько не умалим значимости этого революционного поворота, если в то же время реконструируем процесс непрерывного становления и возрастания тех интеллектуальных и универсально духовных сил, которые в конечном счете и дали ему начало. Эти силы не предстают нам в определенном единстве и в отчетливой системе; они скорее противоречат друг другу, нежели взаимодействуют между собой; имея различные точки опоры, они кажутся устремленными к разным духовным ориентирам. И все же их все объединяет единая форма негативной деятельности: они разрыхляют почву, из которой позже вырастет специфически-современное представление о взаимоотношении «субъекта» и «объекта». Ни одно направление философии Возрождения не осталось в стороне от этого процесса. В него включаются не только метафизика, но также и натурфилософия и эмпирическое естествознание, не только психология, но и этика и эстетика. В этом общем движении сглаживаются различия между отдельными школами — традиция платонизма сливается здесь с обновленным и реформированным аристотелизмом. Как перед историческим, так и перед системотворческим сознанием эпохи постав-

лены в этом случае одни и те же фундаментальные вопросы, требующие предметно определенных решений.

К принципиальным достижениям *греческой философии* относится то, что ей впервые удалось вычленить из сферы мифологического мышления как понятие самосознания, так и понятие мира. Оба понятия взаимно определяют друг друга — ведь только новый образ космоса, сложившийся в мышлении греков, создает пространство для вырастающего из него представления о человеческом Я. Возможно, взгляд на человеческое Я теснее и крепче привязан к элементам и предпосылкам мифологического мировоззрения, нежели созерцание мира предметного. Ведь еще у Платона проблема Я настолько прочно связана с проблемой *души*, что даже философский *язык* Платона не знает иных форм выражения человеческой субъективности, нежели так или иначе соотносимых с основным значением понятия *ψυχή* (душа). У самого Платона это соотношение создает поле постоянного смыслового напряжения, которое пронизывает его учение с начала и до конца, поскольку в данном случае даже новаторские взгляды, сформировавшиеся у Платона-*диалектика* в процессе поступательного движения аналитической мысли и все более углубляющегося знания, облекались в метафоры его метафизической психологии. Определение понятийного смысла и усмотрение содержащегося в нем принципа необходимости осуществляется в терминах платоновской доктрины припоминания; различение видов и степеней достоверности знания находит свое воплощение в выделении отдельных частей души. Кажется, однако, что Платону удастся на вершинах его спекулятивной мысли в его поздних диалогах определенно и четко разграничить отдельные проблемные сферы. Еще в «Тезетете» единство сознания определяется через единство души, как *ἐν τῇ ψυχῇ* (некоторое единство души), но *это* понятие души абстрагировано от всех элементов, от всех реминисценций орфической веры в существование души. Оно остается в определенной мере всего лишь символом поступательного движения и прогрессирующей функции синтеза, осуществляемого чистым мышлением по отношению к содержанию наших восприятий. Тем не менее и в этом случае остается в силе противоположность оснований и несоразмерность способов представления проблемы. Платоновская философия предполагает два совершенно противоположных друг другу способа выражения реальности, один из которых приложим к сфере *бытия*, другой — к миру *становления*. Точное знание возможно только относительно вечно сущего — того, что остается идентичным самому себе и всегда себе тождественным. Становящееся же, обусловленное временем и изменяющееся от одного момента времени к другому, недоступно такого рода познанию; мы можем выразить его — если это вообще возможно — только на языке *мифа*. Если мы зададимся вопросом, какого рода познание, соответствующее этой платоновской схематике форм познания, будет соразмерным и адекватным уровню души, то не сможем найти однозначного ответа. Ведь душа превосходит это первоначальное разделение сфер бытия; она принадлежит как

царству чистого бытия, так и миру становления, не принадлежа в каком-то смысле ни к одному из них. Она представляет собой двойственную, срединную сущность, в равной мере неотчужденную и от чистого бытия идеи, и от феноменального мира становления. Каждая человеческая душа по самой своей природе была причастна созерцанию сущего и сохраняет способность к постижению чистых определений бытия. И в то же время каждая душа несет в себе тяготение, направленность, стремление к чувственному многообразию и становлению. Именно в этой двоякой *устремленности* и выражается характер души, свойственная ей сущность — она оказывается, таким образом, «посредником» между становлением и бытием, явлением и идеей. Она равно *соотносится* с обоими полюсами реальности — сущим и становящимся, тождественным и различным, не переходя ни в один из них, *не привязывая* себя к ним. Напротив, душа сохраняет свою самость и независимость как по отношению к чистой идее, так и по отношению к феноменам, составляющим содержание чувственного восприятия. Как «субъект» мышления и восприятия она не тождественна *содержанию* мыслимого и воспринятого. Правда, мифологический способ выражения, принятый в платоновском «Тимее», должен стирать это различие: поскольку ему доступно только одно измерение временных событий, все их качественные спецификации также получают в нем форму разделения на акты порождения во времени и творения во времени. Душа оказывается тогда смешанной сущностью, которую демиург наделил, можно сказать, двумя влеченными в нее и противоположными друг другу природами тождественного и иного, ταὐτόν и ἕτερον. Получается, что идеальное смысловое различие выливается в соответствии с сущностью и характером мифологического способа выражения в онтологическое различие бытия и порожденного. Именно в такой форме платоновское учение о душе и оказало влияние на дальнейшую философскую традицию. Для всего средневековья «Тимей» оставался основополагающей книгой, чуть ли не единственным диалогом Платона, который, благодаря переводу Халкидия, был известен и читаем в то время. Таким образом, сократовско-платоновское понимание души как *принципа* субъективности могло быть воспринято впоследствии только в мифологической образности и сквозь призму мифологического объективизма. Античная мысль уже была затронута этим объективированием: Аристотель рассматривает душу как *форму* тела, но как таковая она является одновременно имманентной телу и действующей изнутри него движущей силой. Душа — целевая причина, выражающая идеальное «предназначение» тела, и в то же время — причина движущая, благодаря которой тело и приводится к своему назначению в своем поступательном движении. В этом представлении души как «энтелехии» тела она снова превращается в чисто природную потенцию, в силу органической жизни и в способность к органическим формообразованиям. Хотя и сам Аристотель в важнейшем разделе своего учения столкнулся с необходимостью преобразования и расширения первоначального понятия души — ведь

если понятие энтелехии включает в себя и объясняет феномены *жизни*, оно оказывается недостаточным для охвата всех определений *знания*. Знание в его высшей и чистейшей форме ориентировано уже не на индивидуальное, а на универсальное как таковое; не на «материальное», а на чисто умопостигаемое содержание. Тогда и та способность души, которая реализует в себе это знание, должна быть ему соразмерной и мыслиться подобным же образом отделенной от телесного и не смешанной с ним (*χωριστὸς καὶ ἀμιγής*). И снова это разделение переводится непосредственно в метафизическую плоскость; аристотелевский Ум (*νοῦς*) как субъект чистого мышления, мышления о «вечных истинах», есть в то же время и объективная «духовная сущность», подобному тому как и душа, будучи формой органического тела, является естественной сущностью. Как душа представляется движущей *силой*, так и Ум — *силой* мыслящей, привходящей в человека извне (*θώραθεν*). Неоплатонизм заимствует это определение, но одновременно он лишает мыслительную способность тех специфических характеристик, которыми наделял ее Аристотель: неоплатоники вновь включают Ум в универсальную иерархию сил, идущую от Единого ко многому, от умопостигаемого — к чувственному и определяют ему в этой системе прочное место. И чем шире разворачивается эта структура, тем больше появляется между мыслительной способностью как таковой и той формой, в которую она воплощается в человеке как конкретном индивидууме, разного рода полу-божественных, полу-демонических посредников. Эта установка нашла свое завершение и систематическое выражение в арабской философии средневековья, и прежде всего в *аверроистской* доктрине. Снова включив душу целиком в круг объективно-метафизических измерений, она тем самым упраздняет не только принцип субъективности, но и начало индивидуации. Основание мышления выводится за пределы любого рода индивидуальности, поскольку интеллект неразделен в себе и образует абсолютное единство. Акт мышления и состоит в том, что человеческое Я выходит из состояния обособления, на которое обрекает его естественное бытие: превзойдя его, он сливается с единым абсолютным интеллектом, с *intellectus agens* («активным интеллектом»). Возможность такого слияния предполагается уже не только с позиций *мистики* — она должна быть обеспечена и логическими предпосылками, ибо только логика может реально истолковать процесс мышления и обосновать его в его необходимости. Действительным субъектом мышления является не индивидуум, не «самость», а общее всем мыслящим существам имперсональное субстанциальное бытие, факт «присоединения» которого к отдельному Я будет чем-то внешним и случайным.

Но в этом пункте логико-метафизическая система, выросшая на почве взаимопроникновения аристотелизма и неоплатонизма, входит в открытое противоречие с системой *веры*, для которой, как до сих пор казалось, первая служила надежнейшим основанием. *Христианская* вера никак не может отказаться от принципа «субъективизма», от основоположений о самостоятельном существовании и *самоценности*

отдельной души, не изменяя тем самым и предпосылкам собственной религиозности. Этот разлад чувствовали и великие христианские мыслители XIII в., и, чтобы избежать его, они с настойчивостью оспаривали те систематические выводы, которые извлекали из своей доктрины аверроисты. Их опровержению Фома Аквинский посвятил целый трактат «*De unitate intellectus contra Averroistas*» («О единстве интеллекта против аверроистов»). Основная мысль его состоит в том, что аверроистское учение, претендуя на словах на *объяснение* феномена мышления, на самом деле скорее *упраздняет* его. Мы не можем даже ставить вопрос об интеллекте самом по себе, о его универсальной сущности, не реализовав *функцию* мышления, — но сама эта функция обнаруживает себя эмпирически не иначе как в индивидуальной форме, в отношении к мыслящей человеческой *самости*. Поэтому исключение этой самости означает и упразднение той *фактической основы*, на которой должна строиться вся теория знания. Но в значительно большей степени аверроизм представляет угрозу для самодостоверности религиозного опыта в его глубочайшей сущности и своеобразии, нежели для позитивной теории знания. Эта самодостоверность основывается на постулате самостоятельного бытия двух главных субъектов религиозного отношения — Бога и человека. Всеобщее, абсолютное содержание веры может быть постигнуто и усвоено только в результате нашей утвержденности в самом центре религиозной жизни, для которой человеческая личность вовсе не является случайным ограничивающим фактором или препятствием, а скорее действительным в ней самой необходимым конститутивным принципом. Еще первый великий систематик христианской мысли *Августин* со всей остротой осознал следствия этой посылки. Известно, что его *религиозный субъективизм* непосредственно подводит к тем фундаментальным выводам, которые позже были сформулированы Декартом с позиции *логики* и критика познания. И религиозный идеализм Августина, и логический идеализм Декарта имеют под собой одну и ту же основу — принцип самоуглубления, рефлексии над самим собой. «*Noli foras ire, in te ipsum redi: in interiore homine habitat veritas*» («Не стремись вовне, обратись к себе самому: во внутреннем человеке обитает истина»). Собственное бытие, знание и воля, *esse, nosse, velle*, составляют незыблемую отправную точку всякой теории: ведь ничто так хорошо не знакомо нашему духу, как его действительность, и ничто не может быть для него более действительным, чем он сам для себя¹. В этих положениях утверждается примат *религиозного опыта* над любыми догматическими следствиями какой-либо метафизической доктрины души и Бога. В этом случае не предполагается включение Я в какую-либо конструктивную схему объективного познания, поскольку именно в таком опосредствующем статусе и утрачивается специфическая сущность и ценность Я, которая является ценностью *sui generis* — совершенно исключительной.

Чтобы понять смысл поворота, осуществленного в философии Возрождения, необходимо иметь ясное представление об этом противоре-

чий, о напряжении, которое существует уже в системе знаний средневекового человека и целокупности его жизни. Несмотря на нападки, которым подвергся аверроизм со стороны классических схоластических систем, его теоретические основы казались в XIV и XV в. еще незыблемыми. Долгое время аверроизм оставался господствующим учением в итальянских университетах; он утвердился в подлинном центре схоластической учености, в Падуе, с первой половины XIV в. вплоть до XVI и XVII вв.² Но постепенно все явственней начинает выступать оппозиционное ему движение мысли. Характерно, однако, что оно не ограничивается кругом определенных школ, но получает живейший импульс с иной стороны. К противоборству с аверроизмом призывают прежде всего сторонники нового гуманистического идеала образованности и нового идеала личности Возрождения. И первым среди них был Петрарка. Страстный спор, который вел он с аверроизмом на протяжении всей своей жизни, не был свободен от разного рода теоретических несуразностей, но они не снижают его значимости. Речь идет больше чем об исключительно спекулятивно-теоретических разногласиях — перед нами гениальная личность, отстаивающая права своего исконного жизнечувствования против сил, ущемляющих эти права или грозящих самому из существованию. Художник и виртуоз «индивидуальности», первым вновь открывший ее неисчерпаемое богатство и ценность, противостоит философии, сводящей любую индивидуальность к простой случайности, чистой «акциденции». И подлинным поручителем ему в этой борьбе служит Августин. Петрарка, будучи одним из первых, кто, не удовлетворяясь одним эффектом воздействия на душу объективного содержания исторических творений духа, хотел ощутить за ними трепет жизни их творцов и вжиться в него, благодаря этому дару через пространство веков возвращается непосредственно к Августину. Гений лирической индивидуальности воспламеняется огнем индивидуальности религиозной: лирика и религия сливаются воедино в специфической форме петрарковской мистики. В отличие от аверроистов, его мистика направляется не космологическими, а чисто психологическими ориентирами. И каким бы захватывающим ни был порыв души к единению с Богом, она не может успокоиться в нем как единственном и подлинном пределе своих стремлений; вновь и вновь погружается она в созерцание внутренней подвижности человеческого Я, чтобы подивиться его многообразию и насладиться им в его противоречивости. Тогда нам становится понятным самочувствование Петрарки, в полемике с аверроизмом постоянно подчеркивающего свою набожность, свою принципиальную ортодоксальность как христианина — ту простоту веры, которую он противопоставлял притязаниям человеческого разума, и в то же время реализующего чисто персональный образ христианства, отмеченный скорее эстетическими, чем религиозными чертами. Чтобы преодолеть наследие аверроизма, философская рефлексия должна была пойти по другому пути: вместо того чтобы погружаться в чувство упоения индивидуальностью, нужно было искать для нее новое, более глубокое ос-

нование. Мы знаем, что оно было разработано впервые именно в учении Николая Кузанского. Во времена обучения Николая Кузанского в Падуе падуанский аверроизм переживал свой расцвет, но ничто не указывает нам на то, что Кузанец был чем-то ему обязан в импульсах к своему интеллектуальному становлению. В своих более поздних систематических произведениях он недвусмысленно отвергал аверроистскую доктрину, апеллируя при этом к доводам, идущим не из его метафизики, а скорее из теории познания. Последняя не знает абсолютного разделения чувственной и интеллектуальной сфер; хотя чувственное и интеллектуальное начала и противоположны друг другу, сам интеллект *нуждается* именно в этой противоположности и в противопоставлении ему элементов чувственного восприятия, поскольку только через его посредство может он достичь своей собственной завершенности и полной актуализации (см. выше с. 43). Ведь нельзя же представить себе духовную деятельность, которая могла бы осуществиться, полностью абстрагируясь от материала чувственного восприятия. Чтобы действовать, дух требует соответствующего себе, «адекватного» себе тела — из этого следует, что мысленные акты в своей дифференциации и индивидуализации оказываются соразмерными телесным действиям. «Подобно тому, как зрение *Твоего* глаза не может быть зрением кого-то иного, даже если отделить его от твоего глаза и усвоить кому-то другому, поскольку ту меру его бытия, которую оно имеет в тебе, оно не сможет найти в другом; и как различия, какие свойственны *Твоему* зрению, не могут быть присущи никакому другому, так же один и тот же интеллект не может мыслить во всех людях»¹. В этих рассуждениях проглядывает мысль, которая получит свое полное систематическое воплощение и оформление уже у *Лейбница*. Акт чистого мышления относится к чувственному и телесному не просто как к безразличному и внешнему себе *субстрату*, и он не только пользуется им исключительно как своим *органом*, приданным ему как бездушный инструмент; сила и действенность этого акта состоит как раз в том, чтобы схватывать все различия внутри чувственного начала сами по себе и представлять их исключительно как свои собственные. Тогда и *principium individuationis* (принцип индивидуации) должен усматриваться не в одной «материи» мышления — он должен опираться на свою чистую *форму*. Душа как активная мыслительная способность не только заключена во внешней ей оболочке тела, но сама с большей или меньшей отчетливостью отражает в своей деятельности все особенности телесного и все изменения, происходящие в нем. Так, душа и тело соединяются не только внешним образом, но их связывает сквозная «соразмерность» — то, что Кузанец называет устойчивой соизмеримостью. И пусть даже эта идея противоречит не только Аверроэсу и некоторым *неоплатоникам*, все же характерной чертой *ренессансного* неоплатонизма Флорентийской Академии является то, что в решении этой кардинальной проблемы он полностью солидарен с Николаем Кузанским. *Фичино* в своем главном труде «Теология Платона» и в своих письмах постоянно оспаривает концепцию единичности «актив-

ного интеллекта»; и он также ссылается здесь на непосредственный опыт, свидетельствующий о том, что есть наше Я и наше мышление, только в индивидуализированной форме. Не может быть, однако, принципиального различия между *сущностью* нашей самости и тем, как она *представляется* нам в нашем непосредственном сознании: «quid enim menti naturalius, quam sui ipsius cognitio?» («Что естественней для ума, нежели познание себя самого?»)⁴.

Но этому процессу, ориентированному на выработку *теоретических* оснований и предпосылок понятия «субъективности», противостоит иной, в котором только и обнаруживают себя силы, определяющие в конечном счете характер всего этого духовного движения и господствующие в нем. То, на чем Фичино строит свое учение о душе и индивидуальном бессмертии, — это не столько его принципиальная концепция человеческого познания, сколько, скорее, основополагающая доктрина человеческой *воли*. Учение об *Эросе* становится подлинной осью *психологии* Фичино; оно — в центре всех философских устремлений Флорентийской Академии; оно же, как показывают «Камальдуленские беседы» Христофоро Ландино⁵, остается неисчерпаемо-живой темой академических диспутов. Из этого центра тянутся силовые линии того влияния, которое оказывала Академия на духовную жизнь своего времени в целом, на литературу и изобразительное искусство. Здесь же обнаруживается и постоянное взаимодействие различных жанров: если *Джироламо Бенивьени* в своей «Канцоне о небесной и божественной любви» облакает в поэтическую форму основные идеи любовной доктрины Фичино, то Пико делла Мирандола в комментарии на стих Бенивьени вновь возвращает эти идеи в чисто философскую сферу⁶. И *Пико*, и *Фичино*, кажется, и не стремятся ни к чему иному, как возможно более точному воспроизведению *платоновской* теории Эроса: оба следуют сюжетной линии платоновского «Пира», ставшего предметом обстоятельного комментария Фичино. И нигде особенность и своеобразие «христианского» платонизма Флорентийской Академии не сказываются так отчетливо, как здесь. Посылая Луке Контрони свой комментарий к «Пиру» и труд «De christiana religione» («О христианской религии»), Фичино сопровождает их письмом: «Mitto ad te amorem, quem promiseram. Mitto etiam religionem ut agnoscas et amorem meum religiosum esse et religionem amatoriam»⁷. («Шлю тебе любовь, которую обещал; шлю тебе и веру, чтобы тебе открылась моя религиозная любовь и любовная религия».) Действительно, учение об Эросе является у Фичино центром пересечения его психологии и теологии, где они нераздельно сливаются. И у Платона Эрос также принадлежит к промежуточной сфере; пребывая между божественным и человеческим, миром умопостигаемым и миром чувственным, он должен соотносить между собой и связывать оба эти мира. Но он может соединять их только в том случае, если сам не принадлежит ни одному из них исключительно. Сам он ни полон, ни ушербен; он сведущ и несведущ; ни смертен, ни бессмертен — на всех этих противоречиях замешана его «демоническая» сущность. Эта двойственная в себе природа

Эроса оказывается подлинно движущим моментом платоновского космоса — именно она как динамическое начало вторгается в его статическую структуру. Мир явлений и мир, на который направлена любовь, уже не противостоят друг другу: сам феномен «стремится» к идее (*ὁρέγεται τοῦ ὄντος*). Это стремление оказывается движущей силой всякого становления; эта внутренняя неудовлетворенность представляет собой то вечное «беспокойство» жизни, которое задает всему становящемуся определенную направленность — к незыблемому бытию идеи. Однако в пределах платоновской системы это движение становится необратимым — в ней говорится о «становлении к бытию» (*γένεσις εἰς ὄντιον*), но нет обратного влияния — от бытия к становлению, от идеи — к явлению. В данном случае со всей строгостью утверждается принцип *χωρισμός* (отделенности): идея блага предстает как «причина» становления исключительно в том смысле, что являет собой цель и предел его стремления, а не в том, что она является движущим механизмом эмпирически-чувственного мира. Данное методическое положение позже получит свое метафизическое истолкование и будет гипостазировано в неоплатонической системе. И в ней всякому определенному и обусловленному сущему свойственно стремление вернуться к первопричине, однако и в этом случае тяготению обусловленного к необусловленному не соответствует в последнем никакое встречное движение. Сверх-сущее и сверх-единое находится также и «за пределами жизни» (*ὐτὲρ τὸ ζῆν*). Чистая объективность абсолюта стоит сама по себе выше сферы субъективного сознания, будь то сознание практическое или теоретическое, поскольку для абсолюта в равной мере безразличны как специфические характеристики стремления, так и познания. Всякое познание предполагает отнесение к иному, а это противоречит чистой автаркии абсолюта, его замкнутости в себе⁸.

Фичинова теория любви разрывает эту традицию, рассматривая любовное стремление как процесс принципиально *взаимный* — стремление человеческой души к Богу, которое выражается в Эросе, было бы невозможно без ответного стремления Бога к человеку. В этом как раз и оживает в мышлении Фичино важнейшая идея *христианской мистики*, придающая новый оттенок также и его неоплатонизму. Так же, как и вся реальность субъективного бытия соотносится с Богом и устремлена к нему, так и Бог — абсолютно объективное бытие — оказывается включенным в отношение к субъекту и связанным с ним как его коррелят, его необходимый оппонент. Сама любовь может осуществиться не иначе как в такой двойственной форме: она является в той же мере движением высшего к низшему, умопостигаемого — к чувственному, в какой и страстным влечением низшего к высшему. Подобно тому, как Бог в свободном акте любви склоняется к миру, как Он в свободном выражении своего милосердия искупает человека и весь мир, так и каждая умопостигаемая сущность изначально обладает этим двойным влечением. «Способность наблюдать за низшим и заботиться о нем, не переставая созерцать и высшее, характеризует всякий божественный дух. Также и к свойствам нашей души относит-

ся то, что она заботится не только о своем теле, но и всех земных телах и о самой Земле, оберегая и споспешествуя им». В этой заботе, в этом «культивировании» чувственного элемента духовное начало как таковое находит для себя важнейшую задачу, обретает свой центр тяжести. Подобный взгляд на концепцию Эроса бросает новый свет и на проблему *теодицеи*, с которой постоянно сталкивался и неоплатонизм. Теодицея в строгом смысле могла быть построена только теперь — ведь только начиная с этого времени материя рассматривается уже не как простая противоположность форме, и, следовательно, как «зло», а в качестве начала, полагающего в себе деятельный принцип формы и обеспечивающее его реализацию. Эрос стал в полном смысле слова «связью мира», ибо именно он преодолевает всю неоднородность его различных элементов и сфер, вовлекая их в свой круг. Он упраздняет *субстанциальное* различие стихий бытия и примиряет их в том, что превращает их в средоточие и в субъектов одной и той же *динамической функции*. Именно любовь сводит дух с его высот к чувственно-телесному миру, и она же снова возносит его ввысь; в обоих случаях дух следует своему свободному решению, а не подчиняется внешнему импульсу, фатальному принуждению. «*Animus nunquam cogitur aliunde, sed amore se mergit in corpus, amore se mergit e corpore*»⁹. («Дух никогда не принуждается к чему-то извне, но своей любовью привязывается к телу, и любовью же движется прочь от него».) Здесь предстает перед нами духовный круговорот, *circuitus spiritualis*, не нуждающийся во внешнеположенной ему цели, поскольку его цель и граница положены в нем самом, как в нем же заключены начала движения и покоя¹⁰.

Философия Возрождения усвоила эти основополагающие идеи спекулятивного учения Фичино о любви и пыталась найти им приложение как в области натурфилософии и этики, так и в искусствоведении и в теории познания. Что касается теории *познания*, то еще неоплатонически-мистическая литература средневековья связывала неразрывно познание и любовь, поскольку одно чистое теоретическое созерцание не может обратить дух к его предмету, необходимо побуждение, идущее от любви к нему. В рамках философии Возрождения это представление обновилось и получило систематическое развитие в учении *Патриции*. Акт познания и акт любви имеют одну и ту же цель — преодолеть разделение элементов бытия и вновь вернуть их в точку их первоначального единства; познание оказывается не чем иным, как определенным этапом на этом пути обращения. Оно само представляет собой вид стремления: ведь во всяком знании заложена «интенция» к своему объекту (*intensio cognoscentis in cognoscibile*). Высший интеллект стал интеллектом, мыслящим сознанием, именно благодаря любви, побуждающей его к раздвоению, к противопоставлению самому себе целого мира объектов познания, ставших предметами его созерцания. Но тот же акт познания, *породивший* в своем самораздвоении порыв единого во множество, является и силой, вновь *преодолевающей* это раздвоение. Познавая объект, мы упраздняем дистанцию между ним и сознанием и становимся в определенном смыс-

ле едины с ним: «*cognitio nihil est aliud, quam Coitio quaedam cum suo cognobili*»¹¹. («Познание есть не что иное, как некое соитие с познаваемым».) Однако концепция Эроса, обновленная Фичино, оказала еще более сильное и глубокое влияние на представления Возрождения о смысле и сущности искусства, чем на теорию *познания*. Та горячность, с какой многие великие художники Возрождения обратились к умозрительным построениям Флорентийской Академии, объясняется именно тем, что эти теории означали для них нечто большее, чем просто умозрение. В них мастера Возрождения видели не только теорию мироздания, соответствующую их собственному мирозерцанию, — они обнаружили здесь прежде всего открытие и истолкование тайны своего художественного творчества. Они, казалось, наконец постигли и впервые действительно выразили загадочно-двойственную природу художника-творца: его открытость миру чувственных ощущений и, одновременно, его порыв и устремленность за пределы этого мира. Теодицея мира, предложенная Фичино в его учениях об Эросе, стала в то же время и собственной теодицеей искусства: именно искусство художника, как и искусство Эроса, должно постоянно соединять раздельное и противоположное; и то, и другое ищет в «зримом» «незримое», в «чувственном» — «умопостигаемое». И если созерцание и творчество художника определено видением чистой формы, то, с другой стороны, он только тогда действительно овладевает этой чистой формой, когда умеет воплотить ее в материи. Художник глубже, чем другие, ощущает напряженное противостояние этих полярных стихий бытия, осознавая одновременно себя их посредником. В этом заложено основание всякой эстетической гармонии, но здесь же одновременно — и вечная неудовлетворенность, сопровождающая любое чувство гармонии и красоты, вызванная невозможностью воплотить их иначе, как в материальном. В той же форме и в таком же углубленном прочтении отражается концепция любви Фичино в сонетах *Микеланджело*. Если мы сравним этот пример влияния доктрины Фичино с теми, которые представляют вехи ее дальнейшего преобразования в теории познания *Патрици* и в этике *Джордано Бруно*, то только тогда нам станет полностью очевидным, на чем основывается ее необычайная плодотворность. Хотя платонизм Флорентийской школы понимает идеи еще исключительно как некие силы, объективно-космические потенции, уже наряду с этим в своем учении об Эросе он открывает новое понятие духовного *самосознания*. Оно обнаруживает себя в своем единстве и многообразии, то разделяясь в основных формах своей деятельности — познании, воле и эстетическом творчестве, — то пребывая в своей имманентной цельности и изоморфности. Самость, «субъективный дух», расчленяется на множество видов творческой деятельности, из которых вырастает многообразие культуры, система «объективного духа». Джордано Бруно, ссылаясь на Плотина, также указывает на Эрос как на то начало, благодаря которому нам только и открывается в действительности царство субъективности. До тех пор, пока наш глаз просто отдается созерцанию воспринимаемого предме-

та, в душе не может родиться ни красота, ни любовь: они появляются только тогда, когда дух, отвернувшись от внешней формы предмета, постигает себя в своем собственном, неделимом и отрешенном от всякой наглядности образе¹².

Если здесь мы встречаемся со *спиритуализмом* Возрождения, определяющим восприятие им проблем души и самосознания, то те же самые проблемы приобретают в своем развитии совсем иное, на первый взгляд, измерение, как только мы начнем рассматривать их в рамках *понятия природы* и натуралистической психологии. Обращение к натурализму, стремление подчинить принцип «души» всеобщему естественному порядку, и, соответственно, попытки его чисто имманентного истолкования в пределах этого порядка составляют ведущую тенденцию в инициативах критического обновления аристотелевской психологии, предпринимающихся в падуанской школе на рубеже XVI в. Работа Помпонации «*De immortalitate animi*» («О бессмертии души») представляет первый систематический очерк этого развития. И снова в центре внимания Помпонации борьба с аверроизмом. Аверроистская теория надеялась сохранить *единство* интеллекта только путем отождествления его с *универсализмом*, когда индивидуальность мыслящего начала рассматривается не в качестве его истонного, но лишь случайного признака. Но тогда анализ проблемы переносится из сферы психологии в сферу метафизики, описание *феноменов* душевной жизни в их чистой данности подменяется вопросом их трансцендентного *основания*, причем последнее интерпретируется таким образом, что утрачивается отличительный эмпирический характер всех событий душевной жизни. Этот характер и должен быть признан за явлениями психологического порядка еще до того, как он станет предметом того или иного толкования. Аверроизм, однако, оказывается несостоятельным как раз в отношении этой фундаментальной методической максимы: он представляет мыслящее сознание таким образом, что скорее упраздняет его как таковое. Его единый деятельный разум можно рассматривать как космическое сознание и космическую силу, но в этом случае ему недостает именно того, что может превратить его в самосознание, сделать его из простого «в-себе-сушего» в «сущее-для-себя». Поскольку же сознание возможно только в этой форме «для-себя-сушего», оно мыслимо лишь в своем конкретном *обособлении*, когда одно определение включает в себя другое. Но ход рассуждений Помпонации простирается дальше — нельзя помыслить обособленный субъект сознания, не учитывая соответствующего ему объективного обособленного коррелята. Индивидуальная душа может быть постигнута как таковая только в качестве формы индивидуального *тела*. Можно даже утверждать следующее — то, что мы называем одушевлением тела, состоит не в чем ином, как в его полной индивидуализации. Им и отличается тело от простой «материи»; благодаря ему оно становится *органическим* телом, которое в своей индивидуальной определенности является носителем определенной, конкретно-индивидуальной жизни. В соответствии с этим душа относится к телу не как внешнее движущее

и одушевляющее его начало, но как конституирующий телесную структуру принцип, сводящий ее в единораздельное целое. И это строго коррелятивное отношение можно выразить противоположным образом: если душа есть не просто «*forma assistens*» («сопутствующая форма»), а подлинная «*forma informans*» («творческая форма»), то становится понятным, что ее функция формообразования может быть реализована всегда только в определенном физическом субстрате. Стоит нам упразднить этот последний, и указанная функция души лишится не только своей опоры, но и самого своего смысла. В этом разделе своего учения Помпонацци расходится, таким образом, не только с аверроизмом, но и с любого рода спиритуалистической психологией. Насколько мало душа как отдельная сущность может быть отделена от тела, формой которого она является, настолько же относительным оказывается в ней самой различие ее «высших» функций от «низших». Она в той же мере является «интеллектом» или «духом», в какой одновременно и «жизнью»; и как жизнь она может утвердить себя всегда только в определенном органическом теле. Отсюда следует также, — если мы будем следовать не столько откровению, сколько исключительно доводам разума, — что все доказательства бессмертия души, ее отдельного от тела существования будут несостоятельными. Ведь при ближайшем рассмотрении оказывается, что все они в целом основаны просто на *petitio principii* (предвосхищении основания): они заключают от универсальности мыслительной функции, от самостоятельной способности, которую мы в противоположность чувственному восприятию приписываем «чистому» мышлению, к самостоятельному существованию, к возможности абстрагирования мыслящей субстанции. На основании существования всеобщих идеальных смыслов и независимых от чувственного опыта этических и логических ценностных значений постулируется и наличие независимой мыслительной способности как носителя этих ценностей. В действительности более детальный анализ самого мыслительного акта показывает слабость этого аргумента: ведь наш дух постигает смысл универсального понятия или правила только посредством его представления в индивидуализированной форме — в содержании восприятия или чувственной фантазии. Без такого конкретного наполнения, без отнесения к особенному универсальная мысль остается пустой. Таким образом и логика, и психология приводят нас к одним и тем же выводам, которые, однако, вступают в непримиримое противоречие с содержанием христианской веры. Помпонацци нигде и не пытается сгладить это противоречие; наоборот, он с величайшей решимостью настаивает на нем, чтобы тотчас же отойти на позиции концепции «двойственной истины». Но это чисто формальное ограничение еще более выпукло обрисовывает содержательный радикализм его положений. Если в споре с аверроизмом он постоянно опирается на аргументы, которыми Фома Аквинский опровергал учение о единстве интеллекта во всех людях, то в данном контексте Помпонацци обращает острие своей критики против самого Фомы, а в его лице — против основоположений всей схоласти-

ческой психологии. С незаурядным мастерством вскрывает он противоречия между элементами платонизма и аристотелизма, содержащиеся в томистском понятии души. Для Помпонацци платоновская доктрина, представляющая тело и душу как изначально разделенные и в сущности своей различные субстанции, остается, тем не менее, верной себе по крайней мере в своем строгом метафизическом дуализме. Платонизм рассматривает «соединение» души и тела не как корреляцию, внутреннее существенное отношение, но лишь как внешнее воздействие души на тело. Но тогда наше представление о единстве «тела» и «души», «чувственности» и «интеллекта», которое, как нам кажется, открывается человеку непосредственно в акте самосознания, оказывается в сущности заблуждением: они связаны между собой не более чем вол с плугом, который он тащит. Но как же тогда может аристотелик согласиться с подобной концепцией связи души с телом, если, согласно принципиальному определению души у Аристотеля, она есть не что иное, нежели действительность (осуществленность), «энтелехия» самого тела? Между данной дефиницией души и допущением ее двойственного бытия — одного, которое присуще ей в земной жизни, и другого, которому она как отдельная субстанция причастна после отделения от тела, — существует явное противоречие. А поскольку субстанция никогда не открывается нам в своем абсолютном бытии, в своем «бытии-в-себе», но познается только в ее действиях, в проявлениях активности, отсюда следует, что мы не можем приписывать две совершенно различные и несравнимые между собой формы действия одной и той же субстанции. Если же мы связываем с душой наряду с эмпирически-обусловленным и эмпирически достоверным видом деятельности, которую она осуществляет как «форма тела», еще некий другой вид, независимый от тела, то тем самым, утверждая *реальное* тождество души, мы ограничиваемся лишь *вербальным*. Мы полагаем этим в действительности две субстанции, две различные по определению и по своему смыслу сущности, которые произвольно объединяются нами в одном понятии. И именно в этом заключается главный порок томистской доктрины. Фома Аквинат не мог не признавать значимость теоретико-познавательных принципов аристотелевской доктрины, он заимствовал из нее идею, что никакое мышление, никакая чисто интеллектуальная деятельность невозможна без отнесения ее к каким-либо чувственным представлениям. Всякий опосредствованный, «репрезентативный», акт мысли требует постоянной опоры на нечто непосредственное данное, очевидно присутствующее в сознании, а это присуще только «фантазмам», образам восприятия и чувственного воображения. Но эти теоретико-познавательные выводы были подвергнуты сомнению и отброшены Фомой как *метафизиком*. Отделение души от тела означает лишение ее того субстрата, в котором только могла она осуществлять свои функции. И все же подобное преобразование предпосылок мышления не должно было упразднить само это мышление, но придать ему новую, радикально отличную от прежней, форму. Но такая форма была лишь измыслена,

а не почерпнута из опыта, и даже вообще была вынесена за пределы всякого возможного опытного познания. В ней мы не можем опираться на эмпирические данные, и наша мысль движется уже не в пространстве психологического или логического анализа, а в пустоте умозрительных построений. Аналитик и психолог Аристотель никогда не признал бы такого перехода от одного вида деятельности души к другой, диаметрально ему противоположной¹³; и поскольку понятие бытия определяется в соответствии с понятием действия, переход, совершенный в томистской доктрине, оказывается в действительности сродни мифологической метаморфозе, в духе чудесных овидиевых превращений¹⁴. Трудно представить себе более резкий разрыв с традицией схоластической психологии, чем это произошло у Помпонаци. Вся схоластическая метафизика души объявляется у него чистым мифом о душе, фикцией, которая не может опираться ни на какое реальное положение вещей, ни на какие-либо «естественные» критерии и признаки достоверности. Тот, кто утверждает двойственное бытие души, одно — в телесной субстанции, другое — отдельное от нее, тот должен указать, соответственно, и на два специфически различающихся вида познания: в одном из них душа соотносится с чувственным миром, в другом — абстрагирована от него. Однако наблюдение за психическими явлениями самими по себе не дает нам никаких оснований для подобного рода абстракций. Рациональное отношение предполагает в данном случае только столкновение и «спасение» этих феноменов душевной жизни, а не произвольное конструирование иной реальности и особого статуса в ней души, которая вследствие этого остается для нас запредельной и непостижимой. Для «разума» в этом смысле нет иных возможностей, кроме тех, которые предполагает истинная, достоверная интерпретация Аристотеля. В ней человеческая душа есть и остается не чем иным, как формой органического тела и, тем самым, «смертной по своей природе» (*simpliciter mortalis*), хотя в одном определенном смысле она может называться «относительно-бессмертной» (*secundum quid immortalis*) — как способная устремляться через индивидуальное ко всеобщему, через чувственное и преходящее — к вневременному и вечному¹⁵.

Эти рассуждения Помпонаци, кажется, представляют полную противоположность учению о душе, культивировавшемуся во Флорентийской Академии, как в действительности трактат Помпонаци «De immortalitate animi» («О бессмертии души») является во всем предельным антиподом и одноименного труда Фичино. Но все же за пределами этой противоположности существует еще и общность интереса к некоторым систематическим построениям. И Помпонаци, и Фичино имеют дело с проблемой индивидуальности, они оба хотят поставить в центр психологии феномен «самости», но преследуют эту цель совершенно различными путями. Для Фичино только чисто духовная природа человека позволяет ему конституироваться как «самосущее» в строгом смысле слова и подняться над кругом исключительно предметного бытия; свобода человека, выражающая его истинное Я, пред-

полагает возможность освобождения души от тела. Для Помпонации, напротив, индивидуальность не может утверждаться в противовес природе, а должна выводиться и определяться из нее. Индивидуальность — не прерогатива одного лишь «духа», но представляет собой фундаментальное свойство *жизни* в целом, а «жизнь» означает не что иное, как индивидуализированное бытие в полноте его специфического выражения. И подобно тому, как Фичино в борьбе за право индивидуального Я на самовыражение обращается к сверхприродному и трансцендентному началу, так и Помпонации, стремясь к той же цели, прибегает к идее натурализма и имманентизма: для него последнее основание и подлинная гарантия индивидуального находится не за пределами природы, а в ней самой, поскольку действительной моделью, прототипом «индивидуации» оказывается органическое тело. Так, он снова возносит Аристотеля-биолога над Аристотелем-метафизиком; он ищет такую концепцию души, которая по своим принципам не только не отличалась бы от учения о теле, но была бы прямым продолжением и завершением последнего. Кажется, образ «внешнего мира» формирует по своему подобию образ мира «внутреннего», но, в то же время, и наоборот, глубинный опыт индивидуальной душевной жизни становится ключом к открытию всей природы. Однако ни путь Фичино, ни путь Помпонации не мог привести к современному взгляду на фундаментальные характеристики природы и к современному представлению о самосознании. Действительным источником этих концепций становится скорее то направление мысли, которое не стремилось подчинить «субъект» «объекту», или, наоборот, сделать «объект» зависимым от «субъекта», а в каком-то смысле искало между ними некоторую новую форму идеального равновесия. Но чтобы достичь такого равновесия и наряду с ним обеспечить и утвердить новое понятие природы, а также новое понятие интеллекта и духовности в целом, необходимо было сойти с пути метафизики и чистой психологии. Этой цели достигли не супранатуралистическая метафизика и натуралистическая психология, а естественнонаучный и художественный взгляд на действительность. Именно они выработали понятие естественной необходимости и естественной закономерности, не только не противодействующее свободе и автономии духа, но скорее служащее им опорой и надежнейшим гарантом.

2

Психология Возрождения в ее научно-философской форме обнаруживает перед нами только первые подходы того грандиозного духовного процесса, из которого должно было вырасти новое, более глубокое понимание «субъективности». Она сама еще не могла охватить и сформулировать как единое *целое* ту новую проблему, которая здесь возникала, поскольку ей не удалось постичь в истинном единстве два противоречащих друг другу момента, из которых она складывалась.

Традиционный спор между «спиритуализмом» и «натурализмом» не мог быть разрешен на этой почве. Заслуга психологических теорий раннего Возрождения ограничивается в данном случае в сущности только тем, что они смогли довести противоположность этих двух направлений до ее предельного выражения. В них вновь столкнулись понятия «природы» и «духа» в борьбе за «душу» человека. Теория души остается разделенной на два расходящихся течения: если она следует по пути спиритуализма, как это свойственно Флорентийской Академии, ей приходится в конечном счете серьезно принижать ценность природы; когда же она рассматривает «душу» и «жизнь» в их единстве, как это делает психология Помпонации, утрачивается обособленность духа и «высота» его интеллектуальных и этических функций. Созерцание вечности и неуничтожимости духа должно вести к отрицанию природы, а обнаружение единства и целостности системы природы — вести к мысли о несостоятельности идеи бессмертия. И последним основанием этого взаимного отрицания оказывается в конечном счете исключительно субстанциональная трактовка противоположностей. До тех пор, пока «природа» и «дух» мыслятся еще только как две «части» бытия, мы не сможем с определенностью ответить на вопрос, какая из этих двух частей охватывает другую, а какая — охватывается другой, и их постоянный спор захватывает все пространство реальности. Дух превращается у *Телезио* в особую сферу природы, в которой господствуют приводящие ее в движение универсальные силы, силы тепла и холода; у *Фичино* же природа становится низшей ступенью бытия, находящейся под сенью благодати, ниже сфер, где господствуют провидение (*providentia*) и фатум (*fatum*). Для натуралистического мировоззрения дух включается в отдельный «регион» бытия, который не может рассматриваться как «государство в государстве», но в равной мере подчинен всеобщим законам. Спиритуализм же видит в природе последнее звено цепи, связывающей мир «форм» с миром «материи»¹⁶. Исследовательский дух опирается в своем движении на эти образы, которые являются больше чем образами, а именно — типическими воплощениями всеобщей принципиальной формы рассмотрения явлений. Она претерпевает превращение только тогда, когда приходит в движение само основание психологических концепций Возрождения — как спиритуалистических, так и натуралистических, — когда постепенно субстанциально-предметные отношения «тела» и «души», «природы» и «духа» заменяются отношениями *функциональными*. Однако метафизика того времени не могла своими силами выработать и сформулировать эту новую систему отношений; она не сумела бы разрушить схоластическую парадигму, влияние которой сказывалось не только в спиритуалистических, но и в натуралистических доктринах Возрождения, если бы не решающее воздействие как со стороны точного эмпирического исследования, так и со стороны теорий искусства. Единство этих двух сил составляет одно из замечательных и плодотворных начал в общем духовном становлении Возрождения. Теория естествознания и теория художественного творчества не только

указывают философии новый путь — они предшествуют ей на этом пути, придавая новый смысл понятию естественной закономерности. Тем самым освещаются новым светом и основополагающие проблемы «свободы» и «необходимости». Ни теория естествознания, ни концепция художественного творчества Возрождения не могли пройти мимо этой центральной духовной проблемы эпохи, но находили ее разрешение уже за пределами метафизических школьных традиций. Антиномия свободы и необходимости принимает форму корреляции этих понятий. Мир чистого познания и художественного творчества объединяет одна общая черта — в них, хоть и в различной форме, господствует мотив подлинного духовного порождения, заставляющий их, говоря кантовским языком, подниматься над всяким «подражательным» отношением к непосредственно данному, чтобы самим стать «архитектоническим» принципом построения космоса. И чем больше наука и искусство *осознают* эту лежащую в их основании творческую функцию, тем отчетливее раскрывается для них закон их собственного бытия как выражение сущности самой их свободы. Тогда и понятие природы, и весь предметный мир наполняется новым смыслом: «предмет» перестает быть для человеческого Я чем-то просто противоположным и как бы брошенным ему навстречу. В предмете концентрируется продуктивная энергия исконно-творческих сил человека, и только в нем они находят свое подлинно конкретное выражение. Предмет в его необходимости открывает для человека и его собственное Я, обнаруживает силу и направленность его самодетельного стремления. Эта важнейшая идея философского идеализма выступила во всей остроте и глубине уже у Николая Кузанского, но свой действительный резонанс и жизненное воплощение она получила не в пространстве абстрактного умозрения, а в новых формах научного познания и художественно-созерцания.

Первые свидетельства решающего преобразования понятия природы надо, однако, искать не в области чистой теории, пусть и соотносенной с философской, научной или художественной проблематикой, — они открываются нам в том новом *чувстве природы*, которое вырастает в XIII в. *Лирика Петрарки* впервые разорвала цепи, сковывавшие ощущение природы в догматическом средневековом мировоззрении. Из понятия природы изгоняется все чужеродное, все жутко-демоническое; лирическое чувство видит в природе не антагониста душевной жизни, но повсюду обнаруживает в ней следы и отзвуки душевных состояний. Ландшафт становится для Петрарки живым зеркалом его Я. Но в подобном мирочувствовании, тем не менее, были не только заложены предпосылки освобождения чувства природы, но одновременно заданы и его пределы, поскольку, ограничив значимость природного только одной его функцией — быть отражением душевной жизни, — лирическое отношение оставляет за ним лишь относительное и как бы рефлексивное бытие. К природе обращаются не ради нее самой и не она сама по себе служит предметом изображения: современник Петрарки видит в ней новое *средство самовыражения*, откровения его жиз-

ненного чувства и бесконечного многообразия его внутреннего мира. Это своеобразное раздвоение в ощущении природы обнаруживается временами с поразительной ясностью и отчетливо осознается Петраркой в его письмах. Когда он после исповедания своего внутреннего мира переходит к изображению природы, то само созерцание последней вновь возвращает его к самому себе, к своему Я. Пейзаж теперь уже утрачивает для него самостоятельную ценность и собственное *содержание*, а ощущение природы низводится до простого фона индивидуального самоощущения: *quid enim habet locus ille gloriosius habitatore Francisco?*¹⁷. («Чем еще прославлено это место, как не памятью о пребывании здесь Св. Франциска?») Петрарковы описания природы повсеместно исполнены этой двойственности и пронизаны этими характерными колебаниями, также и самый знаменитый среди них — рассказ о восхождении на Мон Вантú — неопровержимо свидетельствует об этом. Вспомним характерный эпизод: когда после невероятно тяжелого подъема Петрарка достигает вершины, он останавливает свой взор не на раскинувшейся перед ним картине гор, а на том месте из сопровождавшей его повсюду «Исповеди» Августина, где говорится о людях, которые восходят на высочайшие вершины, преодолевают безмерные потоки, изумляются движению звезд, а самих себя при этом забывают¹⁸. В одном предложении здесь выражена вся противоречивость подобного рода умонастроения и мироощущения. Порыв души к природе, стремление к ее непосредственному созерцанию охлаждаются предостережением Августина не отдаваться этому чувству, в котором он видит угрозу для непосредственно-истинной привязанности — привязанности души к Богу. «Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas»¹⁹. («Не стремись вовне, обратись к себе самому, во внутреннем человеке обитает истина») — это кредо Августина, кажется, препятствует любому прямому контакту с природой, с миром «внешнего» созерцания. И петрарковское чувство природы в конечном счете сковано тем же направлением, какое присуще и его общему ощущению жизни. В новом ореоле видит он природу и человека, мир и историю, но все чаще он расценивает его как свет ослепления и оболышения. И книга, отражающая его внутренний спор с самим собой, представляющая собой исповедь об этом «тайном борении сердечных забот», — книга, которую можно назвать первым опытом изображения души современного человека, получает у Петрарки название вполне в средневековом духе — «*De contemptu mundi*» («О презрении к миру»). Отношение Петрарки к природе сродни его отношению к мирской жизни и к славе, которая составляет для него ядро всей светской жизни: он тянется к ним страстно и неодолимо, но не может отдаться этому чувству непосредственно и со свободной совестью. Здесь и возникает уже не наивное, но совершенно «сентиментальное» отношение к природе, когда она воспринимается не сама из себя, но лишь в качестве темного или светлого фона для выражения человеческого Я, и только в таком качестве может быть постигнута, прочувствована и стать объектом наслаждения.

Последующие эпохи — Кватроченто и Чинквеченто — должны были избрать для себя другой путь: перед ними стояла задача утверждения понятия природы прежде всего на его собственной основе, закрепления за ним прочного, строго-объективного содержания. И только после этого можно будет заново задаваться вопросом о том, как эта новая самостоятельная реальность соотносится с миром «сознания» и «духа». Мысль снова будет занята поисками «соответствия», «гармонии» обеих сфер, но при этом уже будут предполагаться самоопределение и специфические права каждого из элементов данного соотношения. До сих пор в истории философии, как и в истории культуры и духа, почти безраздельно господствует некритически воспринятое представление о том, что будто бы Возрождение открыло и отстаивало специфические права природы на принципах непосредственного, *эмпирически-чувственного созерцания*. Буркхардт в одной из блестящих глав своего труда описал это прогрессивное «открытие мира». Казалось, было достаточно, не соотнося образы этого мира с человеком, взять их в чистой объективности, в их простой чувственной определенности и в соответствии с этим описывать и расчленять их так, чтобы получить новый образ действительности как чистой действительности опыта. Подобного рода начинания повсеместно набирают силу и все шире распространяют свое влияние в Италии XIV и XV вв. Все настойчивее растет объем эмпирического *материала*, из которого складывается новая картина мира; все отчетливее рядом с фигурами, выписанными крупным планом, проступают более дробные и мелкие детали. Наряду со стремлением к самостоятельному видению вещей появляется и соответствующая ему тенденция к систематическому их описанию и классификации. Страсть к коллекционированию, которая очень скоро привела к закладке ботанических садов и зоопарков, подтолкнула умы и к новым формам точного описания природы. Работа Цезальпина «*De plantis*» («О растениях», 1583), представляющая первый эскиз «естественной системы» растительного мира, открывает путь к научной ботанике. Кажется, и натурфилософия Возрождения в числе первых также вступает на этот чисто эмпирический путь. Как впоследствии Бэкон, так и Телезио требует рассмотрения природы не сквозь сетку абстрактных аристотелевских категорий, а познания ее из нее самой, исследования в соответствии с ее собственными принципами (*juxta propria principia*). Эти принципы природы раскрываются не в логических понятиях «формы» и «материи», «актуальности» и «потенциальности», «реальности» и «лишенности», — их следует искать в устойчивых и везде тождественных себе, конкретных явлениях природы. Такими прафеноменами, доступными прямому чувственному постижению, Телезио называет начала горячего и холодного. С одной стороны, все многообразие явлений порождается тем, что эти взаимно уравнивающие друг друга силы последовательно отпечатлеваются в материи, которая рассматривается при этом не как чисто логический субъект изменений, но как их реальный физический *субстрат*; с другой стороны, это многообразие познается также в его строго закономерном

единстве вследствие возведения его к той же триаде исходных начал. Но основным инструментом такого познавательного процесса Телезио объявляет везде чувственное ощущение. Оно должно предшествовать всей деятельности интеллекта, мысленному упорядочиванию и сравнению отдельных фактов, поскольку только оно может обеспечить контакт между «субъектом» и «объектом», между познанием и действительностью. Система природы и система познания Телезио представляют этот контакт как соприкосновение в полном смысле слова: всякое мысленное постижение предмета предполагает чувственное прикосновение к нему. Осознание объекта осуществляется таким образом, что объект воздействует и даже вследствие такого воздействия внедряется в нас. То, что мы называем «духом», — это подвижная субстанция, которая в своих изменениях определяется и модифицируется внешними воздействиями, а каждое чувственное восприятие и представляет собой такую специфическую модификацию. Происходящие при этом изменения обусловлены механизмом передачи первоначального импульса, который определен, в свою очередь, природой самого посредника — проводника этого воздействия. Действие сил теплого и холодного передается при зрительном ощущении посредством света, при слуховом восприятии — посредством воздуха, он же является носителем и обонятельных ощущений. А поскольку все эти опосредствующие звенья ощущения завершаются непосредственным контактом с объектом, то чувство осязания оказывается у Телезио чувством всех чувств. В конечном счете к нему могут быть возведены и все более «высокие» духовные функции. Также и наше мышление в целом, и умозаключение представляют в равной мере одно «протяженное осязание», поскольку акт умозаключения состоит в том, что наш дух не только воспринимает идущие извне воздействия — модификации теплого и холодного, — но и удерживает их в себе. Он способен при определенных условиях вновь воспроизвести в себе самом те изменения, которые некогда были вызваны в нем полученными извне впечатлениями. Так, ему удастся вновь активизировать в себе прежние впечатления и связать свои нынешние состояния с прошлыми, что дает возможность также и экстраполировать свои состояния на будущее и предвосхищать свои возможные впечатления. Эту обращенность к прошлому и развернутость в будущее мы имеем обыкновенно называть рефлексивной способностью мышления, или способностью к «умозаключениям». Но в этом проявляет себя не специфическая, особенная деятельность самостоятельного «активного интеллекта» — мы имеем дело только как бы с механическим воспроизведением в нас имевших место в прошлом изменений. Когда Аристотель выводит память из чувства, опыт — из памяти, а познание — из опыта, он таким образом имплицитно признает значимость этой схематики отдельных душевных функций и их взаимодействие в построении системы человеческого знания, хотя в своей более известной доктрине ума (*νοῦς*) он и отказывается признавать это взаимодействие. В действительности, границы между ощущением и представлением, представлением и при-

поминанием, припоминанием и знанием весьма зыбки; сам интеллект произведен от чувства и является всего лишь опосредствованным чувством, но именно в характере такого опосредствования и сказывается необходимое несовершенство интеллекта, когда он сохраняет в своих восприятиях только бледное отражение, только некоторые аналоги и подобия реального впечатления²⁰.

Кажется, что *натурализм* Возрождения там, где он впервые выступает как замкнутая система, оказывается в русле строго эмпирического и сенсуалистического направления. Он, кажется, полностью отдается под руководство эмпирического созерцания, видя в нем свое единственное основание, и исключает из созданной им картины природы все, что не может быть утверждено на базисе прямых свидетельств чувственного восприятия. Но проследивая влияние принципиальных идей Телезио на натурфилософию Возрождения, мы сразу же сталкиваемся со странным превращением: уже ближайшие последователи Телезио, все те, кто считал себя его непосредственными учениками, сходят с пути точного исследования природы и пренебрегают методом строго дескриптивного познания. Образ мыслей Телезио противоречит не только аристотелевско-схоластической интерпретации природы, но вполне определенно также и «оккультным» наукам. Требуя истолкования природы «из ее собственных начал», он отвергает вместе с тем и тайны астрологии и магии. Казалось бы, завоевав независимость эмпирического естествознания, натурфилософия Возрождения тотчас отказывается от нее — ей так и не удалось окончательно дистанцироваться от магии. В трудах *Джордано Бруно* «естественной магии» уделяется столько внимания, что оно постоянно грозит вытеснить интерес к проблемам отвлеченно-философского порядка. Даже *Кампанелла*, который ближе всех примыкает к Телезио по основной направленности своей доктрины природы и теории познания, не преминул назвать свое главное натурфилософское произведение «*De sensu rerum et magia*» («О способности вещей к ощущениям и магии»). Мы видим, что заявленная и отчетливо сформулированная программа эмпиризма не обладает сама по себе силой, способной утвердить ее в качестве системы «чистого опыта», свободной от всякого рода фантастических элементов. Она повсеместно и непосредственно переходит в свою противоположность — в теософию и мистику. От понятия природы у Телезио к идее природы в современной науке ведет весьма извилистый путь. Кампанелла самообольщался, полагая, что имеет право, как последователь принципов телезианской доктрины, одновременно выступить и как апологет концепции Галилея²¹. Именно здесь и обнаруживается принципиальное различие двух *методов* естествознания: метода Леонардо и Галилея, открывающего в опыте проявления «разума», и в нем же — «*ragioni*» (разумные смыслы) действительности, и метода натуралистического понимания природы. Если первый все ясней и определенной склоняется к математическому идеализму, то второй все больше тяготеет к примитивным формам анимизма. И такое обращение — не простая случайность и не истори-

ческий рецидив прошлого: корни его лежат не просто в темных аффектах и страстях, толкающих человека к господству над природой, но в универсальных теоретических предпосылках итальянской натурфилософии. Она построена на таком понимании процесса познания, когда «познать» какую-либо вещь означает слиться с ней воедино; но это единство возможно только тогда, когда субъект и объект, познающее и познанное обладают сходной природой, когда они являются элементами и частями общей для них *целостности жизни*. Тогда каждое чувственное восприятие будет представлять собой подобный процесс слияния и воссоединения. Мы воспринимаем, познаем предмет в его подлинном, собственном бытии только в том случае, если обнаруживаем в нем те же формы жизни, характер движения и одушевления, какие открываются нам непосредственно в опыте личностного самопознания. Таким образом, панпсихизм оказывается простым следствием определенной теории познания, а последняя, в свою очередь, с самого начала приобретает оттенок панпсихизма. И эта связь настолько устойчива, что *Патрици* присоединяет к экспозиции своей концепции знания работу под названием «Панпсихия». В ней он ставит в упрек Аристотелю, что тот лишь наполовину реализовал основную идею панпсихизма, превратив тем самым мир в некое чудище, где одушевлена лишь сфера звезд, все же остальное лишено жизни. В действительности же единство жизни не знает таких разрывов и ограничений. Все, представляющееся нам только материальным, содержит в себе жизнь в ее целостности и неделимости; она присутствует в самом большом и в самом малом, в самом высоком и в самом низком, в сонме звезд и в элементарных стихиях. Ведь только одушевленное может обладать в действительности бытием и ценностью; мы должны будем отказать в них простым стихиям, если лишим последние присущей им жизни²². Ведь еще теория познания *Телезио* пытается обосновать единство интеллекта и чувственности таким образом, что укореняет все функции мышления и «рационального» умозаключения в одной функции проведения аналогий: *intellectionis cujusvis principium similitudo est sensu percepta*)²³ («начало всякой разумности есть воспринимаемое чувством подобие»). Здесь делается попытка более точного определения этого вида аналогии путем подведения под нее некоторого метафизического основания. Всякое заключение «по аналогии» коренится в изначальном сущностном родстве всех разновидностей бытия и без него оказывается тщетным. Всякое понимание, всякое умозаключение восходит в конечном счете к первоначальному акту *вчувствования*, которым закрепляется наше родство с бытием в целом. Учение о природе Джеронимо *Кардано* также полностью подчинено подобной игре умозрительных аналогий, правда, притязающих у него на большее — на то, чтобы служить средствами непосредственно-интуитивного постижения природных связей. Так, металлы для него — не что иное, как «погребенные растения», продолжающие свое существование под землей; камни также проходят в своем развитии стадии роста и зрелости²⁴.

Подобный тип мировоззрения не столько даже мирится с магией, сколько нуждается в ней: он видит в ней действительное осуществление всякой науки о природе. Когда в своих 900 тезисах и в «Апологии», написанной в их защиту и против обвинения его в ереси, *Лико* определяет магию как вершину всей природной мудрости и как практический раздел естествознания, то в этой дефиниции он только выражает общую установку всей натурфилософии Возрождения. Она также рассматривает магию как *активный* аспект природоведения: то, что природоведение представляет как теоретически осознанное сродство, взаимопринадлежность элементов природного целого, магия связывает живым взаимодействием и направляет к общей для них цели. Магия сама не творит чудес — как старательная служанка, она лишь способствует деятельным началам природы. «Она исследует универсальную взаимосвязь, которую греки называют “симпатией”; она, внедряясь в самую суть всех вещей, извлекает из недр земли и ее таинственных кладовых скрытые там сокровища и, словно сама создавая их, выводит их на свет. Как земледелец скрепляет виноградную лозу с опорой, так и мастер магии соединяет брачным союзом Небо и Землю и приводит в соприкосновение высшие силы с миром земным»²⁵. Магия может быть признана во всем своем объеме, но при одном условии — что причину ее действенности нужно искать не вне природы и не над ней, а в самой ее глубине. Не участие демонических сил, а наблюдение самого хода событий и управляющих ими законов — вот что задает направление и указывает цель всем магическим действиям. Именно этот смысл закрепляет за понятием «естественной магии» в своем труде о ней *Джамбаттиста Порты*. Природа является не столько объектом магии, сколько, скорее, ее субъектом: именно вследствие того, что в природе господствует принцип притяжения сходного и отталкивания несходного, она и является источником и корнем всей магической силы²⁶. К этим заключениям присоединяется и *Кампанелла* в своем труде «*De sensu rerum et magia*», но, в отличие от Порты, который ограничивался простой констатацией «факта» всеобщей симпатии, *σύνγνωια πάντων*, Кампанелла пытается возвести сам этот факт к его умозрительным «основаниям». Таким образом — в силу смешения разнородных мотивов, характерного для философии Возрождения, — он становится методологом рациональной магии. И если Порты в своем труде ограничивает естественную магию и исторически, и фактически кругом определенных явлений, то Кампанелла настаивает на необходимости ее возведения к ее предельным основаниям и придания ей таким образом подлинно рационального облика²⁷. В то время как мысль Порты погружена в гущу аналогий, устанавливаемых между макрокосмом и микрокосмом, между миром людей и миром стихий, растений и зверей, Кампанелла хочет свести все это многообразие к одному-единственному принципу. Он не удовлетворяется фактом их соответствия друг другу, а задается вопросом об их «причине». Ему представляется, что таким основанием любой связи вещей, их сходства и различия, симпатии и антипатии оказывается их способ-

ность к чувственному ощущению: она присуща всем элементам бытия соответственно их месту в иерархической системе, какими бы много-различными они нам ни казались, и лишь благодаря этому свойству они связаны между собой не только опосредствованно, но и непосредственно, не просто эмпирически, но и в определенном смысле а priori. Ощущение объявляется изначальным онтологически-существенным свойством всего бытия в целом, лежащим за пределами всякой индивидуальной дифференциации и преодолевающим поэтому всякую обособленность элементов бытия, все их видимое несходство между собой. Оно не возникает и не проходит; оно проявляется не только в отдельных органических образованиях природы, но сродни всем ее порождениям. И если, действительно, ни в каком следствии не может содержаться больше того, что было предвосхищено в причине, то ничто чувствующее и живое не может родиться из лишенного жизни и чувства²⁸.

Мы не выводим здесь все те метафизические следствия, к которым приводит эта концепция в системе Кампанеллы, а ограничимся скорее только заключенными в ней определениями *методического* характера. И тогда во всей своей остроте обнаруживается, что обращение к полноте чувственного переживания эмпирического мира и стремление к его непосредственному охвату и как бы исчерпанию не только не способствовало созданию нового, специфически-современного понятия «природы», но во многом препятствовало его становлению и сдерживало его. И до тех пор, пока посредством математических методов и новых способов мышления, выросших на базе математики, не были выработаны *критерии* самого опыта, эмпиризм Возрождения был лишен каких-либо объективных ценностных масштабов и принципов отбора все возрастающего эмпирического материала, когда отдельные, не связанные между собой «факты» наслаивались друг на друга в изобильно пестрой, но в то же время хаотически беспорядочной картине. Призыв обратиться к опыту не может внести в нее какую-либо упорядоченность до тех пор, пока определение опыта само включает в себя совершенно гетерогенные элементы. В доктринах природы XV и XVI вв. закладываются первые основания для точных методов описания и экспериментирования, но непосредственно наряду с этим делаются попытки обоснования «эмпирической магии». Тем и отличается «естественная» магия от «демонической»²⁹, что если одна из них опирается на признание сверхъестественных сил, то другая хочет оставаться в границах природы в ее эмпирической изоморфности, и признает только методы индуктивного наблюдения и сравнения феноменов. Но эта форма «индукции» не корректирована еще аналитически-критическим взглядом, на котором — как предшествующем всякому опыту — только и может основываться настоящий «эксперимент». Тогда мир опыта не только оказывается в непосредственной близости к миру чудес — они взаимно перетекают один в другой. Вся атмосфера подобной «науки» о природе изобилует чудесами. Кеплер прославлял Джамбаттиста *Порту* как изобретателя телескопа, и как бы мы ни относились к этой оценке, Порта внес решающий вклад в основание научной оптики; но

он же в своей «*Accademia dei Secreti*» («Академии тайн»), основанной им в Неаполе, создал первый крупный центр «оккультных» наук. Во время длительных поездок по всей Италии, по Франции и Испании собирал он по крупицам все, что могло способствовать исследованию скрытых сил природы; с той же целью он стремился непрерывно расширять и обогащать свой компендий естественной магии, опубликованный им еще в 15-тилетнем возрасте. У него, как позже у Кампанеллы, эмпиризм ведет не к преодолению магии, а лишь к ее кодификации. Там, где опыт рассматривается как простой агрегат фактов, где он определяется по примеру Кампанеллы как «*experimentorum multorum coacervatio*» («собираание экспериментальных данных»), не может быть анализа его составляющих и выборки отдельных элементов для систематического созидания образа «природы». Подобное осуществимо лишь в том случае, если исследователь способен провести различие первоначальных элементов опыта, подвергнув его внутренней «критике». И это различие «необходимого» и «случайного», закономерного от фантастически-произвольного удалось не натурфилософским доктринам эмпиризма и сенсуализма, а интеллектуализму математики. И, тем не менее, не одни интеллектуальные мотивы оказались решающими в этом споре и в конце концов взяли верх — определяющей характерной особенностью духовной картины Возрождения является как раз то, что здесь рука об руку с логикой математики шла теория искусства. Именно на основе их взаимной связи и из их союза вырастает новое понятие природной «необходимости». Математику и искусство объединяет одна фундаментальная установка — необходимость «формы», и эта общая задача упраздняет границы, разделяющие теорию искусства и теорию науки. В этом стремлении Леонардо да Винчи непосредственно примыкает к Николаю Кузанскому, а Галилей в своем знаменитом диалоге о двух великих системах мира, раскрывая свои представления о человеческом интеллекте и его роли в построении начал опытного знания, ссылается на Микеланджело, Рафаэля и Тициана³⁰. Здесь в глубинах духа осуществляется новый синтез и с ним вместе — новая корреляция «субъекта» и «объекта»: размышление над свободой человека, его исконными творческими началами требует в качестве своего дополнения и подтверждения понятия имманентной «необходимости» природного предмета.

Во всей своей очевидности этот двойственный процесс находит свое выражение в рукописях *Леонардо*. Записки Леонардо проникнуты духом неустанной борьбы с «лживыми» науками, обольщающими человека обманчивыми надеждами, внушающими ему иллюзорные мысли о возможности непосредственного господства над природой и ее скрытыми силами. Он упрекает их в том, что они сбивают наш разум с истинного пути опосредствования, пренебрегают единственно правильным средством познания природы — математикой. «Тот, кто хулит высшую мудрость математики, питается одними заблуждениями и никогда не сможет положить конец противоречивому гвалту софистической учености, которая научит разве что вечной трескотне»³¹. Этими словами Леонардо раз и навсегда отделяется от натурфилосо-

софских «мечтателей», о *vagabundi ingegni* («блуждающих умов»), как он их называет. Пусть даже, по видимости, они и стремятся к высочайшим целям и восходят к последним основаниям природы — значимость *объекта* их науки не может ввести нас в заблуждение относительно ненадежности самого *фундамента* такого рода знания. «Ты, живущий грезами, которого больше привлекают софистические уловки и плутовские трюки тех, кто преуспел в вещах впечатляющих, но ненадежных, нежели в естественных и надежных, хотя и не столь значительных на первый взгляд»³². В одно мгновение меняется масштаб оценок, определявших статус той или иной науки в системе средневекового знания. Вспомним, что еще у Салютати юриспруденция стоит выше медицины, поскольку первая имеет дело с законами, то есть с духовным и божественным, в то время как медицина и естествознание в целом довольствуются вещами низкими, материальными. «Мы заботимся о временном, — говорит медицина в книге Салютати “*De nobilitate legum et medicinae*” (“О достоинстве законов и медицины”), — а закон — о вечном, я сотворена из праха, закон же берет начало из божественного ума» (“*Nos curamus temporalia sed leges aeterna, ego de terra creata sum, lex vero de mente divina*»). Законы оказываются «более необходимыми, чем медицина», поскольку известно, что они происходят непосредственно от Бога³³. Но здесь создается иное понятие и иная норма необходимости, для которых значимость науки определяется уже не величиной и возвышенностью *предмета* знания, но исключительно формой этого знания, специфическим качеством его достоверности. Последняя, *certezza*, становится собственным и даже единственным «*fundamentum divisionis*» («основанием разделения») наук. Тогда и математика выдвигается в фокус проблематики познания, ибо достоверность достижима лишь там, где приложима какая-либо математическая дисциплина или же где объект исследования соразмерен с математическими принципами³⁴. Выражение любого знания в форме математического доказательства становится *conditio sine qua non* (необходимым условием) для всякой истинной науки: «nessuna investigazione si po’ dimandare vera scienza, s’essa non passa per le mathematiche dimostrazioni» («если речь идет о подлинной науке, никакое исследование не обходится без математического доказательства») ³⁵. Правда, при всей определенности этого тезиса, рассмотрение его в контексте записок Леонардо в целом создает впечатление колебания мысли их автора между двумя противоположными заключениями в определении действительного методического фундамента естествознания. Его основополагающим принципом оказывается в одном случае математика, в другом — «опыт». Мудрость — дочь опыта, а эксперимент — единственно правдивый посредник между изобретательной природой и родом человеческим³⁶. Ошибки, таким образом, никогда не коренятся в опыте, в чувственных данных, но исключительно в рефлексии, в ложном суждении, которое мы о них выносим. Поэтому напрасно жалуются люди на опыт, обвиняя его в обманчивости: «Оставьте в покое сам опыт и отнесите ваши жалобы к вашему невежеству, которое, подчиняя вас суетным нелепым

желаниям, побуждает опрометчиво рассуждать о вещах, вам не подвластных»³⁷. И все-таки здесь не утверждается наличие какого-либо принципа достоверности, стоящего рядом с математикой или выше ее. Решающим оказывается как раз то, что для Леонардо уже утрачивает значение этот дуализм абстрактного и конкретного, «разума» и «опыта»: оба момента соотнесены друг с другом и связаны между собой: опыт находит свое завершение лишь в математике, и только в опыте математика «даст свои плоды». Между ними нет не только противоречия, но даже соперничества, а существует лишь отношение дополнительности: ведь подлинный опыт невозможен без анализа явлений, без возведения комплексов данных к их первоначальным основаниям, а для этого нет иного средства, кроме математического доказательства и исчисления. А разве то, что мы называем миром фактов, не является само сплетением «разумных оснований», определяющих начал, которые в своем конкретном бытии и в истории бесконечно многообразно взаимодействуют и переплетаются между собой, и лишь сила мысли позволяет разделить и представить каждую из них отдельно во всей значимости и ценности? Важность самого эксперимента заключается в том, что он способствует этому анализу, что он проясняет и в отдельности прослеживает характер влияния единичных факторов, складывающихся в системные явления. Следовательно, опыт, говоря языком Аристотеля, является только *πρότερον πρὸς ἡμᾶς* (первичным по отношению к нам), в то время как математический принцип, на который он опирается, остается *πρότερον τῇ φύσει* (первичными по природе). И нет сомнения в том, что все, явленное нам в опыте, в мире феноменов как факт, является только фрагментом, конечной составляющей бесконечно-разнообразной сферы разумных оснований; природа скрывает в себе бесчисленное множество таких оснований, никогда не проявлявшихся в чувственных явлениях³⁸. Подлинный путь исследователя заключается в том, чтобы посредством непрерывного соотнесения опыта с принципами математики упорядочивать хаотическое многообразие явлений на основании определенной меры и строгих правил, превращая эмпирически-случайное в закономерно-необходимое. Наконец-то был найден критерий, недоступный натурфилософии Возрождения, и установлена твердая граница между методическими принципами, на которых построено опытное познание, и чистой «спекуляцией»³⁹, определены правила, позволяющие отделить истину от лжи, отличить объекты научного знания от нереальных и фантастических. Человек постигает, наконец, цель своего знания и его границы, выходит из состояния невежества, обрекающего человека на тщетность всех его усилий и вследствие этого — на отчаяние и скепсис⁴⁰.

Обычно, когда идет речь о вкладе Леонардо в обоснование точной науки, ссылаются на отдельные достижения современной статистики и динамики, которые он предвосхитил в своих записках. Действительно, в них повсеместно обнаруживаются идеи, позже положенные Галилеем в основание его теории движения. Эти наброски касаются закона инерции, положения о тождестве действия и противодействия, про-

блемы параллелограмма сил и скоростей, принципа рычага и того начала, которое позже *Лагранж* сформулировал как «принцип виртуальной скорости». Но, сколь важным и основополагающим ни было это наследие⁴¹, оно не исчерпывает всего круга теоретических достижений Леонардо; последние определяются не столько своими результатами, сколько, скорее, новой постановкой вопроса о современном понятии «природной необходимости», которое Леонардо выдвигает и всесторонне разрабатывает. Давая определение этой «необходимости», он находит для нее методически-верные, ключевые характеристики: «La neciessità è maestra e tutrice della natura, la neciessità è tema e inventrice della natura e freno e regola eterna»⁴² («Необходимость — учительница и хранительница природы; необходимость — праобраз природы и ее создательница, ее мера и вечный закон»). Именно в такой постановке *проблемы*, в выделении таких «тем», значимых для точных наук, и заключается действительное величие леонардовой мысли. Природа находится под началом разума, внутренне присущего ей закона, который она никогда и нигде не в силах поколебать⁴³. Соразмериться с природой и вывести ее тайны мы можем теперь уже не посредством чувств, не с помощью ощущений и непосредственного жизненного вчувствования, но исключительно на основе мышления в форме «закона основания», который Леонардо понимает как математическое основоположение, сможем мы воистину встать вровень с природой. Именно здесь обнаруживается момент, значимый для оценки влияния леонардовой мысли на мировоззрение Галилея во всем его масштабе. Словесная формулировка *отдельного* закона природы может быть у Леонардо подчас шаткой и двусмысленной, но что выражено у него со всей определенностью, — это идея и дефиниция самого естественного закона. Здесь Галилей непосредственно примыкает к Леонардо, только продолжая и развивая начатое им. И для Галилея природа не столько «содержит» в себе необходимость, сколько сама является необходимостью; необходимость решающим образом отделяет то, что мы называем природой, от царства грез и поэтического вымысла. Когда Галилей критикует умозрительную натурфилософию, он ставит ее в один ряд с аристотелевской и схоластической доктринами на том основании, что все они пренебрегают указанным различием. В своей книге «Il saggiaiore» («Мудрец») он замечает, что данные системы рассматривают философию как книгу, в которой меньше всего может идти речь об истинности написанного, видя в ней плод фантазии, подобно «Илиаде» или «Неистовому Роланду». «Но дело обстоит совсем не так — ведь философия вписана в великую, всегда раскрытую перед нами, книгу природы, и ее никто не в состоянии прочесть, не открыв прежде для себя те знаки, из которых она складывается, то есть математические фигуры в их необходимых взаимосвязях»⁴⁴. Логико-математическая связь бытия и события раскрывается нам только в форме такой взаимосвязи, в строго-однозначном соотношении «причины» со «следствием» и «следствия» с «причиной». При всей близости их взглядов на природу, к данным выводам пришли Леонардо и Галилей разными путями: когда Га-

лилей проводит границу между объективной истиной природы и миром сказок и фантазий, он относит к последним также поэзию и *искусство* в целом. Для Леонардо, наоборот, искусство никогда не было детищем субъективной фантазии, но всегда остается истинным и необходимым инструментом самого постижения реальности и по своей имманентной истинности не уступает науке. Как в искусстве, так и в науке Леонардо не допускает господства субъективного произвола, но почитает в обоих явление всемогущей необходимости как смыслового содержания природы и ее первооткрывательницы, ее узды и извечного правила. Как и Гёте, он четко отграничивает художественный «стиль» от всякого рода случайностей индивидуальной «манеры»; и для него стиль также опирается «на глубочайшие основания познания, на сущность вещей, — в той мере, в какой дозволено нам постигать ее в зримых и доступных образах». Эта зримость и доступность образа становится опорой и для Леонардо-исследователя; она очерчивает тот круг, в котором, по его мнению, осуществляется всякое человеческое познание и постижение реальности. Высшая цель науки, в понимании Леонардо, заключается в том, чтобы всецело измерить пространство зримых образов, вычленив каждый из них в ясной и отчетливой форме и с полной определенностью представить его перед нашим внутренним и внешним взором: граница созерцания необходимо оказывается также и границей понимания. Поэтому и все, что охвачено его разумом как художника, так и исследователя, будет всегда «миром очей», но этот мир должен открываться ему не по частям и фрагментарно, но во всей полноте и системности⁴⁵.

Мы рискуем подвести леонардово понятие знания и его научные достижения под неверный масштаб, когда недооцениваем эту принципиальную постановку проблемы, замещая ее теми, которые встали перед математическим естествознанием уже в более поздние времена. В последнее время делаются попытки дискредитировать это понятие Леонардо и ограничить его значение для истории познания. Они осуществляются с двух различных сторон: так, *Кроче* в своем очерке «Леонардо как философ» сближает его с великими современными естествоиспытателями, Галилеем и Ньютоном, но отказывает ему в способности заглянуть во внутренний мир человека, в истинную сферу духа и умозрительного познания⁴⁶. *Ольшки* в своей «Истории новоевропейской научной литературы» упрекает Леонардо в обратном: «Создается впечатление, — пишет он, — что Леонардо пугают достигнутые в науке на пути индукции и дедукции генерализации, что он, чувствуя себя неспособным удовлетвориться ближайшими абстракциями, предпочитал прибегать к интуитивным свидетельствам, выраженным в рисунках». Но оба эти суждения — одно, критически оценивающее Леонардо по нормам спекулятивного идеализма, и другое — с точки зрения современного позитивизма, забывают слова Гёте о существовании также и «строгой чувственной фантазии», подчиняющейся своим собственным правилам и обладающей своей внутренней мерой. И именно Леонардо как никто другой сумел показать, насколько эта строгая фантазия может способствовать эмпирическому исследованию. Нет

ничего ошибочной, чем видеть в его научном творчестве простое *смешение* остро подмеченных фактов и фантастических «мечтаний»⁴⁷, поскольку здесь фантазия не просто присоединяется к восприятию, но сама является живой носительницей восприятия; она указывает ему путь и придает ему отчетливость, резкость и определенность. Соответственно, идеал науки у Леонардо также ориентирован на совершенное созерцание, на *saper vedere*; образный ряд превалирует в его записках по механике, оптике и геометрии, а «абстракция» и «видение» неотделимы в них друг от друга⁴⁸. Но именно этому союзу обязана его исследовательская деятельность высшими своими достижениями. Сам Леонардо признается, что он наблюдает эффект суждения и расширения зрачка под воздействием света прежде всего как *художник*, а лишь затем анализирует его как *теоретик*⁴⁹. Таким образом, картина природы оказывается у Леонардо повсеместно методически-необходимым пространством приложения различных сил: только художественное «видение» завоевывает для научной абстракции ее права и прокладывает ей путь. «Строгая фантазия» художника Леонардо поднимается над хаотическим буйством субъективного ощущения, грозящего утопить все образы в неразличимой стихии единства; и в то же время она, в противовес чисто понятийным абстрактным различениям, упорно придерживается реальности зримого. Именно в созерцании, не выше и не ниже его, открывается нам подлинная, объективная необходимость. Тем самым и необходимость обретает новый смысл и звучание. Если ранее необходимость как *regnum naturae* (царство природы) противостояла царству свободы и духа, то сейчас она становится печатью самого духа. «О чудесная необходимость, — пишет Леонардо, — с высочайшей разумностью принуждаешь ты все следствия к участию в их причинах и всякое естественное действие кратчайшим путем подчиняешь ты себе в соответствии с высшим и непреодолимым законом... Кто способен объяснить это чудо, возвышающее человеческий рассудок к божественному созерцанию?.. О могучий инструмент искусной природы, тебе и подобает быть послушным закону, которым Бог и время наделили творящую природу»⁵⁰. В действительности лишь художественное созерцание раскрывает господство необходимости и его глубочайший смысл. Слова Гёте о том, что прекрасное есть манифестация тайных законов природы, которые вне такого проявления оставались бы навечно сокрытыми для нас, звучат вполне в духе Леонардо и выражают самую суть его идей. Пропорция в ее внутренней законосообразности является для него посредником и связующим звеном между природой и свободой: в ней, как в устойчивом и объективном, обитает дух, и в ней же одновременно обретает он себя и свои собственные правила.

Наверное, имеет смысл подробнее остановиться на этом универсальном параллелизме теории искусства и теории науки — ведь именно в нем раскрывается нам один из глубочайших духовных мотивов Возрождения. Можно сказать, что почти все великие достижения Возрождения, как в фокусе, отражены здесь, что почти все они коренятся в новой постановке *проблемы формы* и в особой чувствительности к

форме. Поэзия и изобразительное искусство указывают на подобное фундаментальное отношение. Боринский показал, какое значение имела *поэтика* Возрождения для формирования его духовно-человеческого идеала жизни в целом: «Этот поворот в духовном освоении мира... способствовал в первую очередь также пониманию того значения, которое классическая древность... имеет для новой духовной эры. И средневековые, конечно, было достаточно связано с античностью. В этом отношении благодаря культурной монополии церкви, упразднившей античную традицию, последняя, собственно, никогда не была полностью отвергнута; скорее наоборот — в эпоху Каролингов, Оттонов, Гогенштауфенов были созданы предпосылки для великих духовных преобразований. Но в общем и целом влияние античности на эту эпоху можно определить (используя удачное во всех смыслах выражение) как “материальное”. И эта “материальная античность” еще достаточно долго отзывается в собственно ренессансные времена. Указанный поворот в отношении личности к традиции древности выражается, однако, в сфере формы: начиная с формы личного бытия в его чувствовании, мышлении, жизни вплоть до формотворчества по антично-классическим канонам в поэзии и искусстве, в обществе и государстве»⁵¹. Едва ли можно назвать хоть одну область духа, в которой не сказалась бы эта связь, этот своеобразный примат формы в мышлении и в жизни Возрождения. Впереди всех здесь идет *лирическая поэзия* — она стала первой и влиятельнейшей носительницей новой воли к форме. В *Vita nuova* («Новой жизни») Данте и в сонетах Петрарки чувство формы даже в определенной мере опережает чувство жизни: последнее кажется еще скованным кругом традиционно-средневековых норм чувствования и созерцания, в то время как первое, чувство формы, становится подлинно освобождающей и разрешающей силой. Здесь сила лирического выражения уже не довольствуется описанием ставшей, сложившейся в себе действительности внутреннего мира, но открывает и создает саму эту реальность. Новый лирический стиль становится истоком новой жизни. Проследив *философские* источники этого стиля, мы придем к средневековой философии, прежде всего к аверроизму. Данная проблематика, как и весь аллегорический, понятийный язык этой лирики, раскроются нам в том случае, когда мы свяжем их с их историческими предпосылками — с поэтической традицией трубадуров и со схоластической ученой традицией⁵². Но та новая форма, в которую отливалось это традиционное содержание, сама несла в себе тенденцию к прогрессирующему изменению этого содержания. Аналогичное соотношение формы и содержания обнаруживает также и сфера логики: и в этом случае новое ренессансное чувство языка, выпестованное в среде гуманистов, повсеместно проявляет себя как непосредственная движущая сила мысли. Стремление к чистоте языка, к освобождению от «варварских» псевдоформ схоластической латыни формирует и новый образ диалектики. Латинские элеганции Валлы служат той же цели, что и его диалектические беседы: и те и другие добиваются ясности, простоты, чистоты речи, что непос-

редственно само по себе должно вести к упрощению и очищению мысли. Учение о членении речи преобразуется в концепцию всеобщих мыслительных структур; стилистика становится прообразом и руководством к учению о категориях. Всем, что по своей сути содержат в себе философия, логика и диалектика, они обязаны «королеве-речи» (*omnia quae philosophia sibi vendicat, nostra sunt* — говорит гуманист и ритор Антонио Панормита в диалоге Валлы об удовольствии⁵³). Существует представление о том, что глубочайшей основой гуманизма, великим, объединяющим всех гуманистов началом, является не индивидуализм или политика, не философия или общая религиозная идея, но исключительно одно художественное чувство⁵⁴. И мы видим, что это же художественное чувство придает конкретную определенность также и новому *понятию* природы, рожденному в недрах науки Возрождения. Художественное творчество Леонардо и его научные открытия связаны не только его личностью, как чаще всего думают, но и подлинно предметным единством. Благодаря последнему приходит он к новой идее о связи «свободы» и «необходимости», «субъекта» и «объекта», «гения» и «природы». Кажется, что прежняя художественная теория Возрождения, на которую опирается Леонардо и которую он развивает, вырывала пропасть между этими понятиями. В своем «Trattato della pittura» («Трактате о живописи») Леон Баттиста *Альберти* как раз и предостерегает художника от упования на свой гений (*ingegno*) в ущерб его погружению в великий образец «природы»: он должен избегать пути глупцов, которые надеются заслужить похвалы в живописи, полагаясь лишь на свой талант и отказываясь следовать какому-либо примеру природы, открывающемуся их глазу или рассудку⁵⁵. Для Леонардо же данного противоречия уже не существует: у него творческая способность художника имеет такой же вес, как и творческая способность теоретического, научного мышления. Наука — это второе творение, опирающееся на разум, а живопись — второе творение, осуществляющееся на основе фантазии (*la scienza è una seconda creazione fatta col discorso, la pittura è una seconda creazione fatta colla fantasia*), но оба эти творения только тогда обретают свою ценность, если, не удаляясь от природы, от эмпирической, предметной истинности, постигают и открывают саму эту истину. Эта своеобразная форма взаимоотношений между «природой» и «свободой» была невозможна до тех пор, пока их противоположность рассматривалась исключительно сквозь призму этических и религиозных категорий, поскольку здесь, в сфере воления, они складывались в альтернативу, перед которой оказывался морально-религиозный субъект. Он мог встать на ту или иную точку зрения: выбрать природу против свободы и благодати, или предпочесть «*regnum gratiae*» («царство благодати»), свободы и провидения природе. Но Леонардо с самого начала поднимается над этой дилеммой, являющейся, к примеру, главной темой речи Пико о достоинстве человека. Для Леонардо природа больше не представляет собой царства бесформенного, чистой материи, противящейся господству формального принципа. Глядя на нее сквозь призму искусства,

исключительно взглядом художника, он видит в ней не нечто безобразное, но скорее мир всепронизывающего совершенного формотворчества. Пусть в ней и царствует необходимость как ее внутренняя связь и вечная норма, но это необходимость не одной лишь материи как таковой, а необходимость чистой «пропорции», которая внутренне сродни духу. Пропорция открывается не только в числе и мере, но и в звуковых тонах, в тяжести тел, во времени и в пространстве, словом, во всех качествах вещей⁵⁶. Посредством этой внутренней меры и гармонии природа уже как бы очищена и возвышена, она больше не противостоит человеку как враждебная и чуждая ему сила. Ведь даже если она предстает как нечто неисчерпаемое и просто бесконечное, мы удостоверяемся в том, что ее бесконечность — не что иное, как бесконечность «*infinite ragione*» («бесконечных разумных принципов») математики, которые все же доступны нашему познанию в их предельных основаниях, в их *началах*, пусть даже для нас никогда и необозримо все их смысловое пространство. Идеальность математических построений поднимает дух к его высочайшим вершинам, приводит его к подлинному совершенству и тем самым устраняет границы, установленные средневековым мирозерцанием между природой и духом, с одной стороны, и между человеческим и божественным интеллектом — с другой. К такому же смелому заключению позже придет и *Галилей*. В своем диалоге о двух системах мира он утверждает, что мы можем оценивать масштабы нашего знания в двух смыслах — в зависимости от того, рассматриваем ли мы знание в его интенсивном или экстенсивном аспектах. Если взглянуть на знание с точки зрения количества доступного познанию материала, то доля человеческого рассудка в нем окажется ничтожной. Но если, отвлекаясь от объекта знания, мы обратимся к его *основаниям* и началам, — к тому, что делает его знанием как таковым, то нам откроется другая картина. «И я скажу здесь о том, что человеческий разум понимает с не меньшим совершенством, в чем он обладает не менее абсолютной достоверностью, нежели природа: таковыми являются чистые математические науки. Хотя божественный интеллект постигает математические истины с бесконечно большей, чем наш, полнотой (ведь он охватывает их все), тем не менее даже в том немногом, что доступно нашему познанию, мы можем, как мне кажется, по объективной его достоверности сравняться с Богом, поскольку человек достигает здесь той степени созерцания *необходимости*, за пределами которой уже не существует никаких более высоких уровней достоверности»⁵⁷.

В этих рассуждениях также устанавливается истинное соотношение между художественной фантазией и действительностью, между «гением» и «природой» — они нисколько не противоречат друг другу: подлинная художественная фантазия вовсе не стремится вырваться из природы в царство чистых объектов воображения, но схватывает внутренне присущие ей, вечные законы. Поскольку — и в этом Леонардо вновь согласуется с Гёте — «закон, выступающий в явлении в величайшей свободе соответственно своим глубочайшим предпосылкам, порождает объективно прекрасное, которое, конечно, должно найти до-

стойных субъектов, способных к восприятию его»⁵⁸. Творческая способность художника, его фантазия, творящая «вторую природу», состоит не в том, чтобы изобретать этот закон, как бы создавая его из ничего, а в том, чтобы открывать его и свидетельствовать о нем. В акте художественного видения и художественного изображения происходит отделение необходимого от случайного: в нем сущность вещей обнаруживает себя, находя свое зримое выражение в их форме. И в этом случае научная теория *опыта*, как она была сформулирована Галилеем и Кеплером, будет непосредственно смыкаться с тем основополагающим понятием и фундаментальным требованием «точности», которое было выдвинуто и поддержано художественной теорией. Обе они — и теория искусства, и теория познания точных наук — проходят здесь одни и те же фазы мыслительного движения. Исследователи справедливо считают важнейшим моментом художественной теории Возрождения то обстоятельство, что в ней впервые был поколеблен «союз *Pulchrum* (красоты) и *Bonum* (добра)», на протяжении всего средневековья удерживавший искусство в теологически-метафизической сфере, и тем самым начался процесс автономизации эстетической предметности, получивший свое теоретическое обоснование лишь больше чем три столетия спустя⁵⁹. Но ослабление указанного союза сопровождается, с другой стороны, усилением иной связи: чем больше «*Pulchrum*» отделяется от «*Bonum*», тем сильнее ее связь с «*Verum*» (истиной). Подобно тому как Леонардо предостерегает художника от «подражания чужой манере», называя не сыновьями, а только внуками природы тех, кто вместо изучения творений природы штудирует других творцов⁶⁰, так и Галилей настойчиво отвергает схоластический метод за то, что в нем осмысление и интерпретация феноменов подменяется толкованием произведений тех или иных писателей. Так же, как Леонардо, и Галилей, в свою очередь, неустанно подчеркивает, что закон, определяющий явления, и *ragioni* (разумные принципы), лежащие в их основании, не могут быть обнаружены в непосредственном чувственном восприятии явлений, но требуют для своего открытия самостоятельности математического рассудка. Ибо вечное и необходимое в вещах мы познаем не путем простого нагромождения данных чувственного опыта и сопоставления их между собой — дух должен, напротив, постигнуть его «в самом себе», чтобы вновь встретиться с ним в явлениях. Вещи истинные и необходимые, то есть те, которые не могут быть иными, чем они есть, познаются разумом из самого себя (*da per sè*), в противном случае он не познает их никогда⁶¹. Так же и любой эксперимент, любой вопрос, обращенный к опыту, предполагает для себя предварительный интеллектуальный «проект» мысли, «*mente concipio*» («мысленное порождение»), по словам Галилея. В нем мы предвосхищаем некоторую закономерность природы, чтобы затем через испытание опытом возвысить ее до достоверности факта. Так и здесь определения объективно-закономерного, твердые начала меры, определяющие все природное и господствующие над ним, не просто извлекаются из опыта, но сами положены в его основание в качестве «гипотез» — чтобы

получить в нем свое подтверждение или быть опровергнутыми. В этом контексте складывается новое соотношение между «рассудком» (discorso) и чувством, опытом и мышлением, на котором, как считает Галилей, покоится все естествознание; соотношение, представляющее точный аналог той связи, которую устанавливает художественная теория Возрождения между фантазией художника и «объективной» реальностью вещей. Сила духа как художественного, так и научного гения состоит не в необузданном своеволии, а в их исключительной способности научить нас видеть и познавать «предмет» в его истине, в его высшей определенности. Гений художника и гений мыслителя обнаруживает необходимость в природе, но пройдут еще сотни лет, прежде чем эта мысль обретет четкую теоретическую форму, когда в «Критике способности суждения» будет заявлено, что гений — это тот природный дар, посредством которого «природа в субъекте» дает правила искусству. Но путь к этой цели уже точно очерчен⁶², и только на этом пути Возрождению удалось преодолеть магию и мистику, как и весь комплекс «оккультных» наук. Союз математики с теорией искусства позволил достичь такого результата, который был невозможен для методов эмпирически-чувственного наблюдения или непосредственного вживания в «глубины природы». Здесь формируется подлинно современная идея природы, которая — как синтез теоретического и художественного духа Возрождения — в своей наиболее совершенной форме выражается в книге Кеплера о мировой гармонии. Сам Кеплер определяет эту связь вполне в платоновских терминах: законы гармонии являются основоположениями природы, которые только потому обнаруживаются нами в эмпирической, чувственно-зримой действительности, что все видимое сотворено на основании вечных «архетипов» порядка и меры, по математическим и геометрическим моделям. И даже Галилей — великий ученый-аналитик, всегда тщательно отличающий реальности эмпирические от метафизических, логические от эстетических, также был убежден в данном случае в общности происхождения художественного и научного духа, их общем корне: они оба представляют для него различные виды формотворчества, причем он без тени сомнения и непредвзято отдавал предпочтение творческой способности, живущей в великих художниках, перед чисто теоретическим взглядом на вещи. В том же самом фрагменте, где он смело сопоставляет человеческий интеллект с божественным, Галилей, для того чтобы подчеркнуть эту высоту человеческого духа, ссылается на деятельность художника, бесконечно, по его мнению, превосходящую продуктивную силу ученого: «Пробегая глазами разнообразные, удивительные открытия человечества в науках и искусствах и сравнивая с ними мои познания, не позволяющие мне надеяться на возможность совершить какое-либо открытие, разве что на усвоение уже открытого, я стою в растерянности, предаюсь совершенному отчаянию и чувствую себя почти что несчастным. Разглядывая превосходную статую, я говорю себе: Когда же и ты научишься извлекать из глыбы мрамора ядро, подобное этому, выводить на свет сокрытую в нем величествен-

ную форму, или же, смешав различные краски, изображать на холсте или на поверхности стены все царство зримого, как Микеланджело, Рафаэль, Тициан?»⁶³ В этом сопоставлении теории искусства с теорией опытного познания вновь звучит мотив, уже знакомый нам по умозрительным построениям морально-религиозного характера: человеческий дух вновь предстает как второй творец, как «истинный Прометей при Юпитере». Мы видим, как мысль Возрождения, идя многообразными путями, с разных сторон вновь и вновь возвращается к образу Прометея, который, раздвинув рамки простой аллегии, становится для Возрождения символом всех его духовных исканий.

Наряду с открытием нового понятия природы и скорее даже в процессе этого открытия вновь расширяется и углубляется *историческое сознание* Возрождения. Оно открывает для себя новые подходы к интеллектуальному миру классической Греции и новые пути от позднеантичной эллинистической философии к идеализму Платона. При этом речь идет не о простом усвоении подлинного платоновского духовного наследия, но об истинном «анамнезисе» платоновского учения, а именно — о его восстановлении из оснований самой мысли. Чтобы ярче и отчетливее представить себе этот процесс, достаточно только вспомнить то место из платоновского «Федона», где раскрываются глубочайшие мотивы платоновской теории идей и ее действительное происхождение. И сам Платон связывал восхождение к основоположениям своей философии с открытием совершенно нового способа *исследования* бытия, предполагающего разрыв со всей методологией досократовской философии. Как сообщает сам Платон, он тоже испытал в своей юности неудержимое стремление к той мудрости, которая называется познанием природы: что могло быть, казалось бы, великолепнее, нежели исследование причин всего, посредством чего что-либо возникает, пребывает и исчезает. И подобно натурфилософам, он попытался удовлетворить это стремление тем, что положился на чувственное восприятие, надеясь постичь вещи глазами, ушами и другими отдельными органами чувств. Но чем дальше он продвигался на этом пути, тем очевидней для него становилось, что на нем невозможно познать истину сущего (τῶν ὄντων ἡ ἀλήθεια): «После того, — продолжал Сократ, — как я отказался от исследования бытия, я решил быть осторожнее, чтобы меня не постигла участь тех, кто наблюдает и исследует солнечное затмение. Иные из них губят себе глаза, если смотрят прямо на Солнце, а не на его образ в воде или еще в чем-нибудь подобном, — вот и я думал со страхом, как бы мне совершенно не ослепнуть душою, рассматривая вещи глазами и пытаясь коснуться их при помощи того или иного из чувств. Я решил, что надо прибегнуть к отвлеченным понятиям и в них рассматривать истину бытия, хотя уподобление, которым я при этом пользуюсь, в чем-то, пожалуй, и ущербно. Правда, я не очень согласен, что тот, кто рассматривает бытие в понятиях, лучше видит его в уподоблении, чем если рассматривать его в осуществлении. Как бы там ни было, именно этим путем двинулся я вперед, каждый раз полагая в основу понятие, которое считал самым надежным;

и то, что, как мне кажется, согласуется с этим понятием, я принимаю за истинное — идет ли речь о причине или о чем бы то ни было ином, — а что не согласно с ним, то считаю неистинным» («Федон», 99е-100а).

В этих словах выражена сущность нового образа мышления Платона в его отличии от всей греческой натурфилософии. Известно, что определения Платона относительно натурфилософии затрагивают и Анаксагора — Платон считает, что *νοῦς* Анаксагора также не заслуживает своего имени: ведь при ближайшем рассмотрении он оказывается обозначением всего лишь некоторого движущего начала, то есть простой природной потенции. Только отход от непосредственно-чувственного постижения природных вещей, «бегство к логосу», ведет к созерцанию сущего. Это бегство к логосу означает для Платона и бегство к математике. В нем находит свое выражение идея *δεύτερος πλοῦς*) («второго плавания»), которое только и подводит нас к границам мира идей. Если сравнить движение платоновской мысли со становлением понятия природы в эпоху Возрождения, то можно только удивляться, насколько совпадают эти два процесса даже в своих отдельных фазах⁶⁴. И Возрождение также сначала идет по первому пути непосредственно-чувственного постижения природы. Утверждение Телезио, что всякое познание в конечном счете можно возвести к *контакту* человеческого Я с вещами, сразу же вызывает в нашей памяти насмешливые слова Платона о тех, кто считает возможным ухватить бытие «прямо-таки руками» (*ἀπρὶς τὰν χερσῶν*). Но ведь именно это стремление и привело к тому, что глубокие «истины» природы, ее всеобщие закономерности оказались скрытыми от натурфилософии, и это вновь погрузило ее во тьму мистики и теософии. И только новое возвращение к «логосу» освободило путь к построению науки о природе. Те начала, которые должны быть положены в основание и которые Платон называл *λόγοι*, получают у Леонардо название *ragioni* («разумные принципы») — их-то и выявляет в опыте наше познание. При всей своей, несомненно, высокой оценке эмпирического опыта Леонардо не колеблясь отдает предпочтение рациональным началам перед чувственным наблюдением как таковым: «Nessuno effetto è in natura senza ragione; intendi la ragione e non ti bisogna esperienza»⁶⁵ («Нет в природе никакого явления без участия разумных принципов: постигни свой разум — и опыт окажется излишним»). Тот же мотив господствует в исследованиях Галилея. Фундаментальные законы природы, по его мнению, не являются закономерностями непосредственно данного, фактически удостоверяемого, но они полностью определены сферой идеальных явлений, которые никогда не могут однозначно реализоваться в природе. Но это не может служить основанием для сомнения в их истинности, «объективности». То, что природа никогда не показывает нам «тела, предоставленного самому себе», не может вызывать возражения против *принципа* инерции — так же, как и отсутствие в природе тел, обладающих спиралевидным движением, не отменяет архимедовых законов о спирали. Когда мы замечаем регулярные соответствия между Леонардо и Галилеем, с одной стороны, и Платоном — с другой, то в сравнении с

ними утрачивает важность вопрос, на каком из запутанных исторических путей мысль итальянских ученых встречается с подлинным интеллектуальным наследием Платона. Даже в столь богатой удивительными событиями духовной жизни Леонардо вызывает удивление тот факт, что он, живя в атмосфере неоплатонизма во Флоренции XV в., оказался практически невосприимчивым к духу неоплатонизма. Привело же его к историческому Платону и даже сделало в определенной мере платоником *вопреки* Фичино и Флорентийской Академии как раз то, что он как художник, теоретик искусства и ученый-исследователь подпал под чары платоновского девиза: μήδεὶς εἰσὶτω ἀγεωμέτρητος («не геометр — да не войдет»). Леонардо полностью усвоил смысл этих слов: «non mi legga chi non è matematico nelli mia principi»⁶⁶. («Тот, кто не подпадает под мои критерии математика, пусть меня не читает»). В свою очередь, вполне сознательно и ясно выразил это новое отношение к платоновской доктрине Галилей: обращение к платоновской теории знания становится лейтмотивом его произведений, и прежде всего диалога о двух величайших системах мира. Платоновскому учению об ἀνάμνησις (припоминании) обязан он своей идеей «априорного» — *da per sé*. Этим понятием, выражавшим спонтанность духа и объявлявшим автономию теоретического разума, он разрывал тот магический круг, в который заключена была натурфилософия Возрождения; в нем же одновременно осуществлялся прорыв в свободное пространство объективного познания природы и возврат от эллинизма к классической античности. «Мы находимся в фаустовской эпохе, — подводит итоги развития *астрологических* идей Возрождения *Варбург* в своей книге о Лютере, — когда ученый, стоя на границе между магической практикой и космологической математикой, пытается завоевать пространство для рассудочной деятельности в промежутке между своим Я и объектом. И каждый раз заново придется отвоевывать Афины у Александрии»⁶⁷. Это «отвоевывание Афин у Александрии» и было той целью, в стремлении к которой совпали художественная теория Возрождения и концепция точного естествознания. «Пространство для рассудочной деятельности» завоевывалось путем воскрешения платоновского логоса и сократовского-платоновского призыва к λόγον δίδοναι (приданию смысла). Так новое представление о смысле и цели познания порождает и новое понимание природы. Натурфилософия Возрождения ставила своей целью ни больше, ни меньше, как *теоретико-познавательное* обоснование и оправдание магии; Кампанелла выводил возможность магии из того же принципа, что и возможность познания. Ведь мы не могли бы и «познавать», если бы субъект и объект, человек и природа не были по существу и изначально едины. Мы только тогда действительно познаем предмет, когда сливаемся воедино, прямо-таки *превращаясь* в него. «Cognoscere est fieri rem cognitam» («познавать — значит самому становиться тем, что познал»), — говорит *Кампанелла*; «познавать — значит слиться с познаваемой вещью воедино» («cognoscere est coire cum suo cognobili») — так определяет акт познания *Патрици*. Это отношение, выступающее в знании в *теоретической* форме, реализуется в магии

только в своем *практическом* аспекте: последняя показывает, что на основе тождества субъекта и объекта субъект может не только понимать объекты, но и владеть ими; он подчиняет природу не только своему разуму, но и своей воле. Таким образом, магия (понимаемая как магия «естественная», а не «демоническая») становится приоритетной составляющей естествознания, а также и «завершением философии». Если дозволено видеть в понятии обозначение некоторого совершенного представления и воплощения предмета, добавляет Пико делла Мирандола, то мы можем прилагать имя магии с полным правом ко *всей* науке и ко *всей* философии, подобно тому, как мы привыкли называть «Римом» город вообще, «Вергилием» — поэта, а «Аристотелем» — философа⁶⁸. Однако ни теория искусства, ни теория точного естествознания не могли следовать в этом натурфилософии — они, в противоположность магико-мистическому взгляду на природу, были захвачены одним общим для них стремлением духа — волей к чистому *образу*. А любой образ, несет ли он в себе теоретический или эстетический смысл, требует ограничения и связности, тяготеет к четкому и ясному абрису предметов. Там, где природа должна претвориться в образ или получить в мышлении свое необходимо-закономерное выражение, ни пантеизм, ни панэнтеизм чувства уже оказываются недостаточными: тяга к растворению всего сущего в их всеединстве сталкивается в этом случае с противоположным стремлением — склонностью к обособлению и специфическому выражению. Ни искусство, ни математика не могут позволить субъекту войти в объект или одному раствориться в другом: ибо только при удержании между ними определенной *дистанции* возможно сохранение пространства как для художественного образа, так и пространства для логико-математического мышления.

Подобное взаимодействие двух основополагающих духовных начал Возрождения привело еще к одному результату — оно способствовало преобразованию и радикальному пересмотру теоретического представления о «чувственности». Мы уже знаем, что общий образ природы вырастает у Леонардо из неповторимых глубин его личности и из его точной чувственной фантазии. И если у Пико магия становится «вершиной философии» (*apex et fastigium totius philosophiae*), то для Леонардо, как следует из его «Трактата о живописи», на это звание, кажется, претендует живопись: кто презирает живопись, тот не любит ни философии, ни природы⁶⁹. Но здесь, в представлении о смысле и ценности изобразительного искусства, и расходятся пути Возрождения и платоновской философии, которая видела в искусстве лишь элементы «миметического», подражательного принципа и вследствие этого отлучала его, как идолотворчество, от подлинного созерцания идей⁷⁰. Насколько глубоко укоренено в самой сущности ренессансного мировоззрения его отношение к искусству можно судить по тому, что и спекулятивный идеализм также принимает во внимание эту новую постановку проблемы и прилагает усилия к ее систематическому освоению. Доктрина Николая Кузанского не содержит в себе самостоятельного *эстетического* учения, но зато в своей теории познания она, в

противоположность Платону, открывает для чувственности новое пространство и придает ей новый ценностный смысл. В этом смысле характерным и существенным является то, что Кузанец апеллирует к Платону и непосредственно опирается именно на те разделы платоновской философии, где сам Платон, будучи более снисходительным к чувственности, чем обычно, кажется, признает за ней некоторую, пусть даже относительную и обусловленную, меру истинности. Он цитирует те места из платоновского «Государства», где говорится об отдельных комплексах чувственных ощущений, которые, хотя и опосредствованно, способствуют достижению целей познания именно в силу заключенных в них противоречий: последние не дают душе успокоиться на уровне простого восприятия. Именно эти противоречия и выталкивают мышление из чувственной сферы и становятся его «Параклетами» («утешителями», «заступниками»): бессмысленность мира чувственного заставляет искать истинный и подлинный смысл в ином месте — в сфере *διάνοια* (рассудка, разума)⁷¹. Но то, что Платон ограничил одним особым *видом* чувственного восприятия, Николай Кузанский распространяет на весь *род*: не только тому или иному виду восприятия — всему чувственному опыту в целом присуще это живительное, деятельное свойство. Пока интеллект не будет побужден к свойственному ему движению посредством чувственности, он не сможет прийти к осознанию себя самого и своих возможностей. Но если данное побуждение и толкает его к чувственному миру, то это происходит не для того, чтобы он погрузился в этот мир, а чтобы поднял его до своей собственной высоты; его видимое падение в чувственность означает, скорее, ее восхождение к нему. Ведь в «инакости» мира чувственного он видит уже свое собственное необратимое единство и тождество; в самоотдаче тому, что видится ему сущностно чуждым, находит он свое совершенство, свое самооткровение и самопостижение⁷². Опыт уже не рассматривается как антагонист и противник основных начал теоретического познания и научного разума, а выполняет роль собственного их посредника, пространства их реализации и испытания. Для Леонардо и Галилея противоречие разрешается в простом взаимоотношении противоположностей. Различие разума и опыта определяется не чем иным, как различием *векторов*. Как пишет Леонардо в одном из своих исследований о принципе рычага: «Мое намерение заключается в том, чтобы сначала осуществить эксперимент, а затем, опираясь на разумные основания (*colla ragione dimonstrare*), показать необходимость именно этого, а не иного результата. В этом и проявляется воистине то, что можно назвать предвосхищением природных эффектов исследователем природы: ведь, хотя природное действие начинается из определенных оснований и завершается в опыте, мы должны идти противоположным путем — начинать с эксперимента и на его основе исследовать основания (*ragione*)»⁷³. У Леонардо, как и у Галилея, который различал и одновременно соотносил между собой «резольютивный» («аналитический») и «композитивный» («синтетический») методы исследования, речь идет о действительно круговом

процессе: от явлений мы идем к их «основаниям», а от них — снова к явлениям. В нем снимается то резкое различие, которое Платон проводил между путем *диалектиков* и путем *математиков*⁷⁴. Диалектический путь «вверх» и математический путь «вниз» — один и тот же, поскольку каждый из них представляет только определенный этап в циклическом пути познания. Тогда в новом свете предстает перед нами и соотношение между чистой теорией и ее приложением. Платоновская теория познания тоже предполагает существование некоей «прикладной» математики и отводит ей в системной иерархии знаний совершенно определенное место. Можно даже сказать, что Платон в своем известном определении задач современной ему астрономии — «спасения» небесных феноменов посредством отнесения и возведения их к системе строго упорядоченных движений — впервые придал строгий, методически выверенный смысл идее «приложения» математики к природным явлениям. Но и в этом случае для Платона познание природы, постижение чувственных явлений как таковых не является, тем не менее, целью самой по себе: это знание служит лишь предпосылкой для чистой теории. Диалектик обращается к астрономии не из интереса к ее *предмету*, но ради *проблем*, которые она ставит перед математиком, а тем самым — перед чистой мыслью. Он не хочет погружаться в восторженное созерцание «многокрасочных трудов небес», а оставляет небесные тела в стороне, поскольку хочет действительно освоить астрономию и использовать еще неиспользованное разумное по своей природе начало своей души⁷⁵. Соответственно, установка истинного философа-астронома оказывается не эмпирической, а пропедевтической; она ориентирована не на чувственный мир как таковой, а на тот «поворот» души, который обращает ее от мира чувственного к миру чистых идей. Мышление Возрождения, однако, даже там, где оно непосредственно возрождает подлинно-платоновские мотивы, обозначает решительный перелом в рассматриваемой традиции; опытное познание только в нем и завоевывает свои действительные права. Как и прежде, эмпирическое содержание прочно привязывается к его математической форме, но эта связь выступает уже в определенном смысле под противоположным знаком. Эмпирическое не должно быть просто снято в идеальном и тем самым лишено своего специфического характера. Наоборот, именно идеальное должно находить в эмпирическом свое истинное осуществление и тем самым — свое подтверждение и оправдание. Если теория движения представляется Платону всего лишь «парадигмой», необходимо-несовершенным выражением абстрактных математических отношений, то в науке Возрождения она не только обретает самостоятельную ценность, но и становится почти что целью, к которой стремится вся чистая математика. Для Леонардо механика — это «райская обитель математических наук», ибо только в ней обретаются «плоды» математики⁷⁶. Творчество Галилея знаменует собой вершину этого процесса; он же находит для него совершенную методологическую форму, само движение превращая в *идею*. Оно больше не принадлежит к призрачному миру становления, пла-

тоновского γένεσις, но возвышается до чистого бытия, поскольку усваивает себе качества строгой закономерности, а тем самым — устойчивости и необходимости. И движение, и даже сама материальная масса, став объектами познания, идеализируются — в них обнаруживаются некоторые неизменные, всегда устойчиво воспроизводящиеся определенности, указывающие на истинно математические, сущностные закономерности⁷⁷. Таким образом, сам опыт впервые обретает статус строгого познания и, как пишет Галилей во вступлении к важнейшим разделам своих Discorsi (Размышлений) о пространственном перемещении, мы находим в нем «совершенно новую науку об очень традиционном предмете»⁷⁸. В этом заключении находит свое адекватное выражение как реалистически-эмпирическое, так и идеалистическое направление ренессансного сознания. И если теория науки Возрождения указывает на новый статус чувственности, то это становится возможным потому, что сама теория именно в это время действительно оказывается способной к духовному освоению чувственного мира, что она выработала для себя те идеальные средства, благодаря которым простое чувственное ощущение обретает форму чистого созерцания. Принципиально схожим взглядом на вещи и печатью переходности отмечена также и космология Возрождения. Изменившееся в своей основе представление о природе движения требовало и само создавало новое понятие мира. И чем решительнее проблема движения выдвигалась в духовный центр мирозозерцания Возрождения, чем резче выступала она в своем новом обличье, тем насущнее становилась необходимость радикального преобразования учения об элементах и об универсуме в целом.

3

На первый взгляд, историческим парадоксом может прозвучать утверждение, что логический и естественнонаучный приоритет проблемы движения в философии Возрождения дает основание считать ее началом и истоком современной космологии. Разве главенствующее положение понятия движения не было закреплено за ним уже издревле, и концепция движения Аристотеля не является ядром и смысловым центром всей его натурфилософии? Перипатетическая физика основывается на фундаментальном различии нескольких изначальных форм движения: когда Аристотель рассматривает понятие κίνησις (движение) в широком смысле, включая в него наряду с пространственным перемещением также и качественные изменения (ἀλλοίωσις), количественное увеличение (αὐξήσις), а также возникновение и исчезновение (γένεσις καὶ φθορά), то для него также очевидно, что чисто пространственное перемещение является первоначальным и основополагающим по отношению ко всем остальным формам движения и что оно по сравнению с ними будет действительно πρότερον τῇ φύσει (первичным по природе). Ведь различия, выступающие в нем, дают начало раз-

личению природных качеств субъектов, в которых эти различия выступают. Специфические отличия четырех элементов, из которых строится космос — земли, воды, воздуха и огня — проявляются именно в характере присущего каждому из них движения. Каждый из этих элементов занимает в структуре целого свое, естественно присущее ему место, в котором он приходит к свойственному ему завершению и к которому он в случае отрыва снова необходимо стремится. Это основное тяготение заставляет земные стихии двигаться по прямой, в то время как вечная и совершенная субстанция небесных тел знает только одно соразмерное себе движение — вращение по идеальным круговым орбитам. В силу своей природы, своей изначальной абсолютной тяжести земля стремится занять место в центре мира, тогда как огонь по своей абсолютной легкости удаляется от него. Но эфирный элемент, из которого состоит субстанция неба, уже не знает подобных противоречий. В нем господствует чистое и совершенное единообразие: единство божественного двигателя, приводящего в круговое движение небесные сферы, должно отображаться в самой форме такого обращения, которое, соответственно, может быть только строго закономерным и кругообразным.

Так, форма движения становится у Аристотеля подлинным основанием разделения мира, его *fundamentum divisionis* как в физическом, так и метафизическом смысле. Но оно только потому и может служить исходным принципом определения бытия, что само рассматривается исключительно в своем качественном аспекте — как абсолютное бытийное определение. Аристотель видит в нем не просто чисто идеальную *связь*, устанавливаемую в пределах *универсальных ориентиров* пространства и времени: в системе Аристотеля она не смогла бы придать самому движению реальный онтологический смысл. Движение замкнулось бы в круге математических абстракций, исключительно умозрительных сущностей, утратив тем самым способность обозначать, а тем более — исчерпывать определения конкретного, сущности природной вещи. Тот факт, что всякое наше высказывание о «чем-то» конкретном одновременно указывает и на то, «где» оно находится, что любая качественная характеристика физического тела необходимо предполагает и представление о его месте в пространстве, является для Аристотеля свидетельством определенной субстанциальности самого места. «Место» обладает тождественными или аналогичными самой вещи природой и свойствами, и между двумя этими сущностями возникают совершенно определенные отношения общности или противоборства, симпатии или антипатии. Тело вовсе не безразлично к тому месту, в котором оно находится или которое его обнимает: между ними существуют реальные каузальные отношения. Каждый физический элемент ищет «свое», принадлежащее и соответствующее ему место, избегая чуждого ему местопребывания. Тогда и само место оказывается по отношению к тем или иным стихиям обладающим определенными качествами-силами, но не такими, какие мы могли бы определить в духе современной механики как силы притяжения или отталкивания, поскольку они не являются математико-физическими вели-

чинами, различающимися между собой в «большей» или «меньшей» степени. Вместо этой относительной количественной оценки мы скорее повсеместно открываем здесь абсолютные бытийные ценности. При построении своей космологии Аристотель задается вопросом, можно ли само тяготение определенного элемента к своему естественному месту рассматривать как его количественно-выраженное свойство, степень интенсивности которого варьируется в зависимости от удаленности этого элемента от его естественного места. Но, сохраняя верность принципам своей физики и космологии, он решительно отвергает эту возможность. Ему кажется абсурдным предположение, что какое-то тело может притягиваться к центру мира тем сильнее, чем ближе к нему оно находится: ведь сама пространственная удаленность, с его точки зрения, представляет собой чисто внешний атрибут бытия и не должна приниматься во внимание там, где речь идет об эффектах, вытекающих из «природы» и сущности вещи. Эта сущность и обусловленная ею сила тяготения присутствует в вещах одним и тем же неизменным образом, то есть независимо от такого внешнего и случайного обстоятельства, каким является пространственная приближенность или удаленность: *το δ' ἄξιόν ἐστιν εἶναι φύσιν τῶν ἀπλῶν σωμάτων, ἂν ἀποσχωσιν ἑλαττον ἢ πλεον τῶν οἰκείων τόπων, ἄλογον· τί γὰρ διαφέρει τοσονδί φάναι μήκος ἀποσχεῖν ἢ τοσονδί; διοίσει γὰρ κατὰ λόγον, ὅσω πλεον μᾶλλον, τὸ δ' εἶδος τὸ αὐτό*⁷⁹ («А утверждать, что природа простых тел изменится, если они будут удалены на большее или меньшее расстояние от своих мест, абсурдно. Какая разница, скажем ли мы, что они удалены на такое-то расстояние или вот на такое? Разница будет чисто количественной и пропорциональной увеличению расстояния, а вид останется тем же»). (Аристотель. Соч. в четырех томах. Том 3. М. 1981. «О небе», I, 276б25). В этих положениях со всей четкостью и определенностью сформулированы постулаты физики «субстанциальных форм». Если современная физика придает в полном смысле слова объективную, реальную значимость определенным неизменным системам *отношений*, когда все определенности физических объектов и событий в физическом мире возводятся к ним как выражающим универсальные *законы природы*, и если, соответственно, для нее дефиниция любого отдельного элемента этой системы — тела или места — возможна исключительно в терминах этих законов, то в концепции Аристотеля господствует совершенно иное представление. Природа (φύσις) и эйдос (εἶδος) места «самого по себе» и тел, первоначал «самих по себе» *определяют* архитектонику космоса и форму всего в нем происходящего.

Схоластическая физика полностью удержала эти постулаты. Дюгем показал, что в XIV в. даже в пределах этой схоластической физики прокладывает себе путь новый дух исследования; что особенно в работах *Альберта Саксонского* формулировались такие проблемы, которые, если оценивать их исключительно со стороны формы *постановки вопроса*, подготавливали концепции новой космологии, системы Кеплера и Ньютона⁸⁰. Но разрешены они могли быть только после

того, как были подорваны устои аристотелевской физики, в самих своих основах поколеблено учение о месте и пространстве. В границах спекулятивной философии такой прорыв был обозначен появлением книги «*De docta ignorantia*»: она метила в самую сердцевину аристотелевской доктрины. Значение труда Кузанца для новой космологии основывается не столько на том, что в нем возрождается античное, прежде всего пифагорейское учение о вращении Земли, сколько на введении нового *принципа*, способствовавшего его возрождению. Он впервые со всей радикальностью сформулировал принципиальную идею *относительности места и движения*; при этом сама она оказывалась простым следствием из требования более общего порядка, лежащего в основании *теории познания* Николая Кузанского. Для определения понятия объективной истины Кузанцу приходится, вооружившись философским умозрением, погрузиться в основания самого принципа измерения: ведь всякое познание представляется ему только частным случаем универсальной функции измерения. *Mens* (ум) и *mensura* (измерение) связаны между собой — тому, кто постиг сущность измерения открывается тем самым истинное значение и глубина духа. Но эта взаимосвязь таит в себе и иные следствия — истинное учение о мере, математическая космография и космология обусловлены пониманием принципиального соотношения между «субъектом» и «объектом». Кто хочет найти верные, объективные определения меры в универсуме, тому необходимо прежде всего обратиться к методам и принципам измерения вообще, дать себе полный отчет о возможности измерения как такового. Но, как замечает Николай Кузанский, существенным условием любого измерения, в особенности соизмерения объектов в пространстве и времени, является прежде всего полагание в их пределах некоторых устойчивых и неизменных точек. Без *полагания* таких устойчивых точек, без определения полюсов и центров никакое описание физического движения было бы невозможным. В какой бы форме ни выражалась необходимость этого полагания, принцип «*docta ignorantia*» все же настаивает на понимании его именно как *полагания* — определенности не абсолютного и онтологического, а гипотетического и идеального порядка. Измеряющий разум нигде не может выйти за пределы прочно установленных точек и центров, однако он не детерминирован раз и навсегда в выборе этих точек объективной природой вещей — это прерогатива его свободной воли. Ни одно «место» в физическом пространстве не обладает здесь каким-либо природным преимуществом перед другим. Что представляется неподвижным *одному* наблюдателю, с позиций *другого* будет выглядеть движущимся — и наоборот. Тем самым понятия абсолютного места и абсолютного движения утрачивают свой смысл. Если бы один наблюдатель находился на Северном полюсе Земли, а другой — на Северном полюсе небесной сферы, то место в зените для одного из них занял бы полюс, а для другого — центр, и оба могли с одинаковым правом утверждать, что место, в каком они находятся, является центром и к нему относительно все остальное. Задача рассудка заключается в том, чтобы

связать между собой разнообразные аспекты чувственного восприятия и «сложить» их в одно целое; тогда в подобной системе взглядов мир будет видеться как колесо внутри колеса, сфера в сфере; он не будет иметь никакого исключительного центра, которому можно было бы отдать предпочтение перед каким-либо иным⁸¹.

На первый взгляд, эта релятивистская картина мира выглядит полным отрицанием аристотелевской с ее представлениями об устойчиво фиксированных «местах» и мерах. Но и в данном случае видимый скепсис «*docta ignorantia*» служит лишь цели создания предпосылок для осмысления совершенно новой *позитивной* задачи. Перипатетическая физика как система постулирует некоторые взаимобратимые связи между первоэлементами: место определяется через тело, тело же — через место, которое оно занимает. Пространственная сфера расчленяется по тем же основаниям и в тех же аспектах, что и предметный мир; подобно вещам, разделяющимся на вечные и изменчивые, совершенные и несовершенные, стратифицировано и пространство. В вещах устойчивыми остаются их свойства, в пространстве — расположение: непреодолимая пропасть отделяет «верхнее» от «нижнего», высший небесный мир — от «низшего», подлунного. Упраздняя этот порядок, мы, возможно, рискуем сразу же утратить всякую пространственную определенность, всякое однозначное и ясное полагание границ вещей; ἄπειρον (беспредельное) — не только в смысле количественно-бесконечного, но и качественно-неопределенного — кажется, снова одерживает верх над πέρους (пределом), хаос господствует над космосом. Однако именно здесь и утверждается новая, позитивная, бесконечно плодотворная установка; новый принцип познания, питаемый философией, утверждаемые в системе Николая Кузанского новые критерии достоверности разрушают аристотелевскую картину мира с ее фиксированными центрами мира и надстроеными над ними концентрическими сферами, видя в ней всего лишь картину. Но именно в недрах этого разрушительного процесса все настойчивее пробивается требование построения нового порядка бытия и истории силами и средствами самого разума. Интеллект должен научиться двигаться в собственной среде, в свободном эфире мышления без поддержки и опоры чувственности, чтобы благодаря этому обрести власть над чувственностью и вознести ее до своих пределов. Но тогда порядок постановки проблем сравнительно с методами аристотелевско-схоластической физики претерпевает изменения: то, что было для этой физики исходной точкой, становится сейчас ее конечным, завершающим пунктом. Если мы изначально признаем относительность пространственных координат в принципе, то вопрос уже будет заключаться не в том, как мы можем обнаружить в универсуме фиксированные *точки*, а только в том, как в мире сплошной взаимозависимости и вариабельности, в котором мы живем, можно, тем не менее, установить прочные *законы* изменения. Определенность какого-либо «места» опирается в данном случае на систему универсальных правил движения, внутри которой она только и осуществима. На единстве этих правил поко-

ится и единство универсума как «*Universum contractum*» («стянутого универсума»). Ведь тем и отличается это «совокупное» единство, которое мы называем миром, от абсолютного божественного единства, что в этом мире тождество обнаруживается не как субстанциальная однородность, но лишь релятивно, относительно некоторой «инакости». Единство достигается здесь только за счет множества, а постоянство — только посредством изменчивости. Оба рода определений отличаются одно от другого не тем, что соотносятся с разными сферами универсума, в одной из которых господствует изменчивость, а в другой — целостность и единообразие; подобное пространственное обособление противоречило бы утверждаемому нами принципу *коррелятивности*. В космосе Кузанца уже нет такого отдельного бытия, которое не соединяло бы в себе неразрывно оба этих определения: «единства» и «инакости», устойчивой длительности и непрерывной изменчивости. Никакая отдельная его часть поэтому также и не находится «за пределами», «выше» или «ниже» другой, но всегда выполняется требование: «все во всем» («*quodlibet in quolibet*»). Если мы считаем универсум системой изменений, связанных между собой устойчивыми законами, то в нем уже нет такого «верха» и «низа», нет такого вечного и необходимого, которое отделялось бы от временного и случайного. Скорее, всякая эмпирическая реальность характеризуется здесь именно тем, что представляет собой совпадение указанных противоположностей. Это совпадение, будучи слиянием качеств, может существовать или не существовать — оно не может осуществиться здесь в большей, а там — в меньшей степени. Между частями космоса существует такая же точно символическая связь, как та, которую Кузанец находит между Богом и миром. Подобно тому, как абсолютный максимум отображается в максимуме относительном, а абсолютная бесконечность Божия — в безграничности универсума, так и мир как целое *познается* в каждом из его отдельных частей, а *структура* этого целого находит свое отражение в каждом особом определении и в каждом отдельном состоянии. Если же никакая часть уже не есть целое как таковое и не может вместить в себя его полноту и совершенство, то она в равной мере может претендовать на способность *репрезентировать* в себе эту полноту. Из этой принципиальной метафизической посылки вырастает у Кузанца новое космологическое понятие *изоморфности*. Оно становится возможным благодаря тому, что в соответствии с принципами *docta ignorantia* дистанция между миром эмпирическим и миром «абсолютных» форм возрастает до бесконечности, но что именно тем самым различия внутри обусловленной, чувственно-эмпирической действительности релятивируются и снимаются. Каждая часть космоса сама по себе существует всегда только в связи с целым, но сама эта связь в то же время представляется уже так, что из нее без ущерба для функционирования всей системы в целом не может быть исключен ни один элемент. Но тогда также и *движение* космоса будет опираться не на внешний толчок, а на взаимную соотнесенность всех его частей; оно уже не нуждается во внешнем импульсе, в божественном перводвигателе, когда становит-

ся очевидным, что это движение — не что иное, как взаимоотношенность всех вещей, то есть их собственная имманентная им реальность в ее внешнем выражении. Понятие природы определяется и исчерпывается идеей тотальности — бесконечного разнообразия отдельных видов движения в подчинении их универсальному закону, обнимающему их как принцип единства. «Природа» тогда — это «сложение» всего, что выражает себя в движении и через него осуществляется.

Так были заложены основания новой динамики, однако умозрительное мышление Николая Кузанского, в рамках которого она была постигнута с поразительной определенностью, смогло сформулировать ее как задачу, но не обладало достаточными средствами для ее разрешения. Изначально обнаруженная им цель могла быть достигнута только на основе тщательной предварительной выработки соразмерного ей инструментария и адекватных форм мышления. Заслуга в этом принадлежит прежде всего *Кеплеру*, который показал себя как творец нового понятия науки не только в конкретном построении фундаментальных законов обращения планет, но прежде всего в их принципиальном методологическом обосновании. Он подчеркивает, что место — это не некоторая определенная данность; всякая пространственная определенность есть продукт духа: «*omnis locatio est mentis seu mavis sensus communis opus*»⁸² («всякая пространственная локализация есть дело ума и, если хотите, здравого смысла»). Это положение является определяющим как для теоретической астрономии Кеплера, так и для его оптики и теории восприятия, оно же и связывает эти дисциплины в одно духовное целое. Только в этой перспективе обнаруживается со всей полнотой значение открытия принципа относительности места и движения для современного мышления, на него опирается новое представление о соотношении «природы» и «духа», «субъекта» и «объекта». Здесь отчетливо проявляется *идеальный* фактор, включающийся в любой процесс предметного полагания и во всякую пространственную объективацию. Именно потому, что пространство уже не может быть представлено как непосредственно данное вещественное свойство, а только как чистое отношение, и появляется необходимость найти для этого отношения его прочное место в целостной доктрине природы, описать характерную, свойственную ему «структуру». Само отношение отдельного «места» к «пространству» претерпевает при этом существенную трансформацию. Если Аристотель допускает сведение всех специфических пространственных определенностей в единое универсальное пространство, то само это отношение представляется ему скорее как физическая, нежели математическая реальность. Ведь связь, о которой здесь идет речь, следует мыслить не как идеальную, а прежде всего как предметную: единое всеобъемлющее пространство содержит в себе отдельные места как свои составные части. В целом между местом, занимаемым телом, и этим телом самим по себе существуют исключительно предметные отношения: Аристотель сравнивает их с теми, которые устанавливаются между сосудом и заполняющей его жидкостью. Так же как один и тот же сосуд или бурдюк может напол-

няться то водой, то вином, так одно и то же место вмещает в себя всякий раз разные тела. То, что мы называем пространством, столь же мало подпадает под определение материи тела, сколь не похоже оно на тело как таковое, поскольку оба последних представляют собой объемлемое, в то время как в понятии пространства мы скорее мыслим нечто *объемлющее*. Но последнее не совпадает с собственными границами или с формой тела, так как форма тела претерпевает изменения вместе с телом, так что если бы мы посчитали ее выражением пространства, то тело двигалось бы не в пространстве, а вместе с пространством. В таком случае пространство можно определить только как границу объемлющего тела в противоположность объемлемому. Место каждого отдельного тела очерчено внутренней границей ближайшего к нему объемлющего, в то время как пространство как целое будет границей крайней небесной сферы⁸³. При этом, правда, нужно представлять саму границу как геометрическую линию, а не материальный барьер, тем не менее, вся совокупность этих геометрических определенностей напоминает скорее простой *агрегат*, нежели единую *систему*. Ведь *τόλος κοινός*, «всеобщее» пространство понимается здесь вовсе не как *условие* полагания отдельных пространств: как чувственно-объемлющее, оно относится к каждому особенному пространству так же, как эти пространства — к объемлемым ими телам. Каждое отдельное «место», *ἵδιος τόλος*, охватывает соответствующее отдельное тело словно некая кожа, и в этом многослойном образовании входящих одно в другое пространств универсальное пространство оказывается лишь последним, внешним слоем, за пределами которого нет уже ни какого-либо пространства, ни тела, ведь понятие «пустого пространства» лишено в перипатетической физике определенного смысла. Если пространство понимается только как определенность, соотносимая с телом в качестве его границы, оно необходимо связано с ним, так что там, где нет тела, нет и возможности для существования пространства: пустое пространство было бы в этом случае объемлющим, которое ничего не объемлет — по меньшей мере, *contradictio in adjecto* (противоречие в определении). Соответственно, и неизменность пространства из геометрически-идеальной определенности превращается в некоторого рода предметную. Так же как мы можем говорить о непрерывности телесной среды на основании того, что к границе каждого тела всякий раз примыкает другое тело, не допуская разрывов в телесном континууме, так и в совокупном единстве отдельных индивидуальных мест, образующем одно универсальное пространство, немислимо никакое зияние (*hiatus*). В отличие от идеалистических теорий пространства, в которых непрерывность пространства полагается его «формой» и «принципом», аристотелевская физика представляет его субстанциально-предметно, как непрерывность его субстрата.

В противоположность такому взгляду одной из существенных задач философии и математики Возрождения было последовательное создание предпосылок для формирования нового понятия пространства: замещение представлений об агрегатном пространстве, пространстве

как *субстрате*, идеей пространства как *системы*, пространства как *функции*. С пространства следовало совлечь его предметную форму, лишить его субстанциальной природы — оно должно было предстать в своей свободной идеальной линейной структуре⁸⁴. Первым шагом на пути к этому было утверждение универсального принципа гомогенности пространства — его не знает аристотелевская физика. В ней между «местами» существует такое же сквозное различие, что и между физическими элементами. Если определенное тело в силу своей природы стремится вверх, а другое, по той же причине, вниз, то этим утверждается, что соответствующие «верх» и «низ» сами по себе обладают собственными устойчивыми качествами, своей специфической природой. Но для того чтобы пространство перестало быть вместилищем такого рода качеств, а могло конструироваться как систематическое целое, необходимо саму форму этого конструирования подчинить строгому единству закона. Тогда в каждой точке пространства должны быть допустимы принципиально тождественные друг другу структуры; каждая может мыслиться в качестве как исходного, так и завершающего пункта любого возможного геометрического *построения*. Этот принцип получил свое универсальное выражение еще у Николая Кузанского, но лишь в динамике *Галилея* обрел он подлинно конкретную реальность. Теперь понятно, почему Галилей постоянно возвращается к этой ключевой проблеме в своей критике перипатетической философии и физики: она полностью переворачивает существовавшее к этому времени *понятие* природы. «Природа» означает теперь не мир субстанциальных форм, не основу для развертывания состояний движения и покоя элементов, но ту всеобщую *закономерность движения*, которая объемлет собой любое обособленное бытие в его индивидуальных качествах, поскольку лишь в ней и посредством нее эта индивидуальность включена в универсальный *порядок* всего происходящего. Всякий раз, когда мы представляем этот порядок прежде всего как идеально-математический и проецируем его на данные чувственного опыта, находя в них ему подтверждение, между ними складывается все более тесная связь. Она принципиально ничем не ограничена: в галилеевском мире нет преград, которые могли бы препятствовать полной приложимости «идеального» к сфере «действительного» или же существенной значимости «абстрактного» для «конкретного». В нем гомогенность мира следует из необходимой гомогенности геометрического пространства. И движение перестает быть каждый раз неповторимым «*Quale*» («качеством»), которое многообразно варьируется в различных телах; оно уже определимо одним и тем же универсально-значимым законом величин и мер. Связь и синтез движений следуют исключительно синтезу чистых чисел или конструктивному единству различных геометрических операций. Подобное единство невозможно в аристотелевской физике: в ней между различными формами движения устанавливается отношение не только реальной, но и некоторого рода логической оппозиции. Хотя и Аристотель допускает наряду с двумя основными, но противоположными друг другу формами

движения, прямолинейным и круговым, еще и «смешанную» форму, причастную обоим главным формам, с его точки зрения оно мыслимо только при отсутствии единого *субъекта* движения, когда движущееся представляет собой не простое, а сложное из разнообразных частей тело. Напротив, если мы возвратимся к действительно простому, то «природе» каждого элемента будет соответствовать одно и только одно движение; приписывать ему множество движений значило бы отрицать однозначно соответствующие только ему одному определения. «Простое» тело, которому было бы свойственно как круговое, так и прямолинейное движение, движение одновременно центростремительное и центробежное, — такое тело, по Аристотелю, можно было назвать деревянным железом; ведь в этом случае в нем мыслились бы соединенными две субстанциальные формы. В противоположность этому, Галилей переворачивает в этом пункте аристотелевско-схоластическое правило — тезис *operari sequitur esse* (действие следует за бытием): вместо того чтобы выводить форму воздействия из догматически понятой формы бытия, он исходит из эмпирических законов действия, чтобы уже на этой основе прийти к определению бытия⁸⁵. Само же представление о форме *действия* обусловлено у него, в свою очередь, взглядом на форму *знания*. У Галилея единство природы (Physis) следует из единства физики, а последнее само гарантировано, в свою очередь, единством математики и геометрии. Поскольку существует всеобщая аксиоматика измерения, точного эмпирического определения величин, то и измеряемый мир уже не содержит в себе принципиально непреодолимых противоречий. Одни и те же основные идеальные нормы позволяют нам постигать падение камня и обращение планет, давать определения миру земному и небесному. Такой поворот темы дает возможность по-новому, с систематической и исторической точки зрения оценить решающую роль проблемы метода в решении вопроса о бытии. В средние века дуализм, противоположность методов теологии и физики, находил свое выражение в дуалистическом понятии материи: Фома Аквинский утверждает, что между земной и небесной материей существует всего лишь общность *имени*, а не сущности. Современное сознание, строящееся на принципе единства интеллекта, на идеях декартовской «*Mathesis universalis*» («Универсальной математики»), приходит здесь к противоположному заключению: поскольку и в соответствии с тем, что и эмпирическое, и рациональное познание, каким бы разнообразием ни отличались их объекты, подчиняются одним и тем же правилам и принципам, *субстанция* телесного мира однородна.

Но если до этого речь шла об идеальных нормах математического познания, оказавших решающее влияние на становление эмпирической физики, на формирование понятия движения, необходимо принять во внимание и обратный процесс. Новая форма единства, сложившаяся между геометрией и физикой, сказывается и в том, что в трактовку геометрических проблем проникает математическая идея движения. Это был важнейший шаг на пути от античной математики к современной, от «синтетической» геометрии греков к аналитической

геометрии и анализу бесконечных. Только благодаря ему стало возможно достичь ясного разделения созерцания пространства и эмпирического созерцания вещей, преобразовать «пространство вещей» в чистое «пространство системы». Пространство аристотелевой физики, определяемое как граница объемлющего тела относительно объемлемого, согласно самой его дефиниции оказывается еще неразрывно связанным с телом, будучи простой определенностью телесного и относительно самого телесного. Соответственно, в нем не может быть действительно свободного движения и прогресса мысли. Не только потому, что здесь никакая прямая не может быть продолжена в бесконечность в полном смысле слова (поскольку идея актуальной бесконечности заключает в себе внутреннее противоречие), — в нем также вообще немислимо и движение, беспрепятственно осуществляемое в любом выбранном направлении. Специфические качества *движущегося* с самого начала заключают такое продолжающееся движение в прочные границы; определенным стихиям космоса соразмерны по их природе определенные места и направления их движения, иные же — противоречат их природе. Современная динамика переворачивает эти отношения, принимая движение во всей его универсальности и широте, делая его носителем пространственного познания и средством построения геометрических образов. Переворот, о котором идет речь, ярче всего выступает в стереометрических исследованиях Кеплера. Кеплер соизмеряет между собой сложные телесные структуры таким образом, что они не просто сопоставляются друг с другом как некие сложившиеся данности; вместо наблюдения их самих он задает правила, по которым они могут быть конструированы. Любой телесный образ описывается в этом случае как совокупность бесконечно многих отдельных пространственных координат, которые участвуют в его генетическом построении; задача математической мысли и заключается в том, чтобы задать всей тотальности этих определений единый масштаб. При таком рассмотрении круг предстает как совокупность бесконечного числа бесконечно малых равносторонних треугольников, вершины которых совпадают с его центром; подобно этому, и шар можно рассматривать в наших расчетах как состоящий из бесконечного числа конусов. Мысль Кеплера простирается не только на эти хорошо известные геометрические образы — поворачивая различные сферические и конические поверхности вокруг определенных осей, сечений и ординат, он создает множество новых образов, пытаясь в то же время с помощью общих методов определить их телесную структуру⁸⁶. И поскольку при этом понятие бесконечного не только обретает законный статус, но и оказывается необходимым *инструментом* математического познания, тем самым претерпевает изменение и традиционное понятие мира и понятие *объекта* познания. Ведь каждый «определенный интеграл» — а метод Кеплера как раз в том и состоит, чтобы представить геометрические образы как определенные интегралы — непосредственно включает в себя два момента, которые до этих пор казались несовместимыми. Бесконечное, будучи в качестве *αλετρον*

(беспредельного) контрадикторной противоположностью своей границе, *пéρας* (пределу), в новой форме математического анализа включается в количественную характеристику предметов, становясь важнейшим средством ее выражения. Его метафизическая трансцендентность преобразуется в логическую имманентность. Понятие пространства стряхивает с себя последние остатки вещественного — оно выражается в структуре порядка. Ярче всего этот поворот заявляет о себе с введением *понятия координат* в результате деятельности Ферма и Декарта. Аналитическая геометрия Декарта строится примерно на тех же логико-геометрических основаниях, что и кеплеровская «*Stereometria doliorum*» («Стереометрия винных бочек») — ведь и Декарт рассматривает кривые не просто как чувственно созерцаемые данности, а сводит их к упорядоченному комплексу изменений. Форма кривой аналитически возводится к закону этих изменений. Этот взгляд на релятивный характер всякого изменения приводит далее к представлению о принципиальной разложимости любого сколь угодно сложного движения на его простейшие составляющие. Данные элементарные движения могут принимать форму простейших в том случае, если мы представим их совершающимися в системе двух перпендикулярных друг другу осей, вдоль которых и происходят изменения. Различие скоростей между двумя осями — на оси абсцисс и оси ординат — однозначно обуславливает геометрическую форму результирующей кривой и делает вполне предсказуемыми все ее свойства. Одновременно в пределах полученного нами чистого пространства системных отношений математическое мышление оставляет за собой полное право по своему усмотрению разделять точки на подвижные и неподвижные. Ведь в соответствии с простым правилом трансформации можно переходить из одной системы координат в другую, лишь формально преобразуя законы движения или уравнения, определяющие свойства кривой. В этом одно из важнейших преимуществ современной аналитической геометрии перед греческой математикой. Последняя также содержит в себе совершенно определенные подходы к использованию понятия координат, но и в этом случае решение каждый раз слишком тесно привязано к какой-то одной геометрической фигуре, не поднимаясь до истинной всеобщности. Здесь исходная точка системы координат или должна принадлежать к самой рассматриваемой фигуре, или иметь ближайшее отношение к ней и к ее основным геометрическим свойствам. И только *Ферма* создает в противоположность этому новый метод, свободный от всех ограничений предшествующего, в котором центром системы отношений может служить любая точка в пространстве проводимой нами кривой. Направление осей абсцисс и ординат также может претерпевать любого рода перемещения и повороты: вместо прямоугольной системы координат может быть использована и остроугольная. Короче, отныне система координат устанавливается совершенно свободно относительно кривой. В своей работе «Введение в изучение геометрических мест на плоскости и в пространстве» («*Ad locos planos et solidos isagoge*») Ферма выразительно подчеркивает пре-

имущество своего *метода* перед методом древних, определяя своей главной задачей: «исследовать эту сферу знания единственно соразмерными ей методами анализа, чтобы обеспечить универсальный подход к пространствам в будущем»⁸⁷. Этот универсализм представлений о пространстве не был бы завоеван чистой математикой, если бы не были предварительно расшатаны и разрушены устои аристотелевско-схоластического понятия пространства в других областях знания, прежде всего в космологии и натурфилософии.

Еще задолго до того, как эти изменения стали очевидными в новой методике точных наук, они в какой-то мере заявили о себе в новой настроенности и нюансах общего *мироощущения*. Мировоззрение Джордано Бруно представляет собой типичное свидетельство этого поворота сознания. Правда, ему еще чужд взгляд на бесконечное как на инструмент точного научного исследования: в своем учении о минимуме он даже решительно оспаривает и отвергает его в этом качестве. Но насколько мало занимает его логическая структура нового понятия математически-бесконечного, настолько же сильно выражается в его произведениях страстный аффект в восприятии бесконечности космоса. Этот героический аффект уже не признает границ, положенных принципом «*Ne plus ultra*» («не дальше, чем следует») средневековой религиозной догматики и аристотелевско-схоластической космологии. Свободный полет фантазии и свободное парение мысли не могут быть ограничены никакими жесткими пространственно-предметными рамками. В соответствии с этим Бруно предварительно и каждый раз заново критически пересматривает доктрину пространства как «объемлющего», *σῶμα περιέχον* (объемлющего тела) перипатетической физики. Пространство, в котором располагается мир, для него уже не внешняя грань того вместилища мира, в котором космос, можно сказать, покоится; скорее, пространство становится свободной средой движения, позволяющей ему беспрепятственно распространяться через любые пределы и во всех направлениях. Для него не может и не должно быть никаких препон ни в образе «природы» какого-то отдельного тела, ни во всеобщих определениях космоса, ибо оно само, в своей универсальности и безграничности прежде всего и конституирует природу как таковую. Бесконечное *пространство* постулируется Бруно как воплощение бесконечной силы, а эта сила — не что иное, как выражение бесконечной жизни универсума. Бруно нигде резко не разделяет эти три начала: как и для стоической и неоплатонической физики, на которые он опирается, понятие пространства сливается у него с понятием эфира, а последнее, в свою очередь, с понятием мировой души. Именно *динамический* принцип, заключенный в них, и нужен ему для того, чтобы разрушить и преодолеть застывшие структуры аристотелевско-схоластического космоса. Однако, в отличие от Кеплера и Галилея, решающее значение обретает у Бруно не проект новой теории и *динамики*, а новое динамическое *чувство* мира. Даже в Копернике видит Бруно не столько астронома-теоретика, сколько героя этого космического чувства: «Кто может воздать должное вели-

чию этого немца, который, пренебрегая суждением безрассудной толпы и устояв перед напором противоположных мнений, впервые способствовал победе истинного взгляда на мир, — того взгляда, какой открыл нашему разуму путь из темницы, где даже звезды он видел словно через узкие щели? Он измерил все воздушное пространство, пронзил небо и разрушил воображаемые стены первой, восьмой, девятой и десятой сферы»⁸⁸. Это заключение наводит на мысль о том, что натурфилософский и космологический интересы Бруно не были единственными и решающими в постановке проблемы пространства — она принадлежала у него к кругу *этических* основополагающих проблем. Такое необычное присоединение объясняется тем, что Бруно нигде не полагается на непосредственные свидетельства эмпирического или математического *созерцания* в суждении о бесконечности пространства: ни чувство как таковое, ни созерцание само по себе нисколько не могут подвести нас к истинному понятию бесконечного. Мы схватываем бесконечное, основываясь на том же начале, каким постигаем также собственное духовное бытие и сущность. Принцип познания бесконечного надо искать ни в чем ином, как в основах нашего Я, нашего *самосознания*⁸⁹. Его истинная сущность открывается нам не в пассивном наблюдении и не в чувственном или эстетическом созерцании самих по себе — мы можем возвыситься до него только в свободном акте и беспрепятственном порыве нашего духа. В этом деятельном выражении нашего Я, в котором утверждается его внутренняя свобода, открывается для него, словно противоположный его собственному интеллектуальному созерцанию полюс, также и созерцание бесконечного универсума. Знание о субъекте и знание об объекте оказываются здесь неразрывно связанными между собой. Тот, кто не обнаруживает в себе героического аффекта самоутверждения и беспредельного расширения своего Я, остается слеп и для созерцания космоса в его бесконечности. Поэтому в диалоге Бруно «О героическом энтузиазме» как решающий мотив новой космологии выступает форма психологии и форма этики Возрождения; созерцание бесконечного описывается здесь исключительно как дело человеческого Я и требуется в качестве такового. Идея множества миров, даже их бесконечности, не была чужда и умозрительной мысли средневековья; она теоретически рассматривала *возможность* подобного представления во всех его аспектах, хотя — в согласии с доводами Аристотеля в пользу единственности космоса в трактате «О небе» — чаще всего высказывалась против такой возможности⁹⁰. Полемический тон этих построений обнаруживает влияние на них мотивов не исключительно интеллектуального, но и этико-религиозного характера: ведь с упразднением идеи единственности нашего *мира* мы словно отказываемся и от мысли об исключительной *ценности* человека, а религиозный процесс лишаем его подлинно-единого смыслового центра. Это ощутили уже ведущие умы Раннего Возрождения — еще *Петрарка* в трактате «De sui ipsius et aliorum ignorantia» («О невежестве собственном и многих других») называет мысль о бесконечности миров «вершиной глупости» и клеймит

ее как философскую ересь. Для Бруно же наоборот — новое понятие мира только и отвечает интеллектуальному и нравственному достоинству человеческого Я, его понятию *личности*. Этот субъективный пафос пронизывает всю воздвигаемую им космологическую доктрину; в центре его внимания оказывается не столько универсум, сколько человеческое Я, созерцающее универсум в самом себе. Новое мирозерцание заявляет о себе сплошь в форме новых импульсов, новых порывов и побуждений. Человек открывает свое истинное Я только приняв в себя бесконечную Вселенную и, с другой стороны, расширив себя до пределов Вселенной. В этом процессе стираются также границы жизни и смерти, ибо в смерти, в исчезновении индивидуальной формы бытия и открывается действительная истина и универсальность самой жизни. И не философ, а поэт Джордано Бруно находит для этих идей чистейшую выразительную форму в сонетах, включенных в диалог «*Degli eroici furori*» («О героическом энтузиазме»):

*Poi che spiegat' ho l'ali al bel desio
Quanto più sott' il piè l'aria mi scorgo,
Più le veloci penni al vento porgo,
Et spreggio il mondo, et vers' il cielo m'invio.
Ne del figliuol di Dedalo il fin rio
Fa che più pieghi, anzi via più risorgo.
Ch' i' cadrò morto a terra ben m'accorgo,
Ma qual vita pareggia al morir mio?
La voce del mio cor per l'aria sento,
Ove mi porti temerario? china,
Che raro è senza duol tropp'ardimento.
Non temer, respond'io, l'alta ruina.
Fendi sicur le nubi, et muor contento.
S'il ciel si illustre morte ne destina*⁹¹.*

* Когда свободно крылья я расправил,
Тем выше понесло меня волной,
Чем шире веял ветер надо мной;
Так дол презрев, я ввысь полет направил.
Дедалов сын себя не обеславил
Паденьем, мчусь я той же вышиной!
Пускай паду, как он: конец иной
Не нужен мне, — не я ль отвагу славил?
Но голос сердца слышу в вышине:
«Куда, безумец, мчимся мы? Дерзанье
Нам принесет в расплату лишь страданье».
А я: «С небес не страшно падать мне!
Лечу сквозь тучи и умру спокойно,
Раз смертью рок венчает путь достойный...».

(О героическом энтузиазме. Новый Акрополь. Киев, 1996. С. 83.) (итал.)

В них проблема пространства снова входит в контекст общей, философской основополагающей проблемы Возрождения — в вопрос о соотношении «субъекта» и «объекта»; наряду с ней вновь всплывают и те диалектические казусы, которые были постоянными спутниками философии Возрождения. Кажется, именно здесь, в своем непосредственном выражении в конкретнейшей форме, на языке пространственного созерцания они только и находят свое отчетливое воплощение. Человек по отношению к универсуму, как и человеческое Я по отношению к миру становится одновременно и объемлющим, и объемлемым; отношение человека к космосу включает в себя оба эти определения как необходимые. Тогда и они сами задают тон процессу постоянного взаимодействия и взаимопревращения. Если бесконечность космоса грозит не только ограничением прерогатив человеческого Я, но и полным его уничтожением, то, с другой стороны, в ней же он находит источник своего непрерывного самовозрастания — ведь дух уподобляется миру, который он постигает. Философия Возрождения на разные лады повторяет этот лейтмотив, каждый раз придавая ему новое звучание. «Я наполняю, пронизываю и удерживаю небо и землю», — говорит Бог в одном из диалогов между Богом и душой, написанных *Фичино* по примеру Августина. «Я наполняю, но Сам не наполняюсь, поскольку Я Сам полнота; Я пронизаю, но Сам непроницаем, поскольку Я Сам — сила пронизания; Я — всеобъемлющ, но Сам необъятен, поскольку Я Сам есть объемлющая способность»⁹². Все эти предикаты Божества относят здесь в равной мере к самой человеческой *душе*: и она, рассматриваемая как субъект познания, содержит в себе объективную реальность, не будучи сама объемлемой ею. Этим раз и навсегда с надежностью утверждается примат человеческой души над всем предметным миром. Я становится соразмерным бесконечному космосу в том, что оно обнаруживает в себе те основания знания, по которым оно познает этот космос в его бесконечности. Но само по себе это знание не чисто абстрактного, дискурсивного порядка — это интуитивная достоверность, неотрывно питающаяся источниками, берущими свое начало не в логике рассудка, а скорее в неповторимой жизненной основе личности. Подобно гётевскому Ганимеду, человек Возрождения в своем «объемлюще-объемлемом» существе стоит перед Богом и бесконечным универсумом. Философия Возрождения не преодолела диалектическую антиномию, заключенную в этой двойственности статуса человека, но ее неоспоримой заслугой остается то, что она впервые обозначила эту проблему и, дав ей собственное истолкование, оставила его в наследство последующим векам — векам точной науки и систематической философии.

Примечания

¹ *Augustinus*. De Trinitate XIV, 7.; De vera religione. Cap. 39.

² Подробнее у Эрнеста Ренана: *Renan E.* Averroès et l'Averroïsme. 3e édit. Paris, 1866.

³ *Cusanus*. Idiota lib. III de mente, Cap. 12, fol. 167f.: «Sicut enim visus oculi tui non posset esse visus cujuscunque alterius, etiam si a tuo oculo separaretur et alterius

oculo jungeretur, quia proportionem suam, quam in oculo tuo reperit, in alterius oculo reperire requiret: sic nec discretio, quae est in visu tuo, posset esse discretio in visu alterius. Ita nec intellectus discretionis illius posset esse intellectus discretionis alterius. Unde hoc nequaquam possibile arbitror unum esse intellectum in omnibus hominibus.»

⁴ *Ficinus*. Epistol. Lib. I., fol. 628.

⁵ О «Disputationes Camaldulenses» Ландино и их значении как источника по истории Флорентийской Академии см.: *della Torre*. Storia dell' Academia Platonica di Firenze, Firenze 1902. P. 579 ss.

⁶ *Pico della Mirandola*. Opera, fol. 734 ss.

⁷ *Ficinus*. Epistol. Lib. I, fol. 632.

⁸ Ср. особенно *Plotin*. Ennead. VI, 7, 35; VI, 7, 41.

⁹ *Ficinus*. Theolog. Platonica. Lib. XVI. Cap. 7., fol. 382. Этот решающий момент фичиновской теории любви правильно подчеркивает Саитта: *Saitta*. La filosofia di Marsilio Ficino. Messina, 1923. P. 217 ss.; однако здесь, как и во многих других местах, Саитта чрезмерно преувеличивает оригинальность Фичино относительно Николая Кузанского: «Cio che differenzia il Ficino dai filosofi precedenti compreso il Cusano, è l'intuizione travolgente dell' amore come spiegamento assoluto, infinito di libertà... Il vero mistico s'appunta nella assoluta indistinzione o indifferenza, laddove il pensiero di Ficino respira nell' atmosfera sana della libertà come continua differenziazione» (Op. cit. P. 256). «Что отличает Фичино от предшествующих философов, включая Кузанца, — пишет он, — это захватывающая интуиция любви как развертывания абсолютной, бесконечной свободы... Подлинный мистик стремится к совершенной неразличности или безразличию, в то время как мысль Фичино дышит связанным воздухом свободы как непрерывной дифференциации» (*umal.*). Но как раз в этой «атмосфере свободы» и разворачиваются у Кузанца понятия творения и божественной любви. См. *De beryllo* («О берилле») Cap. XXIII, fol. 275: «Ad omnem essendi modum sufficit abunde primum principium unitrinum: licet sit absolutum et superexaltatum, cum non sit principium contractum, ut natura, quae ex necessitate operatur, sed sit principium ipsius naturae. Et ita supernaturale, liberum, quod voluntate creat omnia... Istud ignorabant tam Plato quam Aristoteles: aperte enim uterque credidit conditorem intellectum ex necessitate naturae omnia facere, et ex hoc omnis eorum error secutus est. Nam licet non operetur per accidens, sicut ignis per calorem... (nullum enim accidens cadere potest in ejus simplicitatem) et per hoc agere videatur per essentiam: non tamen propterea agit quasi natura, seu instrumentum necessitatum per superiorum imperium, sed per liberam voluntatem, quae est essentia ejus». («Для любого способа бытия с избытком достаточно первого триединого начала. Хотя оно абсолютно и превосходяще, не будучи конкретным началом как природа, действующая по необходимости, но в нем начало самой природы, сверхприродное, свободное и создающее все своей волей... Этого не знали ни Платон, ни Аристотель. Оба явно считали, что зиждитель-ум производит все через природную необходимость, и отсюда идет вся их ошибка. В самом деле, хотя Бог действует не через свою акциденцию, как огонь через жар... потому что в его единой простоте не может случиться никакой акциденции, так что он явно действует через свою сущность, но это еще не значит, что он действует как природа, или орудие, понуждаемое к действию высшей волей: он действует единственно через свободную волю, которая и есть его сущность».)

¹⁰ *Ficinus*. Theol. Platonica IX, 4; fol. 211.

¹¹ *Francisci Patricii Panarchias*, Lib. XV: De intellectu (Nova de universis philosophia. Ferrar., 1591, fol. 31).

¹² Cp.: *Giordano Bruno*. De umbris idearum (Opera latina, ed. Imbriani, II, 48): «Notavit Platoniorum princeps Plotinus. Quamdiu circa figuram oculis dumtaxat manifestam quis intuendo versatur, nondum amore corripitur: sed ubi primum animus se ab illa revocans figuram in se ipso concipit non dividuam, ultraque visibilem, protinus amor oritur». («Это заметил глава неоплатоников Плотин. Пока, таким образом, мы скользим взглядом по поверхности фигуры, открывающейся нашему взору, мы еще не захвачены любовью; но как только дух, отвратившись от внешнего созерцания, создает в самом себе неделимый, лежащий за пределами зримого образ, вспыхивает внезапно любовь».)

¹³ «Ridiculum videtur dicere animam intellectivam... duos habere modos intelligendi, scilicet et dependentem et independentem a corpore, sic enim duo esse videtur habere». «Neque plures modi cognoscendi ab Aristotele in aliquo loco sunt reperti, neque consonat rationi». — *Pomponazzi*, De immortalitate animi (1516); Cap. IV, IX и.б. («Кажется смешным утверждение, что разумная душа... обладает двумя формами разумной деятельности: зависящей от тела и не зависящей от него — в этом случае получается, что она обладает и двумя видами бытия». «Множественность видов познания не допускается нигде у Аристотеля и не соответствует разуму».)

¹⁴ Op. cit. Cap. IX: «Dicere enim... ipsum intellectum duos habere modos cognoscendi, scilicet sine phantasmate omnino, et alium cum phantasmate, est transmutare naturam humanam in divinam... Sic anima humana simpliciter efficeretur divina, cum modum operandi divinorum assumeret, et sic poneremus fabulas Ovidii, scilicet naturam in alteram naturam transmutari». «Сказать же... что самому интеллекту присущи два вида познания — один, сопровождающийся чувственным представлением, и другой, совершенно свободный от него, значит преобразовать человеческую природу в божественную... Этим самым человеческая душа, усваивая божественный образ действий, и сама по себе делается божественной; так мы снова возвращаемся к басням Овидия о преобразении одной природы в другую».

¹⁵ В целом кроме книги «De immortalitate animi» см. особенно Комментарий Помпонazzi к аристотелевской «De anima» (изд. Ферри, Рим 1876). Другие материалы по вопросу — в моей книге Erkenntnisproblem. 3. Aug. I, S. 105 ff., см. также у Дугласа: *Douglas*. The Philosophy and Psychology of Pietro Pomponazzi. Cap. 4 и 5.

¹⁶ Также и средневековая идея ранжирования наук, когда наукам отводится низшая ступень в природной иерархии, в целом оказалась непреодолимой и для гуманистического мировоззрения. Так, для Салютати юриспруденция стоит выше медицины, поскольку первая и по своим основоположениям, связанным с понятием аequitas (равенство), и по форме своих законов является прямым свидетельством божественной мудрости, в то время как вторую, связанную с миром становящегося и преходящего, можно уподобить скорее искусству, чем науке. Она обращена не к Благу, а лишь к подчиненной ему сфере истинного; она печется исключительно о временно-бытийствующем, пользуясь чисто эмпирическими «experientia et instrumenta» («орудиями опыта»), вместо того чтобы путем умозрения восходить к вечным разумным основаниям. (Подробнее см. у Йоахимсена: *Joachimssen P.* Aus der Entwicklung des italienischen Humanismus. — *Histor. Zeitschrift*. Bd. 121 (1920). S. 196 f. и у Вальзера: *Walser E.* Poggius Florentinus. S. 250 ff.

¹⁷ *Petrarca*, Append. litt. epist. 6. Ed. *Fracassetti*; cp. *Voigt*. Wiederbel. d. klass. Altert. 2. Aug. I, 113.

¹⁸ *Petrarca*. *Pistolae famil.* IV, 1; cp. с панорамой Буркхардта в *Kult. d. Ren.* 8. Aug. II 18 f.

¹⁹ *Augustinus*. De vera religione. Cap. 39.

²⁰ *Telesio*. De rerum natura juxta propria principia; ср. особенно Lib. VIII. Cap. 3 и 11, Neapoli, 1587, fol. 314 s., 326 s.

²¹ *Campanella*. Apologia pro Galileo mathematico florentino. Frankfurt, 1622.

²² Ср. *Franciscus Patritius*. Panpsychia (Novae de universis Philosophiae tomus III). Ferrariae, 1591. Lib. IV, fol. 54 ss.

²³ *Telesio*. De rerum natura, VIII, 3; подробнее о теории познания Телезио см. Erkenntnisproblem. 3. Ausg. I, 232 ff.

²⁴ *Cardanus*. De subtilitate libri XXI, Basel 1554. Lib. V, fol. 152: «Metallica vivere etiam hoc argumento deprehenditur, quod in montibus non secus ac plantae nascuntur, patulis siquidem ramis, radicibus, truncis ac veluti floribus ac fructibus, ut non aliud sit metallum aut metallica substantia quam planta sepulta» («То, что обладают жизнью и металлы, доказывается тем, что, подобно растениям, рождаются они в недрах гор, раскидывают ветви, пускают корни, имеют ствол и что-то вроде соцветий и плодов; таким образом, металлы, или металлическую субстанцию, можно считать погребенными растениями».)

²⁵ *Pico della Mirandola*. Apologia, Opera fol. 170 s.; ср. особенно речь «De hominis dignitate», ibid., fol. 327 (перевод частично следует переложению на немецкий Либерца, S. 210).

²⁶ Joh. Baptista *Porta*. Magiae naturalis Libri viginti. Lib. I, cap. 2.

²⁷ *Campanella*. De sensu rerum et magia, ed. Tob. Adami, Frankfurt 1620, Lib. IV, cap. I, S. 260: «Conatus est bis... studiosissimus Porta hanc scientiam revocare, sed historice tantum, nullas reddendo dictorum suorum causas. (Ex quo autem hunc librum meum vidit, audio ipsum rationalem magiam struere)». — «Усерднейший Порта... дважды обращался к этой науке, но делал это только описательно, нисколько не вникая в причины описанного им. (Когда же он увидел эту мою книгу, я услышал, что он занимается рациональной магией)».

²⁸ *Campanella*. Universalis philosophiae seu metaphysicarum rerum juxta propria dogmata partes tres. Paris 1638. P. II. Lib. VI. Cap. 7; об отношении Кампанеллы к Джамбаттисте Порта ср. *Fiorentino*. Bernardino Telesio. Firenze, 1872, II, 123 ss.

²⁹ Отделение «натуральной» магии от «демонической» свойственно и философии Возрождения: мы встречаемся с ним как в 900 тезисах и «Апологии» *Пико*, так и, например, в книге *Фичино* «De vita triplici» («О тройственной жизни») и у *Помпонаци* в кн.: De admirandorum effectuum causis sive de incantationibus (Lib. I. cap. 5. P. 74): («О причинах явлений, достойных удивления, или о заклинаниях») «Nemini dubium est ipsam (magiam naturalem) in se esse veram scientiam factivam et subalternatam philosophiae naturali et Astrologiae, sicut est medicina et multae aliae scientiae; et in se est bona et intellectus perfectio... et, ut sic, non facit hominem habentem ipsam malum esse hominem» («Никто не сомневается в том, что она (натуральная магия) является сама по себе истинной и действенной наукой, подчиненной натуральной философии и астрологии, подобной медицине и многим другим наукам; благая по своей природе, она есть вершина интеллекта... а если это так, то не делает она злым человека, владеющего ею».)

³⁰ *Galilei*. Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo. Ed. nazionale VII, 129 s.

³¹ The literary works of Leonardo da Vinci. Ed. Jean Paul Richter, 2 vol., London 1883, Nr. 1157 (наш перевод частично опирается на переложения Марии Херцфельд: *Herzfeld M.* Leon. da Vinci, der Denker, Forscher und Poet. Lpz. 1904).

³² Leonardo da Vinci (*Richter*) Nr. 1168.

³³ См. выше, 201, прим.¹⁶: ср. особенно *Walser*. Poggius Florentinus, S. 250 f.

³⁴ Les manuscrits de Léonard de Vinci. Publ. par Charles Ravaisson-Mollien. G. fol. 96 verso.

- ³⁵ Trattato della pittura. Ed. Ludwig. Lpz, 1882, I, 33.
- ³⁶ Il codice Atlantico di L. da Vinci, Milano, 1894, fol. 86r.
- ³⁷ Ibid. (Codex Atlanticus) fol. 154 r.
- ³⁸ Literary works (*Richter*) Nr. 1151.
- ³⁹ «Fuggi i precetti di speculatori che le loro ragioni non son confermate dalla sperienza» (Ravaisson-Mollien, B fol. 14. v.). («Избегай советов тех созерцателей природы, которые не подкрепляют свои соображения опытом») (*итал.*)
- ⁴⁰ Codex Atlanticus, fol. 119 r.
- ⁴¹ Об изысканиях Леонардо в механике кроме фундаментальных работ Дюге-ма см. недавно вышедшую книгу *Hart I.B.* The mechanical investigations of L. da Vinci. London, 1925.
- ⁴² *Richter*. Nr. 1133.
- ⁴³ «La natura è costretta dalla ragione della sua legge che in lei infusamente vive». (Ravaisson-Mollien, C fol. 23 v.). «Природа основана на разумном принципе (ragione) внутренне присущего ей закона» (*итал.*).
- ⁴⁴ *Galilei*. Il sagggiatore, Ed. naz. VI, 232.
- ⁴⁵ О соотношении «видения» и «познания» у Леонардо см. Фаринелли: *Farinelli*. La natura nel pensiero e nell' arte di Leonardo da Vinci (Michelangelo e Dante. Torino, 1918. P. 315 ss).
- ⁴⁶ *Croce*. Leonardo filosofo (Saggi filosofici. Paris, 1913. III).
- ⁴⁷ *Olschki*. Geschichte der neusprachlichen wissenschaftlichen Literatur. Heidelberg, 1919. I, 261: I, 300 f.
- ⁴⁸ *Olschki*. Op. cit. I, 342, 379.
- ⁴⁹ *Ravaisson-Mollien*. D fol. 13 r; cp. *Solmi*. Nuovi studi sulla filosofia naturale di L. da Vinci. P. 39: «Analizzare un fatto col discorso o analizzarlo con disegno non sono (per Leonardo) che due modi diversi di un medesimo processo». («Исследовать факт с помощью рассуждения или же с помощью рисунка — это (для Леонардо) только две разновидности одного и того же процесса») (*итал.*)
- ⁵⁰ Codex Atlant. fol. 345 r.
- ⁵¹ *Borinski*. Der Streit um die Renaissance (cp. выше с. 13, прим.⁸); S. 20 f.
- ⁵² Подробнее см. у Фосслера: *Vofler K.* Die philosophischen Grundlagen zum «süßen neuen Stil» des Guido Guinicelli, Guido Cavalcanti und Dante Alighieri. Heidelberg, 1904.
- ⁵³ *Valla*. De voluptate. Lib. I. Cap. X; Opera fol. 907.
- ⁵⁴ *Walser E.* Studien zur Weltanschauung der Renaissance. S. 12.
- ⁵⁵ *Leon Battista Alberti*. Trattato della pittura, Lib. III (ed. *Janitschek*. Wien, 1877. P. 151): «Ma per non perdere studio et fatica, si vuole fuggire quella consuetudine d'alcuni sciochi, i quali presuntuosi di suo ingegno, senza avere essempla alcuno dalla natura quale con occhi o mente seguano, studiano da se ad se acquistare lode di dipigniere. Questi non imparano dipigniere bene, ma assuefanno se a suoi errori. Fuggie l'ingegni non periti quella idea delle bellezze, quale i beni exercitatissimi appena discernono» («Чтобы впустую не тратить старания и силы, избегай примера некоторых неучей, которые, кичась своим талантом и не имея перед своими глазами и умом никакого природного образца для подражания, стремятся своими силами заслужить славу живописцев. Они не выучиваются хорошо писать, а скорее коснеют в своих заблуждениях. Идея прекрасного, которую с трудом различают и умы усердные, совершенно недоступна несведущим умам») (*итал.*)
- ⁵⁶ Ravaisson-Mollien fol. 49 r. (Ausg. *Herzfeld*. S. 26).
- ⁵⁷ *Galilei*. Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo, I. Ed. naz. VII, 129.
- ⁵⁸ *Goethe*. Maximen und Reflexionen, hg. von Max Hecker, Nr. 1346.

⁵⁹ Panofsky E. Idea. Ein Beitrag zur Begriffsgeschichte der älteren Kunsttheorie (Studien der Bibl. Warburg. hg. von Saxl F., V), Lpz., 1924, S. 29.

⁶⁰ Codex Atlanticus fol. 141 r. (vgl. Ausgabe von M. Herzfeld, S. 137 f.).

⁶¹ Galilei. Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo. Ed. naz. VII, 183: «Posso bene insegnarvi delle cose che non son nè vere nè false; ma le vere, cioè le necessarie, cioè quelle che è impossibile ad esser altrimenti, ogni mediocre discorso o le sa da sé o è impossibile che ei le sappia mai». («Это хорошо доказывается на примере вещей, какие не являются ни истинными, ни ложными; что касается вещей истинных, то есть необходимых, или не могущих быть другими, чем они есть, то всякий обычный рассудок или познает их из самого себя, или же иначе не сможет их познать никогда.») (итал.)

⁶² Здесь нет возможности более подробно остановиться на противоположности между «спонтанностью» гения и «объективностью» «правил», как она обнаруживается в поэтике Возрождения. Некоторый новый материал для представления и анализа этой темы дает Цильзель: Zilsel E. Die Entstehung des Geniebegriffs. Tübingen, 1926 и гамбургская диссертация Тюме: Thüme H. Beiträge zur Geschichte des Geniebegriffs in England (Einleitung). Пусть даже в решении этой проблемы, а также в контроверзе между «imitatio» («подражанием») и «inventio» («творчеством») — в споре, который велся Полициано, юным Пико и Эразмом, с одной стороны, и Кортесе и Бембо — с другой, также не было достигнуто ясное и надежное разграничение основных понятий, тем не менее, философия Возрождения задала ту строгую формулировку проблемы, которая через посредство английской психологии и эстетики оказала влияние на Лессинга и Канта. В наиболее яркой форме выразил ее Бруно, утверждавший, что не поэзия возникает из правил, а правила задаются поэзией, что существует столько родов и видов подлинных правил, сколько и типов истинных поэтов (Eroici furori I. Opere ital. (Lagarde). P. 625. В целом, справедливо замечание Панофски (Op. cit. S. 38), «что настоящий Ренессанс ничего не знает ни о противоречии между гением и правилами», ни между «гением и природой» и, скорее, напротив, в ренессансном понятии идеи «особенно наглядно примиряются эти две еще не дистанцировавшиеся друг от друга противоположности; оно, в ответ на притязания реальности, и утверждает свободу художественного духа, и ограничивает ее». Этот вывод вполне согласуется с результатами нашего исследования, и единственное, в чем я не согласился бы с Панофски, это в его утверждении о том, что мышление Ренессанса «делает эмпиричным и апостериоризирует» художественную идею в целом и идею красоты в частности. Мне кажется, что уникальным и определяющим в данном случае является скорее то обстоятельство, что и концепция природы, и концепция искусства в равной мере настаивают на «априорности» идеи и, тем не менее, именно в силу самой этой априорности включают идею в новые отношения с опытом. Ведь именно математическая идея, «априорность» пропорции и гармонии, и становится здесь общей основой как эмпирической истины, так и художественной красоты: как постоянно подчеркивает сам Кеплер, «врожденная» идея числа и «врожденная» идея красоты и подвели его к открытию трех фундаментальных законов обращения планет.

⁶³ Galilei. Dialogo sopra i due massimi sistemi. Ed. naz. VII, 118 (немецкий перевод Эмиля Штрауса: Strauß E. Lpz., 1892, S. 110).

⁶⁴ См. применительно к данному случаю и к последующим примеры из Erkenntnisproblem. 3. Aufl. I, 314 f., где, правда, еще не поставлен во всей остроте вопрос о значимости эстетического фактора в открытии современного понятия природы.

⁶⁵ *Leonardo*. Cod. Atlant. fol. 147 v.

⁶⁶ *Leonardo*. (Ed. *Richter*, Nr. 3).

⁶⁷ *Warburg*. Heidnisch-antike Weissagung in Wort und Bild zu Luthers Zeiten. S. 70.

⁶⁸ «Si ergo Magia idem est quod sapientia, merito hanc practicam scientiae naturalis, quae praesupponit exactam et absolutam cognitionem omnium rerum naturalium, quasi apicem et fastigium totius philosophiae, peculiari et appropriato nomine Magiam, id est sapientiam, sicut Romam urbem, Virgilium poetam, Aristotelem philosophum dicimus, appellare voluerunt. *Pico della Mirandola*. Apologia (Opera fol. 170). («Если, следовательно, Магия тождественна мудрости, будучи практическим приложением естественной науки, что предполагает точное и совершенное познание всех естественных вещей, и является как бы вершиной и завершением всей философии, она по праву получила характерное, отличительное свое имя Магии, то есть мудрости, подобно тому, как мы называем город — Римом, поэта — Вергилием, философа — Аристотелем».)

⁶⁹ *Leonardo*. Ed. Ravaissou-Mollien, Ash. fol. 20 r. (Издание Херцфельд, S. 134).

⁷⁰ Подробнее в моем докладе «Eidos und Eidolon. Das Problem des Schönen und der Kunst in Platons Dialogen». — Vorträge der Bibliothek Warburg 1922/23. I, S. 1 ff.

⁷¹ *Platon*. Republ. 523 A ss.; ср. *Cusanus*. Idiota. Lib. III, 4.

⁷² *Cusanus*. De conjecturis II, 11; II 16; (в целом ср. выше стр. 43 сл.).

⁷³ *Leonardo*. (Ravaissou-Mollien E., fol. 55 r., ср. изд. Херцфельд: *M. Herzfeld*. S. 6).

⁷⁴ *Platon*. Republ. 533 C ss.

⁷⁵ *Platon*. Republ. 630 A ss.

⁷⁶ *Leonardo*. Ravaissou-Mollien E. fol. 8 v.

⁷⁷ Ср., например: *Galilei*. Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze I (Op., ed. Albèri, XIII, 7): «E perchè io suppongo la materia esser inalterabile, cioè sempre l'istessa, è manifesto che di lei come di affezione eterna e necessaria si possono produr dimostrazioni non meno dell' altre schiette e pure matematiche». «И поскольку я полагаю материю неизменной, то есть всегда тождественной себе, ясно, что относительно нее как начала вечного и необходимого мы можем строить доказательства не менее строгие, чем относительно предметов чисто математических» (*итал.*). Для понятия движения формулируется тот же принцип, см. о полемике Галилея с Винченцо ди Грация (например, Op. XII, 507 ss.).

⁷⁸ *Galilei*. Discorsi, Giornata terza. Op. XIII, 148.

⁷⁹ *Aristoteles*, περὶ οὐρανοῦ A 8.

⁸⁰ Ср. *Duhem*. Études sur Léonard de Vinci. Seconde serie, II 82 ss.

⁸¹ «Complica igitur istas diversas imaginationes ut sit centrum Zenith et e converso: et tunc per intellectum (cui tantum servit docta ignorantia) vides mundum et ejus motum ac figuram attingi non posse, quoniam apparebit quasi rota in rota, sphaera in sphaera, nullibi habens centrum vel circumferentiam, ut praefertur». *Cusanus*. De doct. ign. II, 11; «Возьми эти разные картины воображения в свернутом единстве, чтобы центр был зенитом и наоборот, — и умозрением, которому так помогает ученое незнание, ты увидишь, что мир, его движение и его фигуру постигнуть невозможно, потому что он оказывается как бы колесом в колесе, и сферой в сфере, нигде не имея ни центра, ни окружности, как сказано» (*Николай Кузанский*. Об ученом незнании, II, 11, II, 11); об историческом значении и влиянии этого учения см. *Apelt E. F.* Die Reformation der Sternkunde. Jena, 1852, S. 18 ff. К вопросу о систематической связи, которая существует между метафизикой Кузанца и его космологией, можно указать на недавно появившуюся в Гамбурге диссертацию Ганса Иохима Риттера.

⁸² *Kepler*. Opera. Ed. Frisch II, 55.

⁸³ Ср.: *Aristoteles*. Physik IV, cap. 5-7; De coelo IV, 3.

⁸⁴ Совсем недавно Панофски показал, что это открытие совершалось не только в математике и космологии, но и в изобразительном искусстве и в художественной теории Возрождения, и что теория перспективы даже предвосхитила здесь результаты современной математики и космологии. См. его доклад «Die Perspektive als symbolische Form» (Vorträge der Bibl. Warburg, IV, 1924/25).

⁸⁵ Подробнее см. в Erkenntnisproblem. 3. Aufl. I, 401 ff.

⁸⁶ Подробнее о методе Кеплера в «Stereometria doliorum» см. у Цойтена: *Zeuthen. Geschichte der Mathematik im 16. und 17. Jahrhundert*, а также у Герхардта: *Gerhardt. Die Entdeckung der höheren Analysis*. Halle, 1855, S. 15 ff.

⁸⁷ Ср.: *Wieleitner. Die Geburt der modernen Mathematik, Historisches und Grundsätzliches, I: Die analytische Geometrie*. Karlsruhe, 1924, S. 36 ff.

⁸⁸ *Bruno. La cena de la cenere*, Op. italiane (*Lagarde*) P. 124 ss.; cp. *De Immenso et Innumerabilibus*, Lib. I, cap. I. (Op. latina I, I, P. 201).

*«Intrepidus spatium immensum sic findere pennis
Exorior, neque fama facit me impingere in orbes,
Quos falso statuit verus de principio error,
Ut sub conficto reprimamur carcere vere,
Tanquam adamanteis cludatur moenibus totum.
Nam mihi mens melior...»*

*«Начал бестрепетно я возноситься на крыльях в безмерном пространстве,
И молва не заставит меня пробиваться сквозь сферы:
Правда, что ложное их бытие в заблуждении начало берет,
Чтоб в иллюзорной темнице реально меня запереть,
Как бы отторгнув от мира стальными стенами.
Но мне лучший ум...»*

⁸⁹ *Bruno. De l'infinito, universo e mondi*. Dial. I, Op. ital. P. 307: «Non è senso che vegga l'infinito, non è senso da cui si richieda questa conclusione, perche l'infinito non può essere oggetto del senso: et però chi dimanda di conoscere questo per via di senso, è simile a colui che volesse veder con gl'occhi la sustanza e l'essenza: et chi negasse per questo la cosa, perche non è sensibile, o visibile, verebe a negar la propria sustanza et essere». «Чувство не постигает бесконечного, не от него следует искать ответ на вопрос о природе бесконечности, ибо последнее не может быть объектом чувственного познания. Поэтому тот, кто добивается познания его посредством чувств, уподобляется желающему увидеть чувственными очами субстанцию и сущность; если же кто-то отрицает существование бесконечного по причине его незримости и чувственной невосприимчивости, должен будет отрицать и свою субстанцию и бытие» (*итал.*).

⁹⁰ Более подробно о состоянии вопроса в схоластической физике XII и XIII вв. см. у *Дюгема: Léonard de Vinci et les deux Infinis (Études sur L. de Vinci II)*.

⁹¹ *Eroici furori*, Dial. III. Op. ital. P. 648.

⁹² *Ficinus. Dialogus inter Deum et animam Theologicus*. Epistol. Lib. I. (Opera fol. 610).

Перевод с немецкого выполнен *А.Г. Гаджикурбановым* по изданию: *Ernst Cassirer. Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*. Leipzig; Berlin, 1927.

Место Фичино в интеллектуальной истории*

I

Необходимость всестороннего исследования философии Фичино назрела уже давно. Потребность в такой работе ощущал каждый человек, занимающийся мыслью итальянского Возрождения. Конечно, уже выходили книги, посвященные жизни Фичино, его личности, его влиянию на культуру Ренессанса. В последние десятилетия неуклонно возрастал интерес даже к его философии. Однако, существует немало авторов, которые отказывают Фичино в каких-либо специфически философских заслугах и вообще в каком бы то ни было интересе. Они не находят у него нового и оригинального поворота мысли. До сих пор достаточно распространено мнение, что философия Ренессанса была просто эклектикой — смешением самых различных и несопоставимых учений, заимствованных из разных источников. Я попытался опровергнуть это традиционное мнение в исследовании о Пико делла Мирандола, опубликованном в этом же журнале¹. Что касается Фичино, то мы не можем воздать ему подобающей справедливости, пока продолжаем считать его только лишь основателем Платоновской Академии во Флоренции, а также переводчиком и комментатором Платона и Плотина. Чем более внимательно мы изучаем его философию, тем больше убеждаемся в том, что он был подлинным мыслителем. Справедливо то, что он никогда не собирался порывать с основной философской традицией — традицией классической античности и средних веков. Но, с другой стороны, он не просто повторяет и воспроизводит идеи предыдущих мыслителей — он ставит свои собственные вопросы и дает собственные ответы.

Занимаясь культурой Ренессанса, мы сразу оказываемся перед методологической дилеммой. Мы вынуждены проходить между Сциллой и Харибдой, между определенным догматизмом и преувеличенным скептицизмом. Все еще существует множество ученых, которые поддерживают и защищают тезис Буркхардта. Они видят в итальянском Ренессансе колыбель современного духа, подлинное возрождение — «открытие человека и человеческой природы». Противостоят им стро-

* *Paul O. Kristeller. The Philosophy of Marsilio Ficino. New York. Columbia University Press, 1943. P. 441. [По поводу книги П.О. Кристеллера «Философия Марсилио Фичино». Нью-Йорк, 1943.]*

гие «медиевисты», которые провозглашают, что так называемый Ренессанс есть просто «*flatus vocis*» — пустой звук, которому не соответствует никакая историческая реальность. И те, и другие подкрепляют свои доводы вполне надежными аргументами². То, чему мы учимся в ходе этой дискуссии, так это тот факт, что Кватроченто и Чинквеченто — слишком тонкий и сложный феномен, чтобы описать его каким-либо простым термином или абстрактной формулой. Все такие формулы обречены на неудачу. Когда мы подходим к определенной проблеме или отдельному мыслителю, мы должны забыть их. Все они оказываются неадекватными и обманчивыми. При каждом отдельном исследовании вопрос должен ставиться заново и ответ даваться независимо.

В своей книге о Фичино Кристеллер действовал именно таким образом. Он не пытается дать «определение» Ренессанса. Не берется он описывать и философию Фичино и направленность его мысли в общих терминах. Подход Кристеллера к проблеме строго исторический. Он предлагает не судить или критиковать своего героя, но понять и объяснить его. Конечно, он не удерживается полностью от критических замечаний, но назначение этих замечаний — только прояснить идеи Фичино, но не исправлять их. Кристеллер рассматривает работу Фичино в ее целостной структуре и во всех ее ответвлениях. Он не выражает предпочтения каким-либо отдельным частям философии Фичино. Он предпринимает исследовательский анализ всей системы — онтологии Фичино, его психологии и философии религии. Исторические силы, послужившие формированию мысли Фичино, бережно сбалансированы между собою. В описании Кристеллера Фичино не предстает чистым платоником. Все остальные элементы его мысли — аристотелевская, неоплатоническая, августинова составляющие — отчетливо выявлены. С другой стороны, он решительно противостоит той точке зрения, что доктрина Фичино может рассматриваться как простой «синкретизм». «Даже когда старые идеи повторяются видимо неизменными, — говорит Кристеллер, — они не просто механически повторяются, но воссоздаются на основании нового и оригинального убеждения и в терминах, наполненных новым интеллектуальным содержанием» (Р.3).

Объяснить это «новое интеллектуальное содержание» и является основной целью книги Кристеллера. Для этого он начинает организовывать разрозненные и видимо несвязанные элементы философии Фичино вокруг общего интеллектуального центра. Относительно того, где мы должны искать этот центр, никаких сомнений не возникает. Фичино сам указал на него в заглавии своей основной работы — *Theologia Platonica sive de Immortalitate animorum* (Теология Платона или О бессмертии душ). Однако Кристеллер не удовлетворяется этим ответом. «Почему бессмертие души, — спрашивает он, — проблема, часто встречающаяся в истории философии среди многих метафизических проблем, становится для Фичино центральной проблемой, и почему она занимает в его системе более важное место, нежели в мысли кого-либо до или после него? Этот вопрос никогда не поднимался интерпретаторами Фичино, по крайней мере в такой форме. Но ответ ка-

жется основополагающим для любого подлинного понимания его философии» (Р.346). Ответ Кристеллера дается в одной из наиболее интересных и важных глав книги — в главе, посвященной «внутреннему опыту». Если мы собираемся понять метафизику Фичино в терминах ее жизненного центра, считает он, то мы должны начать с феномена «внутреннего сознания». Здесь мы находим подлинный ключ к философии Фичино — фундаментальный факт и принцип, от которого зависят все его отдельные доктрины. Концепция созерцания Фичино является центральным моментом в его учении о Боге, о Бытии и Мысли, о человеческой душе, этике, искусстве, религии. Любая историческая или систематическая интерпретация его философии должна быть направлена к этой проблеме. Идеи Души и Бога — это два полюса метафизики Фичино. Но эти идеи отражают только лишь субъект и объект созерцания, трансформированные в субстанции. Это два аспекта внутреннего духовного сознания, развитые и доведенные до независимости.

Если мы принимаем эту отправную точку кристеллеровой интерпретации (а мне кажется, что он подтвердил ее вескими аргументами), то в таком случае у нас появляется новая перспектива, новая позиция, с которой мы можем в ярком свете увидеть всю систему Фичино. Многие в высшей степени противоречивые вопросы могут теперь получить лучший и куда более удовлетворительный ответ. Это относится как к исторической основе его философии, так и к ее системному подтексту. Если мы будем подходить с современными критическими стандартами к интерпретации Фичино Платона и платонизма, то мы с неизбежностью будем разочарованы. У него полностью отсутствует всякая способность к различению и чувство пропорции. Он говорит о Платоне и Плотине, о Порфирии, Прокле и Дионисии Ареопагите как если бы они все были людьми одного духа. Было бы ошибкой считать такую идентификацию просто путаницей. Для нашего более полного знания исторических фактов и мотиваций было бы невозможно проглядеть или просто пренебречь разницей между платонизмом, неоплатонизмом и учением Августина. И все же несмотря на все эти различия, Фичино умел находить общее основание для всех этих теорий.

В той главной роли, которую Платон, Плотин и Августин отводили созерцанию, между ними царит полное согласие. Для каждого из них оно является вратами в умопостигаемый мир. Форма созерцания в этих трех системах, естественно, не может быть одинаковой. Платон говорит как диалектик, Плотин — как мистик, Августин — как христианский мыслитель. Платон описывает освобождение человеческой души как продолжающийся процесс мысли, который начинается с математики, проходит через астрономию и завершается в этике. Плотин принимает все предпосылки платоновой теории. Но для него завершение не может быть достигнуто медленным и методическим прогрессом. Душа должна разорвать свои оковы внезапным экстазом. В конце концов мы должны перейти границы науки и знания и достичь мистического видения, в котором все различия преодолены и сняты. Через такой экстатический акт душа, освобожденная не только от

тела, но и от царства конечных форм, возвращается к подлинному источнику всякого бытия и мудрости. Она живет высшей жизнью и в опыте испытывает единение с Божеством³. Это не просто созерцание, это скорее упрощение и отождествление (*ἀπλῶς καὶ ἑνωσίς*)⁴. Все это есть и в августиновой теории познания, но для него всякое человеческое познание, даже математическое и дискурсивное, основано на акте божественной благодати. Один Бог есть «*pater intelligibilis lucis*» (Отец умопостигаемого света) и «*pater... illuminationis nostrae*» (Отец нашего просвещения)⁵. Это христианская идея созерцания. Она находит свое самое ясное и классическое выражение в концепции Августина о Христе как общем небесном учителе человечества⁶.

В теории Фичино все эти элементы — платонический, неоплатонический и августинов — перемешаны. Но как раз этим он доказывает, что является не просто наследником классической или средневековой традиции, но независимым мыслителем. Он исключает все те идеи, которые не конгениальны его собственной мысли и его идеалу спекулятивной и религиозной жизни. Этот процесс «неосознанного критицизма» предстает очень ясно в изложении Кристеллера. Концентрируясь на теории созерцания Фичино, Кристеллер оказывается в состоянии прояснить многие вопросы, до того бывшие в высшей степени спорными. В своей книге о философии Фичино (1923) Салтта подчеркивает «имманентистский» аспект учения Фичино. Однако всякому читателю *Theologia Platonica* должно быть ясно, что найти какой-либо «имманентизм» в системе Фичино очень трудно. На каждой странице мы находим убедительные доказательства самого строгого и бескомпромиссного «трансцендентализма». Он вовсе не собирался провозглашать философию «от сего мира». «Велика ты, о Душа, — говорит он, — если ты не чувствуешь вещей малых ... Ты ищешь себя вне мира... Так ты вернешься к широте»⁷.

С другой стороны, есть один элемент в неоплатоническом *ἑνωσίς* и *ἀπλῶς*, который Фичино не мог принять, по крайней мере, без критических замечаний. Душа может и должна превосходить мир, но она не может превзойти саму себя. Уровень созерцания не перейден, даже при высочайшей степени сознания. «Для Плотина в каждом акте созерцания существует различие между объективной субстанцией и сознанием, направленной внутрь... Созерцательное отношение для Фичино не может быть вовсе превзойденным, но может быть лишь улучшенным внутри себя самого. Для него, таким образом, снимается всякое различие между Единым и Умом, так как он полностью движется внутри царства, которое Плотин называет царством Ума» (Р.229, ср. Р.249).

Это мне представляется одним из наиболее важных результатов исторического анализа Кристеллера. Он дает куда более «органическое» видение философии Фичино, нежели другие авторы. Он не пытается примирить противоречия, присущие доктрине Фичино. Но он убедительно показывает, что несмотря на все эти несогласованности, работа Фичино сохраняет систематическое единство. Она центрирована вокруг нескольких фундаментальных проблем, взаимно дополняющих и объясняющих друг друга.

Есть, однако, один момент, в котором я не могу согласиться с кристеллеровой оценкой философии Фичино. Он прав, указывая на жизненную важность теории созерцания, однако, эта подчеркнутость данного момента привела его к некоей оптической иллюзии. Разбирая эту проблему, он готов переоценить оригинальность Фичино. «Для Фичино, — говорит он, — человеческое знание не ограничено эмпирическими объектами, но возвышается над ними до сферы невещественных и умопостигаемых вещей, то есть вещей божественных — до Идей. Здесь, *впервые в эпистемологии*, мы видим влияние внутреннего опыта»⁸.

Это мне кажется очень спорным и преувеличенным утверждением. Для Фичино не было необходимости открывать значение и природу «внутреннего опыта». Вряд ли был хоть один мыслитель, по крайней мере религиозный мыслитель, который бы не чувствовал и не говорил того же самого. Фичино настаивает на «внутреннем опыте», что нашло самое лаконичное и строгое выражение в хорошо известных словах Августина: «*Noverim te, poverim te*» (*Познав себя, я познал Тебя*)⁹. Эти слова могут быть девизом всей эпистемологии и теории религии Фичино. Человек должен найти свою собственную сердцевину, он должен знать и понимать себя самого, прежде чем он сможет попытаться найти Бога. Эта максима наложила свою печать на всю религиозную и философскую литературу средних веков. Фичино был лишь одним из звеньев в этой великой цепи мысли, которую Э.Жильсон в своих лекциях о *Духе средневековой философии* описал как «христианский сократизм»¹⁰. «Тот не мудр, — говорил св.Бернар, — кто не мудр для самого себя. Пусть каждый первым пьет из своего собственного колодца. Начни с рассуждений о самом себе, а лучше и кончи этим. Ты для себя самого первый, но также и последний». Фичино — представитель христианской теории самопознания, идущей от IV столетия дальше к XVI и XVII векам — от Августина к Эразму и Паскалю¹¹.

С другой стороны, есть одна черта во флорентийской Платоновской Академии, которая была действительно «современной» и не имела никаких аналогий в средневековой мысли. Здесь мы должны провести строгое разграничение между Фичино как индивидуальным мыслителем и его влиянием на Платоновскую Академию. Последнее было в определенном смысле гораздо значительнее, чем собственно философские доктрины Пико. Что сделала Платоновская Академия, так это создала новую атмосферу философской и литературной жизни. Это оказалось более важным и решительным шагом для развития современного духа, чем вся работа основателей или членов академии. Работа вскорости устарела, но атмосфера осталась. Если бы единственной заслугой Фичино было возрождение платоновского учения, то в таком случае ценность его усилий была бы, действительно, весьма сомнительной. Три года назад было опубликовано важное исследование по *Теологии Платона*, выполненное Фридрихом Солмзенем¹². Если мы сравним эту книгу с *Theologia Platonica* Фичино, то мы не найдем никаких точек соприкосновения между современной концеп-

цией философии Платона и ее интерпретацией у Фичино. Характерно, что само имя Фичино ни разу не упоминается в книге Солмзена.

Даже если были бы забыты все результаты трудов Платоновской Академии, все равно сохранилась бы сама идея Академии. Здесь не было корпорации ученых или клириков, которые имели бы официальные обязанности и были связаны необходимостью следовать определенной традиции. Академия была кругом друзей, которые свободно обсуждали свои философские проблемы. Но между возглавившими ее Фичино и Пико делла Мирандола никогда не было полного согласия, они расходились по многим очень существенным пунктам. Однако, важным в работе Академии были не столько те или иные доктрины, разработанные отдельными мыслителями. Эти доктрины все еще несут много стандартных черт. Новой была скорее сама тенденция мысли, новый дух свободного исследования. Это было, действительно, «Ренессансом», возрождением платонизма. Ведь как раз в своей Академии Платон впервые явил пример полностью свободной организации философской и научной мысли¹³. Итальянские университеты XV столетия не были способны оживить эту классическую модель. Между профессорами этих университетов были великие философские учителя, ученые, подобно Пьетро Помпонаци, люди великой мудрости, проникновения и независимости суждения. Но даже эти люди все еще были связаны тяжелыми цепями старой и почтенной традиции. Несмотря на все усилия, они не могли вырваться из этой традиции — они не могли противоречить великим авторитетам Аристотеля или Аверроэса.

Фичино лично не был «вольномдумцем». Он не защищал и даже не стремился к идеалу «автономии разума» или светской философии. Он никогда не выходил за рамки *«philosophia pia»* (благочестивой философии). «Ego certe malo divine credere, — писал он в одном из своих писем, — quam humane scire» (Я несомненно предпочитаю верить в Божественное, нежели знать человеческое)¹⁴. В этом отношении его философия была гораздо ближе к философии Августина, нежели Платона. Глубинная причина такого отношения в том, что одного фактора для Фичино все же не доставало. В его трудах мы не находим свободного исследования природы. Философия природы, как позже она будет развита мыслителями Возрождения — Кардано, Телезио, Патриции, Джордано Бруно, — была неизвестна Фичино. Он всегда настаивал на том, что физика и космология никогда не могут быть поставлены на один уровень с онтологией или метафизикой. В иерархии знания физика должна занимать подчиненное место. Справедливо то, что у Фичино мы не найдем аскетического отношения, презрения к природе. Но его интерес к природе эстетический, а не теоретический или научный. Значение, которое он приписывает природе, основывается на ее красоте. Этот аспект работы Фичино станет одним из великих стимулов к той новой концепции искусства, которая развилась в первые века Возрождения¹⁵. Но обожествление природы, «пантеизм» любого рода был для этой системы немыслим. Августиновы слова «Deum et

animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino» (*Я хочу знать Бога и душу. И ничего больше? Ничего вообще.*)¹⁶ все еще могли бы стать девизом для *Theologia Platonica* Фичино.

Несмотря на такую близость, есть все же один момент, в котором различие между религиозными взглядами Августина и Фичино видно ясно и безошибочно — и этот момент имеет принципиальное значение. Августин был не только автором *Града Божия* и основателем христианской метафизики и христианской философии истории. Его цель было не только спекулятивной, но также и практической — и чем дальше он шел в своей работе, тем больше вторая цель превалировала над первой. Он должен был структурировать христианскую веру и дать ей четкую догматическую форму. Всю свою жизнь он посвятил этой борьбе. Он должен был ниспровергать все те чуждые взгляды, которые угрожали единству церкви. Поэтому Августин боролся с пелагианами, донатистами и другими еретиками. В этом отношении он был непреклонен и бескомпромиссен. «Я верю в любое положение только на основании авторитета церкви, — говорил он в полемике против манихеев, — позвольте мне и в само Евангелие верить на основании того же»¹⁷.

Такая идентификация христианской религии и католической церкви более не была возможной или приемлемой для философа Возрождения. Во всем ощущалась потребность в необходимости реформы церкви. «*Pia philosophia*» Фичино не могла быть основана на той же аргументации и основываться на той же самой безоговорочной вере, что и религия Августина. Идея «кафоличности, вселенскости» Фичино была далека от идей Августина. Он стремился к универсальной религии, а не к универсальной церкви. Приветствуется всякий, кто любит Бога и поклоняется ему. В этой новой религии не было еретиков, так как существенным в религиозной жизни является не какая-либо догматическая формула. Для Фичино различие между формулами, между внешними знаками и символами не угрожает единству веры. Наоборот, это укрепляет единство. Таково было общее убеждение религиозных мыслителей Ренессанса. Мы находим это почти в тех же самых выражениях у Николая Кузанского в его *De pace fidei* (*О мире веры*), у Фичино в *De christiana religione* (*О христианской религии*), в защите *libertas credendi* (*свободы веры*) Пико делла Мирандола¹⁸. «*Una veritas in variis signis varie resplendet*» (*Единая истина по-разному отражается в различных знаках*). Любая религия должна быть одновременно божественной и человеческой. Божественна она по своему происхождению, но в своих проявлениях она человеческая. Разнообразие этих проявлений не может быть подавлено и не должно подавляться. Это неотъемлемая часть человеческой природы. Сам Бог милостиво принимает это разнообразие и находит удовольствие в разнообразии вер¹⁹.

Кристеллер говорит о «естественной религии» Фичино (Р.318), но нам кажется, что лучше избегать термина, открытого для неправильного понимания. В системе Фичино нет места для «естественной ре-

лигии» в том смысле, в котором ее развивали и защищали более поздние мыслители — философы XVII и XVIII веков. Герберт Чербери и его последователи, английские и французские деисты, разделяли естественную религию и религию откровения. Кант говорил о религии «в пределах чистого разума». Но оба эти взгляда неприемлемы для Фиchino. Для него всякая религия — это религия откровения, так как всегда основывается на сверхприродном акте — акте божественного провидения.

Однако в сравнении со средними веками это откровение понимается в новом и более широком смысле. Оно больше не рассматривается как конкретное историческое событие, связанное с определенным местом и временем. Вся история религии и философии есть продолжающийся поток божественного вдохновения. Шесть теологов — Гермес Трисмегист, Орфей, Аглаофем, Пифагор, Филолай и Платон — «в чудесном ряду» сформировали уникальное и согласованное преемство в античной теологии²⁰. Таким образом принцип *Extra ecclesiam nulla salus* (Вне церкви нет спасения) отвергается. Но это не означает секуляризации или «паганизации» христианской религии. Напротив, это означает христианизацию язычества. Не отдельный момент истории, но исторический процесс в своей целостности есть подлинное божественное откровение. Без этого продолжающегося откровения человек был бы более несчастным, чем любое животное. Но было бы несправедливо, чтобы человеческий род, столь близкий к Богу, навсегда остался несчастнее животных, лишен достоинства, был удален от Бога и почитания Его²¹. Это — *pax fidei, pax philosophica, pax christiana* (мир веры, мир философии, мир христианский) в том виде, как его понимали религиозные мыслители XV столетия — Николай Кузанский, Фиchino, Пико делла Мирандола.

Все это ведет к следующему вопросу, который усердно обсуждался исследователями Фиchino, но все же до сих пор остается без ясного и определенного ответа. Почти все исследователи философии соглашались с тем, что учение Пико является «мистической доктриной»²². Но термин «мистический» отличается неопределенностью и двусмысленностью. Мы говорим о мистицизме Платона и Плотина, блаженного Августина и Экхарта, Спинозы и Якова Бёме. Однако все эти феномены совершенно различны и даже несопоставимы друг с другом. И здесь наилучшая возможность увидеть особенности мистики Фиchino — вероятно, подход исторический. На протяжении всех средних веков мы видим острый конфликт между мистической и «диалектической» мыслью. Борьба между этими двумя видами интерпретации христианской веры велась постоянно. Мистики настаивали на том, что таинства веры непостижимы для человеческого разума. Диалектики заявляли, что поскольку эти таинства открыты нам, то их рациональное объяснение не только возможно, но даже лежит на человеке как важнейшая религиозная обязанность.

«Sicut rectus ordo exigit, — говорит Ансельм Кентерберийский, — ut profunda Christianae fidei credamus, priusquam ea praesumamus ratione

discutere; ita negligentia mihi videtur si, postquam confirmari sumus in fide, non studemus quod credimus intelligere» (Есть верный порядок, чтобы мы верили в глубины христианской веры, прежде чем браться обдумывать их разумом. Мне покажется небрежением, если после того, как утвердимся в вере, мы не будем пытаться понять то, во что верим)²³. За известным онтологическим аргументом, появляющимся в *Proslogium* Ансельма, следует молитва, в которой Ансельм благодарит Бога за особый дар Его благодати, благодаря которому он понимает то, во что раньше мог только верить²⁴. Но все эти логические и диалектические усилия объявлялись пустяком и тщетой со стороны «мистических» оппонентов Ансельма и Абеляра. Для них это было всего лишь фальсификацией и деградацией христианской веры. Это непростительная человеческая гордыня, говорит Бернар Клервоский, думать, будто своими собственными силами человек может приблизиться к Богу²⁵. В XII столетии этот взгляд был господствующим: в 1140 г. учение Абеляра было осуждено церковью и объявлено еретическим²⁶.

Мыслители Ренессанса все еще сталкивались с той же самой дилеммой. Они должны были прокладывать свой путь между этими двумя различными типами религиозной мысли и чувства. Однако они нашли новый подход к этой проблеме. В своем сочинении *De docta ignorantia* (*Об ученом незнании*) (1444) Николай Кузанский провозгласил теорию о «*coincidentia oppositorum*» (*совпадении противоположностей*). В свете этой теории вопрос приобретал новые очертания. Разум и Вера являются противоположностями, но эти противоположности не исключают друг друга. Найти единство противоположностей — величайшая цель философии. Диалектическая мысль не приносит вреда и не враждебна религии. Наоборот, она есть неотъемлемый элемент созерцательной, то есть подлинной религиозной жизни.

Острая разница между логикой и теологией остается. Мы не можем найти вход в интеллектуальный мир с помощью силлогизмов. Если бы не было иного пути кроме того, что указан Аристотелем — пути логики, основанной на принципе тождества и противоречия — тогда пропасть между философией и религией была бы действительно непреодолимой. Но мы не должны путать спекулятивную мысль с дискурсивной. Спекулятивная мысль никоим образом не «иррациональна», но она более чем рациональна. Согласно Николаю Кузанскому, есть различные типы теологии: позитивный и негативный, разъединяющий и объединяющий типы. Последний — высший из всех, ибо содержит в себе и объединяет все остальные²⁷. *Theologia Platonica* Фичино принадлежит именно к этому типу: ее высшей целью является развитие *theologia copulativa* (*объединяющей теологии*), которая позволяет философской и религиозной мысли примирить все противоположности²⁸.

Но это не только содержится в мысли Фичино. Мы видим ее необходимость как только связываем ее с теорией созерцания, которая, как показал Кристеллер, является основанием всей его доктрины. Созерцание, как его понимает и интерпретирует Фичино, есть акт, который не является просто «логическим» или «мистическим». Это скорее синтез,

coincidentia этих двух подходов. Мы можем говорить о Фичино как о мистике, но он уже не мистик в смысле Бернара Клервоского: он ни в коем случае не антидиалектик. Противник диалектики никогда бы не написал его *Theologia Platonica* — он бы никогда не сделал такого гигантского усилия, чтобы доказывать бессмертие души и другие фундаментальные истины христианской веры. С точки зрения средневековых мистиков подобные усилия не только не необходимы, но и в высшей степени опасны. Ни Фичино, ни кто-либо другой из мыслителей Возрождения не смог бы принять тот тезис, который Петр Дамиани защищал в своем сочинении *De sancta simplicitate* (*О святой простоте*)²⁹. Для них было невозможно говорить или думать о философии как об *ancilla theologiae* (*служанке теологии*)³⁰. Отношение пассивной покорности, полное подчинение внешнему авторитету более было уже непостижимо для религиозных мыслителей Ренессанса. Религия основана на созерцании, а созерцание всегда есть свободный акт человеческой души.

II

Одна из наиболее интересных и вызывающих на размышление глав книги Кристеллера посвящена *метафорам* Фичино. Эта тема, насколько мне известно, не затрагивалась в должной мере предыдущими исследователями. Фичино любит иллюстрировать свои идеи характерными сравнениями. Эти сравнения поражают и надолго остаются в сознании читателя. Но, как указывает Кристеллер, эти метафоры имеют не только риторическое значение. Это не просто литературное украшение. Они имеют философское содержание и цель, так как тесно связаны с онтологией Фичино. «В том выборе образов, который производит Фичино, — говорит Кристеллер, — присутствует странная смесь строгости и деликатности, которая кардинально отлична от ясности и величия Платона и от величественного напряжения Плотина, что, кажется, отображает особенности искусства того периода. Более высоко, чем выражение, стоит все же функция метафоры быть связью между образом и идеей. Для Платона, как и для Плотина, первая задача метафоры — быть средством, с помощью которого абстрактные идеи становятся очевидными для интуиции. Поскольку отношение образа к идее создается решением разума, то метафора может претендовать на ценность лишь для мысли, не утверждая чего-либо определенного о реальной сущности. Для Фичино, напротив, отношения между образом и идеей не просто предлагаются мышлением, но также соотносятся с подлинным отношением, существующим между объектами... В метафорах Фичино существует, несомненно, новый, онтологический элемент, и под внешней связью понятий сокрыт внутренний символизм вещей» (Р. 93 s.).

Кристеллер дает очень ясное изложение теории символизма Фичино. Но при этом он не пытается проследить ее истоки и определить ее

место в общей истории идей. Как раз по этому вопросу я бы и хотел сделать несколько дополнительных замечаний. Основная концепция Фичино относительно роли символической мысли имеет все еще совершенно средневековый характер. Она вся проникнута духом Августина и тесно связана со всей августиновой традицией. Августин был первым мыслителем, который не только использовал символы, но также исследовал принципы символического знания. Он нашел эти принципы, возвратившись к христианскому представлению о связи естественного и сверхъестественного порядка. «*Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis*» (Гёте) — все изменяющиеся и преходящие вещи суть лишь аллегории. Каждый объект в пространстве, каждое событие во времени имеет духовное значение. Материальный мир есть только отражение, зеркало умопостигаемого мира. В современной мысли природа рассматривается как цепь причин и действий, в средневековой — как цепь знаков и символов. Правда природы не является ни логической, ни физической — она религиозная, то есть символическая. Все природные вещи это «*vestigia*» и «*nutus*», следы и намеки, через которые Бог открывает Себя и пытается вновь привести нас к первоисточнику. «*O suavissima lux, — говорит Августин в De libero arbitrio (О свободе воли), — non enim cessas innuere nobis quae et quanta sis, et nutus tui sunt omne creaturarum decus*» (О сладчайший свет, ты не прекращаешь показывать нам, каков и сколь велик ты. Твои знаки — вся красота твоений)³¹.

Эта теория Августина наложила свою печать на все дальнейшее развитие мысли. Именно она стала краеугольным камнем средневековой мысли, повторяясь вновь и вновь. С каждым шагом она становилась все более тонкой и разработанной. В различных вариантах она появляется во всех схоластических системах, начиная с IX и вплоть до XIII века. В учении Иоанна Скота Эриугены мир описывается как «теофания», как проявление Божественной сущности и воли. «*Omnia quae sunt, lumina sunt*» — все существующее это свет. Любой видимый или материальный объект есть намек и указание на что-то нематериальное и умопостигаемое³². Таким образом вся материальная вселенная есть не что иное, как соответствие и повторение Священного Писания.

Та же самая идея появляется более ясно в схоластических системах XIII столетия. Согласно Бонавентуре, природа не божественна сама по себе, но есть след Божий. Должно существовать некое подобие Бога и мира, который Он сотворил. Это подобие является в трех различных степенях — как тень Бога (*umbra Dei*), как след Божий (*vestigium Dei*) и как образ Божий (*imago Dei*). С каждым новым шагом сходство становится все более и более совершенным. Существуют различные степени приближения и отдаленности в том, насколько творения отображают своего Творца. Тень (*umbra Dei*) есть лишь отдаленное и приблизительное представление о Боге, тогда как образ является одновременно и близким, и далеким. Материальные творения могут быть тенью и следом, но не могут быть образом, так как не имеют Бога в качестве объекта, они не имеют идеи и знания о Боге. Только духовные творе-

ния являются подлинными образами, так как имеют Бога объектом, но в равной степени они также следы и тени, потому что для них Бог — причина. Следуя тринитарной схеме, которую ввел Августин, повли-яв таким образом на всю средневековую мысль, Бонавентура связы-вает три уровня символов с тремя Божественными Лицами. «Creatura mundi, — говорит он, — est quasi quidam liber in quo ... legitur Trinitas fabricatrix» (*Создания мира — как бы некая книга, в которой читается творящая Троица*)³³.

Средневековая теория не отброшена и не забыта философией Возрождения. Она все еще сохраняет свое центральное место и ее часто высказы-вают с великим почтением. Но эта теория модифицирована в двух направлениях. Оба эти изменения в высшей степени значимы и характерны, так как замечательно отражают общий дух Ренессанса. Сравнение вселенной и книги, в которой Бог запечатлел свои мысли, вновь и вновь появляется в литературе Возрождения. В XVI веке Кампанелла дал этому поэтическое выражение в одном из своих сонетов.

*Il monde è il libro, dove in senno eterno
Scrisse i propri concetti, e vivo tempio
Dove pingendo i gesti e l'proprio esempio
Di statue vive ornò l'imo e l'superno.
Perch' ogni spirto qui l'arte e l'governo
Leggere, e contemplar per non farsi empio
Debba e dir possa: Io l'universo adempio
Dio contemplando a tutte cose interno*³⁴.

Это точно та же концепция, которую мы находим в средневековой мысли — у Августина, Скота Эриугены, у Бонавентуры. Но добавляется новая черта, соответствующая новой идее откровения, появляю-щейся у религиозных мыслителей Ренессанса. Откровение не понима-ется более в строго «ортодоксальном», узком и догматическом смыс-ле. Оно не связано более с какой-либо отдельной книгой или с един-ственным способом выражения. Оно допускает множество интерпре-таций, и человеческий ум вправе выбирать между ними. Все они бу-дут вести человека к одной и той же цели — к познанию Бога. Это кон-цепция *vestigia Dei*, которую мы находим у Фичино. «Мы можем на-слаждаться Божественным Умом, — говорит он, — через различные Идеи, искать его по различным следам (*vestigia*), идти к цели различ-ными путями. Бог по-разному расположил интеллектуальные очи и направленности различных душ для того, чтобы мы могли прибли-жаться к различным сферам разнообразных Божественных благ раз-ными путями» (*Op. om.*, 353 s. У Кристеллера — P.254).

Другое характерное изменение связано с тем новым акцентом, ко-торый делается на активности и спонтанности человеческого ума. Эта спонтанность делает ум образом Божиим и, в определенном смысле, равным Ему. Средневековые мыслители не могли понимать и интер-претировать это равенство в том же духе, что и мыслители Возрожде-

ния. Для них всегда оставалась четкая грань, которую они не могли переступить. Сама попытка переступить через нее рассматривалась как опасное искушение. Средневековые мыслители, особенно мистики, всегда превозносили величие человеческой души. Они провозглашали человека возвышенным творением, способным на участие в Божественном. Даже падение человека не смогло уничтожить этой фундаментальной привилегии. Через падение человеческая душа утратила свою чистоту и прямоту. Из *anima recta* (прямая душа) она стала *anima curva* (искривленная душа). Но величие человеческой души не полностью повреждено. Оно существует и после падения. Тем не менее было бы предосудительной гордыней, невыносимым заблуждением для человека говорить и думать о себе как об образе Божием. Он создан по образу Божию, но он не является этим образом. Единственный истинный и подлинный образ — это Логос, Божественное Слово. Лишь Слово является сущностным выражением Отца. Оно выражает Его справедливость, мудрость и истину³⁵. Что касается человека, то он находится постоянно под угрозой двойной опасности — забыть достоинство, которое составляет его славу, или забыть о том, что источник этого не в нем самом. В первом случае мы теряем нашу подлинную славу, во втором — славим себя на основании того, что нам не принадлежит. Величие человека в том, чтобы носить образ Божий. Но это величие не принадлежит ему — оно получено только как дар³⁶.

Мыслители Ренессанса не нападали на эту ортодоксальную доктрину. Но, изменив акцентировку, они придали ей новое направление. Они научились видеть человеческую природу и человеческую историю в новом свете. Они восхищались человеческой культурой и восхваляли ее скорее как работу человека, нежели чем дар Божий. Подлинное человеческое достоинство заключено в этой творческой способности, то есть в его способности создавать образы, которые имеют специфически человеческий характер. Эту большую новую тему мы находим, в различных вариациях, в философии Николая Кузанского, Фичино, у Пико в его речи о достоинстве человека. По Николаю Кузанскому, один Бог имеет *virtus entificativa* (творческую способность), но человеческий разум снабжен иным достоинством, которое не ниже этого, — *virtus assimilativa* (достоинство подражания). Бог — Творец вселенной, но человек в определенном смысле должен как бы вновь создать ее. В своем разуме он обладает элементами, семенами всех вещей. Нужно лишь развить их из имплицитного состояния в эксплицитное для того, чтобы знать и понимать мир. Эта теория *complicatio* (умножения) и *explicatio* (объяснения) является ключевой в теории познания Николая Кузанского, в его онтологии и метафизике³⁷. Она подняла человеческую науку к новому уровню и достоинству. В мистических системах средневековья всегда присутствовало глубокое недоверие к человеческой науке. Бернар Клервоский говорил о ней как о *turpis curiositas* (нестыдном любопытстве). Учиться, чтобы знать — скандальное любопытство, простое самооправдание ума, которое делает конечной целью игру собственной активности. В этой фундаментальной ошибке он

обвинял всех «диалектиков» и сциентистов. «Для того, чтобы делать правильный выбор, — говорит св.Бернар, — вы будете учиться не в школе Абеяра, а в школе св.Бенедикта, в школе Самого Христа»³⁸.

В философии Ренессанса это отношение полностью изменилось. Здесь мы чувствуем влияние гуманизма. По своему происхождению и главной цели гуманизм не был философским движением. Среди известных гуманистов мы не найдем великих и независимых мыслителей. Их интересы — литературные и научные, но не философские. Даже Петрарка все еще относился к Цицерону как к одному из величайших философских авторитетов. Однако гуманизм был тем не менее способен сослужить важную службу для развития философской мысли. Возрождение классической античности показало, что человек без всякой сверхъестественной помощи в состоянии построить свою собственную вселенную — вселенную человеческой культуры. Это привело к новой концепции человека, к «философской антропологии», очень отличной от средневековой. В мире культуры, во вселенной искусств и образования мы находим совершенное и законченное доказательство человеческого достоинства и величия. «Nostrae sunt picturae, nostrae scripturae, nostrae sunt artes, nostrae scientiae, nostrae sapientiae» (*Наша — живопись, наши — писания, наши — искусства, наши — науки, наша — мудрость*) говорил Джанотто Манетти в своем трактате *De dignitate et excellentia hominis* (*О достоинстве и превосходстве человека*)³⁹. В речи Пико человек описан как скульптор, который должен усовершенствовать свою собственную форму, данную ему природой: «tui ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes et fctor» (*Ты сам себе судия и почетный творец и мастер*). Та же самая идея появляется в *Theologia Platonica* Фичино: «humanae artes fabricant per se ipsas quaecumque fabricat ipsa natura, quasi non servi sumus naturae, sed aemuli» (человеческие искусства сотворяют сами по себе то же, что сотворяет природа, так как мы не рабы природы, но равные ей)⁴⁰.

III

Каждый историк и философ, который занимался Фичино, знает, насколько трудно пройти сквозь лабиринты его *opus majus* (*главного труда*) — его *Theologia Platonica*. Я думаю, что с появлением книги Кристеллера эта задача делается много проще. Теперь у нас есть ясный и подробный анализ всех компонентов системы Фичино, его эпистемологии, онтологии, его нравственных и религиозных воззрений. Но что мне показалось даже более ценным, так это способ Кристеллера организовать все эти различные предметы. Концентрируясь на немногих центральных проблемах — на теории созерцания и теории символизма Фичино — он в высшей степени ясно показал интеллектуальную структуру доктрины Фичино и системное единство его мысли.

В предисловии Кристеллер говорит об исторических взглядах Фичино. Он кратко описывает отношение Фичино к античной и средне-

вековой мысли, но несколько обходит вопрос о его влиянии на более поздних мыслителей. Это очень интересная проблема, но она остается вне поля зрения книги Кристеллера. «Фичино, — отмечает он, — продолжал оказывать тонкое и анонимное влияние своими переводами и комментариями. Всякий, кто читает Платона и Плотина в их латинской адаптации, вместе с идеями этих античных мыслителей принимает и многие идеи, принадлежащие их возрожденческому переводчику. В этой форме влияние Фичино продолжалось по крайней мере до конца XVIII столетия... Дальнейшее исследование несомненно прольет свет на многие из этих влияний, и эта широкая историческая перспектива увеличивает наш интерес к подлинному пониманию собственной доктрины Фичино» (Р.19 s.).

Подробное исследование «анонимного влияния» Фичино действительно могло бы привести к важным результатам. Мне кажется, что такое исследование должно начаться с анализа одной фундаментальной идеи — идеи «внутренней формы». Эта идея занимает центральное место в философии Плотина. Плотин отправляется от идеи внутренней формы для того, чтобы объяснить красоту чувственного мира. «В чем сходство, — спрашивает он, — между красотой чувственного и умопостигаемого, между сверхчувственной и божественной красотой? Каким образом обе прекрасны?» Ответ таков, что чувственная красота есть красота «по соучастию». «Материя по своей природе всегда не расположена к излучению, исходящему от формы. Но когда форма приходит, она примиряет в дружественном единстве части, которые должны составить целое; для бытия, единого самого по себе, не удивительно, что предмет его власти должен тяготеть к единству, насколько позволит природа соединения. Но как то, что присуще телу, может согласовываться с тем, что выше тела? Давайте ответим вопросом, как же архитектор объявляет здание прекрасным, соединяя внешнюю структуру с устройством его души. Быть может тем, что внешне возведенное из камней здание есть не что иное, как внутренняя форма, разделенная внешней массой материи, но существующая неразрывно, хоть и является во множестве»⁴¹.

Именно это определение красоты, данное Платином, оказало глубочайшее влияние на Августина и его концепцию умопостигаемого мира. Но Августин не мог принять неоплатоническую доктрину в ее исходном смысле. Он должен был адаптировать ее к своим собственным воззрениям и примирить с христианским догматом о творении. Августинова философия и платоновы идеи больше не являются независимыми реальностями, которые существуют в себе и сами по себе. Они стали мыслями Бога. Таким образом красота чувственных вещей оказывается непосредственным явлением Божественной природы и сущности. «Все, что привлекает тебя в телах и ублажает твои телесные чувства, — говорит Августин, — участвует в числе. А если ты углубишься в происхождение числа, то ты должен возвратиться к себе и увидишь, что не можешь подтвердить или опровергнуть то, что воспринимаешь через посредство уха или глаза, если бы не было в тебе опреде-

ленных законов красоты, с которыми бы ты соотносил все то, что считаешь прекрасным в мире чувств. Возьми небо, землю и океан: все то, что светится и переливается в них, имеет форму, потому что имеет число. Убери эту форму и число, и ты сведешь их в ничто». «Равенство и единство может быть познано и схвачено только разумом... и это умопостигаемое единство не является разбухшим в пространстве и неустойчивым во времени»⁴².

Эта теория красоты вновь появляется почти в неизменном виде в работе Фичино⁴³. Через него она была перенесена в современную философию. Этот интеллектуальный процесс мы можем проследить шаг за шагом. В Англии работа флорентийской Платоновской Академии была продолжена кембриджскими платониками⁴⁴. Шефтсбери, поклонник кембриджских платоников, предложил теорию красоты, которая тесно примыкает к теории Фичино и, вероятно, претерпела его влияние. От Шефтсбери идет путь к немецкой литературе классической эпохи — к Винкельману, Гердеру, Гёте, Вильгельму фон Гумбольдту. Последний шаг был сделан немецким романтизмом: в «Бруно» Шеллинга, в его речи «Об отношении между пластическими искусствами и природой», в «Эстетике» Гегеля. Так мы имеем почти непрерывную традицию, которая идет от античности к средним векам, от средних веков к Ренессансу, от Ренессанса к современному миру. Но при том, что мы четко видим общие очертания проблемы, все еще остается множество вопросов, которые нуждаются в дальнейшем исследовании. История идеи «внутренней формы» (ἔνδον εἶδος) еще должна быть написана. Это была бы удивительная страница в общей истории идей. Я надеюсь, что рано или поздно Кристеллер или другой, столь же компетентный ученый, еще напишет об этом книгу.

В заключение я не могу не сделать дополнительное замечание относительно некоторых менее значительных моментов. Кристеллер пытается связать доктрину Гёте о трех религиях — почитание того, что превыше нас, что равно нам, и что ниже нас — с теорией Фичино о «трех видах любви», развитой им в его сочинении *De amore* (О любви). «Совершенно невероятно, — утверждает он, — чтобы Гёте был обязан своим вдохновением Фичино. Несомненно, он не был знаком с его собственными сочинениями. Но нам известно, что Гёте использовал латинский перевод Плотина, выполненный Фичино, а также и перевод Платона. *De amore* включено во все издания переводов Платона Фичино. Поэтому мы можем предполагать, что Гёте по крайней мере заметил соответствующее место» (Р.113). Это возможная гипотеза, но она остается открытой для сомнения, так как аналогия между доктриной Фичино о «трех видах любви» и гетевым описанием «трех религий» весьма неточна.

Существует, однако, другой момент, в котором мы находим куда более определенную связь между Фичино и Гёте — в фундаментальной для Фичино проблеме — проблеме бессмертия. Когда я впервые изучал *Theologia Platonica* Фичино, то был удивлен, найдя там аргумент в пользу бессмертия души, который напоминает о беседе Гёте с Эккер-

маном. Гёте держал под сугубым подозрением все метафизические доказательства бессмертия и считал их слишком слабыми и неэффективными. Тем не менее он соглашался с тем, что вера в бессмертие глубоко укоренена в фундаментальном инстинкте человеческой природы. «Человек должен верить в бессмертие, — говорит он, — он имеет право на эту веру. Она соответствует желанию его природы, и он может верить в обещания религии. Для меня вечное существование моей души доказывается моей идеей деятельности. Если я непрерывно работаю вплоть до моей смерти, то природа обязана дать мне другую форму существования, когда существующая уже неспособна более поддерживать мой дух»⁴⁵.

Этот же аргумент появляется, в более детальной и разработанной форме, в работе Фичино. Для Гёте это не может быть больше, чем случайная заметка, но для Фичино это краеугольный камень всей его системы, основанный на общем постулате о всепроникающей и неразрушимой телеологической структуре вселенной. Кристеллер посвятил специальную главу интерпретации и систематическому объяснению этого постулата (Глава X. *Appetitus naturalis*, P.171 ss.). Как указывает Фичино, каждое движение способно иногда достичь своей цели и каждая попытка природы, направленная на создание определенной природной формы, может создать эту форму. Таким образом и устремление Души к Богу не может быть тщетным, но должно в какой-то момент достичь конечной цели. И так как во время нашего земного существования это никогда не случается или случается лишь на мгновение, и то несовершенно, то оно должно быть реализовано в будущей жизни. Поэтому необходима жизнь души после смерти⁴⁶. Любопытно, что сила этого аргумента не разрушена кантовой критикой «паралогизмов чистого разума». В модифицированной форме этот аргумент появляется в философии Канта, в главе о бессмертии души, как постулат чистого практического разума⁴⁷. Быть может и в этой знаменитой главе мы должны видеть еще один пример того «тонкого анонимного влияния», которое работа Фичино продолжала оказывать на развитие современной философии вплоть до конца XVIII столетия.

Примечания

¹ *Giovanni Pico della Mirandola. A study in the History of Renaissance Ideas // Journal of the History of Ideas*, III. April — June 1942. P. 123–144, 319–346.

² См. дискуссию в этом журнале: *Originality and Continuity of the Renaissance*. Dana B. Durand, Hans Baron, Ernst Cassirer, Francis R. Johnson, Paul O. Kristeller, Dean P. Lickwood, Lynn Thorndike // *Journal* IV. Jan. 1943. P. 1–74.

³ См. *Плотин*. *Ennead*. VI: 9,11.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Августин* *Soliloquia* I, 1, 2.

⁶ *De magistro*, 11 ss.

⁷ *Op. om.*, 15; см. *Kristeller*, 21.

⁸ *Kristeller*, 238 (курсив Кассирера). [Критика в данном случае основана на

прискорбной типографской ошибке: наборщики вместо «эпистемологии Фи-чино» напечатали просто «эпистемологии». Кассиреру несомненно сообщили бы об этом, будь это тогда возможно. — Прим. издателей английского текста].⁹ *Августин* Soliloquia II, 1, 1.

¹⁰ См. *Gilson*. Op. cit. Английское издание — London, 1936. P. 209 ss.

¹¹ «Удивительно, — говорит Фиchino в четырнадцатой книге *Theologia Platonica*, — что когда мы имеем досуг, то впадаем в печаль, подобно изгнанникам, хотя мы и не знаем, или по крайней мере не думаем о причине нашей скорби. Таким образом выясняется, что человек не может жить в одиночестве. Мы думаем, что в состоянии изгнать нашу всегдашнюю сокрытую скорбь через встречи с другими и разнообразие удовольствий. Но мы весьма обманываемся! Посреди удовольствий и игр мы временами вздыхаем, а когда они окончены, мы удаляемся в еще большей скорби». (*Op. om.*, 316. *Kristeller*, P. 208). Читая эти строки, нам может показаться, будто они взяты из хорошо известной главы *Мыслей* Паскаля. Однако мы должны думать, что это Паскаль был под влиянием Фиchino. Он не был великим читателем, и поэтому мало вероятно, что он когда-либо нашел досуг заняться трудом, подобным *Theologia Platonica*. Удивительное сходство между мыслью Фиchino и Паскаля, и даже сходство в их стилях, должно объясняться, как мне кажется, их общим источником — Августинем.

¹² Ithaca, Cornell University Press, 1942.

¹³ См. *Usener H.* Die Organisation der wissenschaftlichen Arbeit in der Platonischen Akademie. Kleine Schriften. Leipzig, 1912. Bd.3.

¹⁴ См. *Cassirer E.* Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance (Studien der Bibliothek Warburg, X. Leipzig — Berlin, 1927. S.65. [См. с. 70 наст. изд.].

¹⁵ Ради большей подробности см. *Cassirer E.* Op. cit., S.67 ss.

¹⁶ *Августин*. Soliloquia I, 7.

¹⁷ «Ego vero evangelio non crederem nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas» (Я не верил бы и в само Евангелие, если бы к тому не побуждал меня авторитет вселенской церкви). *Contra Manichaeos*, 5.

¹⁸ См. мою статью о Пико в *Journal III*. P. 335. [См. с. 257 наст. изд.].

¹⁹ «Forsitan vero varietas hujus modi, ordinante Deo, decorem quandam parit in universo mirabilem. Regi maximo magis curae est revera honorari, quam aut his aut illis gestibus honorari» (Возможно, что такое разнообразие является, по воле Божией, удивительным украшением мира. Для великого царя быть почитаемым — куда более важное дело, чем то, тем или иным образом это почитание воздается). *Ficino*. De christiana religione. Cap.4.

²⁰ *Op. om.*, 1836. *Kristeller*, S.25 s.

²¹ Предисловие к *Della religione cristiana*. *Kristeller*, P.344.

²² См., например, *Dress W.* Die Mystik des Marsilio Ficino. Berlin; Leipzig, 1929.

²³ Cur Deus Homo. I.2 // *Patrologia Latina*. V.158. Col. 362.

²⁴ «Gratias tibi, bone Domine, gratias tibi. Quia quod prius credidi, te donante, jam sic intelligo, te illuminante; Ut si te esse nolim credere, non possim non intelligere» (Благодарю Тебя, благий Господи, благодарю Тебя. Ведь то, во что я, по дару Твоему, раньше верил, теперь я понимаю, по просвещению Твоему. Если бы не верил я, что Ты существуешь, не мог бы и понимать этого). *Anselm*. Proslogium, Cap.IV // *Patrologia latina*. Ed. Migne. Vol. 158, col. 229.

²⁵ «Petrus Abaelardus Christianae fidei meritum evacuare nititur dum totum quod Deus est, humana ratione arbitrat se posse comprehendere» (Петр Абеляр силится ослабить ценность христианской веры, так как считает себя в состоянии постичь человеческим разумом все то, что относится к Богу) — *Бернард Клервос-*

куй. Epistola 191 // Patrologia Latina. Ed. Migne. Vol. 182. P. 357. Подробнее см. *Gilson E.* The mystical theology of saint Bernard. N.Y., 1940. III. 60 ss.

²⁶ См. *Hjelm Axel.* Den helige Bernhard och Abaelard. Upsala, 1898.

²⁷ *Nicolaus Cusanus.* De filiatione Dei // Opera (1514), fol. 125.

²⁸ Я воспользуюсь возможностью пересмотреть мое утверждение, сделанное в работе «*Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*» (1927). Во второй главе я пытался показать, что философия Николая Кузанского оказала значительное влияние на развитие итальянской мысли Кватроченто. Я и сейчас думаю, что это весьма вероятно, но об этом я должен был говорить с большей осторожностью. Я полностью согласен с тем, что на основании исторических данных мы не можем дать прямого и решающего доказательства этого тезиса. Возможно, что Фичино выработал эту общую теорию независимо от Николая Кузанского. В этом случае близость двух мыслителей была бы еще более интересна и важна с точки зрения общей истории идей. Это покажет нам фундаментальные основания философии XV столетия — интеллектуальную и религиозную атмосферу Ренессанса в целом.

²⁹ См. *Patrologia Latina.* Ed. Migne. T. 145.

³⁰ Об учении Петра Дамиани см. *Endres J.A.* Petrus Damiani und die weltliche Wissenschaft (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Hrsg. von Clemens Baeumker. Band VIII, Heft 3. [Münster, 1910]).

³¹ *Августин.* De libero arbitrio II, 16, 43. См. *Ibidem.* II, 16, 41.

³² «Nihil enim visibilium corporaliumque est, ut arbitror, quod non incorporale quid et intelligibile significet» (Я думаю, нет ничего видимого и телесного, что не обозначало бы чего-либо нематериального и умопостигаемого). *Johannes Scotus Eriugena.* De divisione Naturae. V, 3.

³³ Подробнее см. *Gilson E.* The philosophy of St. Bonaventura. London, 1938. VII. P. 204–237.

³⁴ *Tommaso Campanella.* Poesie. Ed. G. Gentile. Bari, 1915. P. 16.

³⁵ «...ut hoc (verbum) imago, illa (anima) ad imaginem sit... Verbum est veritas, est sapientia, est iustitia: et haec imago... Est enim imago haec iustitia de iustitia, sapientia de sapientia, veritas de veritate, quasi de lumine lumen, de Deo Deus. Harum rerum nihil est anima, quoniam non est imago. Est tamen earundem carax appetensque et inde fortassis ad imaginem» (...слово есть образ, душа — соответствует образу... Слово есть истина, мудрость, праведность, таков и образ... Образ поистине является праведностью от праведности, мудростью от мудрости, истиной от истины, как бы светом от света, Богом от Бога. Душа не является ничем из этого, ибо не есть образ. Однако она стремится к ним и способна воспринимать их, поэтому она соответствует образу). *Бернард Клервоский.* Sermones et Cantica, LXXX. PL, 183, col. 1166 s.

³⁶ Об учении св.Бернара см. *Gilson E.* The mystical theology of saint Bernard. II, 33 ss., 224 ss.

³⁷ См. *Cassirer E.* Das Erkenntnisproblem, III Aufl., I, 21 ff.

³⁸ См. *Gilson E.* Op. cit., P. 64 s.

³⁹ См. *Gentile G.* Il concetto dell'uomo nel rinascimento. In: Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento. Firenze, 1920. P. 154 ss.

⁴⁰ Theologia Platonica. Lib. XIII. Cap. 3. — *Op. om.* P. 295.

⁴¹ *Плотин.* Ennead. I, 6, 2.

⁴² *Августин.* De vera religione. 30, 56.

⁴³ См. *Cassirer.* Individuum und Kosmos. S. 67 ss. [См. с. 71 наст. изд.].

⁴⁴ См. мою работу Die Platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge. (Studien der Bibliothek Warburg, XXIV. Berlin; Leipzig, 1932).

⁴⁵ Эккерман И.П. Разговоры с Гёте. 4 февраля 1829г. М., 1981. С.280–283.

⁴⁶ См. Kristeller. P.340.

⁴⁷ Kritik der praktischen Vernunft. Ges. Werke. Hrsg. Cassirer E. Bd. V. S.132 ss.

* * *

Перевод с английского языка выполнил А.В. Занемонец по изданию: Cassirer E. Ficino's Place in intellectual History // Journal of the History of Ideas. New York, 1942. Vol. III. №2. P. 483-501. На русский язык переводится впервые. Перевод сверен с английским текстом Л.Т. Мильской.

Джованни Пико делла Мирандола. К исследованию истории идей Ренессанса¹

Часть I

В интеллектуальной панораме итальянского Ренессанса фигура Джованни Пико делла Мирандола является одной из наиболее интересных и примечательных. Для нас он раз и навсегда связан с этой панорамой, неотторжимой частью которой он и является. Однако чем внимательнее мы изучаем его работы, тем становится яснее, что сущность и особенность его мысли может лишь очень условно и неадекватно описываться как принадлежащая к «Ренессансу», в том смысле, в котором нас учили понимать этот термин исследования в области истории философии и идей, сделанные в прошлом столетии. Нет сомнения, что Пико принадлежит к числу наиболее предстательных мыслителей своей эпохи. Но в то же время он во многих отношениях выпадает из их числа. Истоки его философии надо искать в античном мире и в средневековье, но не в Кватроченто. Кажется, что во многом он провозглашает и являет собой новый тип мысли, но с другой стороны мы видим его все еще совершенно связанным и даже ограниченным многовековой традицией, воспринятой из самых разнообразных источников. Рамки этой традиции Пико никогда не пытался разорвать. Если под «оригинальностью» понимать способность человека прорваться в своей мысли и действии через те границы, которые уже ранее были достигнуты, то в случае Пико мы не можем говорить даже о малейшем стремлении достичь такой оригинальности. Он не хотел быть ни «оригинальным», ни «уникальным». Это оказалось бы в остром противоречии с идеей истины, пропитывающей и направляющей его философию. Для Пико критерий философской истинности заключается в ее постоянстве, однородности (*uniformity*) и тождестве. Он понимает философию как *philosophia perennis* (вечную философию) — как откровение вечной Истины, неизменяемой в своих основных чертах. Истина передается из рук в руки через века, но она не произведена на свет ни одним из этих веков или эпох, ибо она, как нечто вечное, вне времени и вне становления.

К такому мыслителю мы вряд ли можем обращаться с вопросом, какие же он указал новые пути. Подобная постановка вопроса угрожает нам стремлением насильно применить стандарты, неприменимые или, по крайней мере, неадекватные для системы Пико.

*Das Wahre war schon längst gefunden,
hat edle Geisterschaft verbunden:
Das alte Wahre, fass es an!**

Эти слова Гёте можно взять как девиз к тому, что характерно для всей философской работы Пико. Он убежден в том, что истина не нуждается в открытии, в выискивании через личные вопрошания индивидуума. Она скорее существует с незапамятных времен. В этом вопросе для Пико характерно не то, как он *пополнял* запас философских истин, но путь, на котором он делал это явным. Вся его мысль движается в этом направлении, и весь путь его интеллектуального развития обусловлен этой тенденцией. Если мы просмотрим девятьсот тезисов, которые он в возрасте двадцати трех лет намеревался защитить в Риме, то будем удивлены не только их количеством, но также полной несоразмерностью вопросов, в них рассматриваемых. Первым впечатлением от взгляда на эти тезисы может быть лишь ощущение полной неразберихи. В них мы найдем вещи совершенно разрозненные и несовместимые. Без всякой ясной или просто различимой демаркации различные вопросы переходят друг в друга. Метафизика и богословская догматика, математика и астрология, магические и кабалистические спекуляции, история философии, история церкви, просто история — мы увидим их все в причудливом сочетании. Пико, как будто, стремился собрать все аспекты различных сфер *globus intellectualis* (интеллектуального мира), которые он стремился затронуть и защищать. На первый взгляд кажется, что весь этот необъятный материал не упорядочен никакой интеллектуальной формой. Однако если мы приглядимся получше, то увидим, что как раз в этом экстравагантном избытке материала новый и отличительный тип мышления выходит на свет: очевидный хаос девятист тезисов все равно принимает форму интеллектуального космоса.

Мы пока что оставим в стороне вопрос о том, в какой мере и как именно может быть обретен некий подлинный внутренний порядок в *содержании* тезисов Пико. Ответ на этот вопрос может быть дан лишь на завершающих стадиях нашего исследования. На данном этапе мы ограничимся *историческим* значением тезисов, тем, как они входят во взаимодействие со всеми предшествующими силами и течениями в истории философии, истории религии и вообще всей истории идей. Что характерно именно для Пико, и что отличает его от остальных мыслителей его времени, даже от Николая Кузанского, так это протяжен-

* Стихотворение Гёте «Vermächtnis» («Завет») // Goethe. Auswahl in drei Bänden. Bd. 3. Der alte Goethe. S. 113.

*Издревле правда нам открылась,
В сердцах высоких утвердилась:
Старинной правды не забудь!*

Перевод Н. Вильмонта

ность его интеллектуального горизонта и широта взгляда, которая стремится ни один аспект не ограничить и не исключить. Как кажется, он поставил себе целью наделить голосом *все* интеллектуальные силы, дотоле составлявшие религиозное, философское и научное знание. Ни одна из них не должна просто подвергаться атаке или быть отвергнутой. Каждой из них даровано определенное положительное место в единстве философского знания и истины. Для Пико больше нет никаких оговорок или догматических ограничений. Он хочет оживить в воображении весь великий хор умов прошлого — и каждого из них он слушает с охотой и беспристрастно. Он убежден, что только через такую *полифонию* может быть достигнута внутренняя гармония, которая является отличительной чертой истины.

Таким образом, в тезисах Пико мы одновременно слышим голоса великой классической традиции, патристического и средневекового богословия, арабских и еврейских теорий — он хочет, чтобы каждый из них звучал полно и ясно и каждый пребывал в своем неповторимом значении. До Пико никто из мыслителей с такой широтой, свободой и отсутствием предубеждения не исследовал плоды предшествующей интеллектуальной работы в сфере философии и религии. В его тезисах мы действительно можем увидеть подлинный дух эпохи Возрождения, но Возрождение в нем не есть что-то полностью «эмансипированное», полагающееся на свою собственную волю и мощь. Оно видит свое подлинное величие в полном обладании и интеллектуальном приятии всего того, что интеллектуальная жизнь человека выработала во всех своих разнообразных предприятиях. Оно стремится обладать наследием веков во всей полноте и верно его хранить. Для Пико это наследие не может и не должно ограничиваться классической античностью: односторонность гуманистического идеала он отвергает и критикует, как и всякую другую односторонность. Его любовь, восхищение и почтение уделяются всем. Они распространяются равным образом на средние века и на античность, на христианство и на ислам, на образ знания Бога, выраженный в творениях христианских отцов, арабских философов или в иудейской Каббале. «*Haec est prima et vera Cabala*, — говорит он в «Апологии» к своим девятистам тезисам, — *de qua credo me primum apud Latinos explicatam fecisse mentionem et est illa qua ego utor in meis conclusionibus*» (*Это есть первая и истинная Каббала, о которой я первый из латинян сделал ясное упоминание. Именно ее я использую в своих выводах*)².

Такое универалистское отношение наполняет всю работу Пико и является его характернейшей чертой. Этим он отличается от Фичино — своего друга и учителя. Фичино хочет развивать победу определенной и специфической линии мысли, представителем и протагонистом которой он себя считает. Его задача — вновь утвердить основные идеи платонизма, объяснить их согласие с христианством и представить их как основу всякой истинной философской и религиозной системы. Но эта задача, которую Фичино и Платонова Академия ставили для себя, не была достаточна для Пико. Он был способен посвятить себя ей, но

далек от того, чтобы видеть в этом цель философии, цель поиска истины как таковой. «...ego ita me institui, — пишет он в своей речи *De hominis dignitate*, — ut in nullius verba iuratus, me per omnes philosophiae magistros funderem, omnes schaedas excuterem, omnes familias agnoscerem» (я так поставил себя, что не присягал ничьим словам, оставил все схемы и не знал никаких сообществ)³. Пико не хочет сражаться за права и господство какой-либо философской школы: подлинное значение и цель философии для него не в сражениях, а в мире. Подлинным идеалом для него является *pax philosophica* (мир философский), который он ставит рядом с *pax christiana* (миром христианским). «Cum... statutum est mihi, — пишет он в письме к Бенивьяни, — ut nulla pretereat dies quin aliquid legam ex Evangelica doctrina, incidit in manus ... illud Christi: Pacem meam do vobis, pacem relinquo vobis. Illico subito quadam animi concitatione de pace quedam ad philosophie laudes facientia tanta celeritate dictavi, ut notarii manum precurrerem» (Когда я решил для себя не пропускать ни одного дня без того, чтобы не прочесть что-нибудь из евангельского учения, то я впал в руки Христовы: Мир Мой даю вам, мир Мой оставляю вам. Тогда я так восхитился в отношении этого мира и с такой быстротой надиктовал похвалы философии, что опередил бы руку нотариуса)⁴.

Но исполнил ли Пико свой великий замысел? Не осталась ли в конце концов эта идея о *pax philosophica*, которая пронизывает всю его мысль, всего лишь мечтой? В действительности, может ли цель, которую Пико ставил перед собой, быть сформулирована и оправдана с систематической и философской точки зрения? Для Пико-ученого один из вечных и великих поводов для похвалы то, что он в своем безудержном стремлении к учению и удивительной способности к нему, не оставил нетронутой фактически ни одной сферы знания. Он был связан почти со всеми интеллектуальными направлениями своего времени. Он не просто прошел школу схоластики, арабской философии и гуманизма. Во всех этих сферах он свободно принимал участие и весьма продуктивно развивал их. Вопрос в том, было ли в этом движении, которое в плане историческом имело большое значение и оставило значительные следы, какое-либо собственно философское достижение. Если измерять мысль Пико строго философскими мерками, то часто может возникнуть впечатление, что мы имеем дело не столько с определенной доктриной отчетливой формы и ясного содержания, но с некоей интеллектуальной алхимией. Пико, как кажется, никогда не устал собирать все точки зрения, которые ему встречались, соединять их друг с другом, смешивать и комбинировать, чтобы потом увидеть, какой же продукт получится в результате подобной обработки. Он любит выискивать самые любопытные и противоречащие друг другу учения, чтобы бросить их все в водоворот своей мысли, подвергнув их там очищению и разъяснениям. Он будто бы пытается найти философский камень, который у него становится похож на эликсир, составленный из самых разнообразных веществ, извлеченный из вовсе несопоставимых материалов. Можно только удивиться, когда Пико помещает на одном уровне утверждения философии Пла-

тона или Аристотеля и идеи, принадлежащие Плотину, Проклу или Дионисию Ареопагиту, и сразу же стремится привести их к согласию. Но какой же результат можно ожидать, когда ко всему этому прибавляются еще утверждения и проблемы из Оригена или Августина, Фомы Аквината или Дунса Скота, из Авиценны или Аверроэса, из герметической или каббалистической литературы? Не исчезает ли здесь окончательно всякая возможность различения, философского критицизма — не находимся ли мы постоянно в опасности впасть в самые ужасные противоречия?

Такое возражение, направленное против Пико с самого начала, определило традиционное отношение к его философии. Эта всеохватывающая многогранность вызывала восхищение, но в то же время его мысли отказывали в какой-либо философской ценности. В большинстве случаев здесь не видели ничего, кроме синкретизма и эклектики. Оценки первых историков философии, которые детально занимались Пико и пытались определить его место в развитии современной философии, были именно такого характера. Брукер в своей критической истории философии видит в мысли Пико лишь собирание и смешение самых несопоставимых элементов: *«Inapte miscet omnia et inter se miscere confundit»* (Он все нелепо смешал и перепутал между собою). Более поздние историки пытались смягчить эту оценку, по крайней мере защитить Пико от обвинений в глупости и интеллектуальной некомпетентности. Они так же находили, что «система» Пико связана с тяжелейшими противоречиями. Однако они восхищались той *субъективной способностью* и готовностью, с которой Пико приводил в гармонию все эти противоречия, по крайней мере в своем собственном уме, и достигал видимости примирения. Ренан говорит о «мудром эклектизме», который Пико хотел сохранить в своей философии⁵. Но есть ли у этой фразы какое-либо отчетливое и определенное значение? Не является ли этот оксюморон скорее примером замешательства, в которое мы впадаем, когда приближаемся к Пико с систематическими претензиями, вместо того, чтобы судить его мысль по чисто историческим стандартам? «Мудрый» эклектизм, кажется, не лучше, чем «деревянное железо».

Даже самая современная литература о Пико не принесла удовлетворительного и окончательного объяснения этой проблемы. В последние годы появилось две работы. Одна из них принадлежит Эудженио Гарэну, другая — Эудженио Ананьине⁶. Работа Гарэна означает важный шаг вперед: как в систематической интерпретации, так и в изучении источников сделаны новые выводы. Но кажется, что ни Гарэн, ни Ананьине не сумели действительно разрушить обвинение в «синкретизме», выдвинутое против мысли Пико. Ананьине в самом заглавии говорит о «религиозно-философском синкретизме». Эти слова не означают, что подобная комбинация является полностью некритическим смешением несовместимых элементов. По данной оценке Пико оказывается мыслителем, который просто капитулировал перед различными интеллектуальными влияниями, действовавшими на него. Он в самом деле наделен способностью разрабатывать все эти

тенденции независимо. Так вырисовывается картина «сознательного и стойкого синкретизма» (*consapevole e tenace sincretismo*), который принимается за характерную черту философии Пико⁷. Гарэн еще решительнее пытается развенчать отрицательные коннотации, которые несет слово «синкретизм»⁸. Одна из основных целей его исследования — показать, что работа Пико не осталась «*rudis indigestaque moles*» («грубоватым бесформенным образованием»), совокупностью нагроможденных вместе идей, но что она обладает настоящей «внутренней формой», которая ее пронизывает и вдохновляет. И в самом деле, с точки зрения истории философии именно здесь находится основная проблема. Ведь если мы вынуждены отказать мысли Пико в какой-либо «внутренней форме», то она останется всего лишь литературным курьезом, во многих отношениях важным и интересным документом, рассказывающим нам обо всех разнообразных, противоположных интересах, двигавших людьми Возрождения. Но тогда из истории подлинной философии мысль Пико должна быть изгнана. Мы не можем придавать философское значение достижениям, в которых нет определенной позиции в отношении великих антитезисов метафизики, эпистемологии и этики, которые не ставят конкретных проблем и не выдвигают одних решений, отвергая другие. Возможно ли считать Пико делла Мирандола философом в *таком* смысле и включать его в интеллектуальное развитие философии? И в чем же отличительный принцип, который он выдвигал и являл во всей своей мысли?

Данное исследование направлено именно к прояснению *этого* вопроса, так как мне кажется, что даже самые последние исследования творчества Пико не дали на него исчерпывающего ответа. Подробное и чисто фактологическое исследование жизни Пико и истории развития его мысли не представляет, как кажется, неразрешимой проблемы. На многие неясные и непростые стороны его биографии, как, например, на его взаимоотношения с Савонаролой, пролили свет новейшие исследования. В основных чертах происхождение и «филиация» идей Пико также понятны. Его отношение к парижской схоластике стало известным благодаря важным изысканиям Дореза и Тюана⁹. Его отношения с флорентийским гуманизмом и Платоновской Академией исследовал в деталях дела Торре¹⁰. Его отношение к Аверроэсу и авероистскому движению, доминировавшему в итальянских университетах, прослежено Ренаном¹¹. Пониманию глубокого влияния, которое на Пико оказала средневековая еврейская философия, посвящены фундаментальные работы Штейншнейдера. Степень и значение этих влияний, особенно то воздействие, которое на него оказала Каббала, вновь было освещено недавними исследования Э. Гарэна и Э. Ананьи¹². Таким образом создается впечатление, что историческому пониманию мысли Пико ничто не препятствует. Мы имеем, по-видимому, серьезные ориентиры в *частностях* его творчества, но интеллектуальная связь, объединяющая все это, все еще отсутствует.

Здесь мы подходим к самой сложной, поистине критической, проблеме. Объединены ли все те направления, которые встречаются в

мысли Пико, единством исключительно субъективным, исходящим лишь из него самого, из его собственной индивидуальности? Или же между ними есть более строгая и глубокая, чисто объективная связь? На первый взгляд мы с трудом сможем предположить самую возможность такой объективной связи. Что же это за связь, которая может реально соединить такие несопоставимые вещи? Не стирает ли Пико все различия между вещами, когда касаясь основ христианской догматики, он прибегает к магии, заходя так далеко, что объясняет, будто бы магия — это подходящее и самое надежное обоснование истины христианства? «*Nulla est scientia quae nos magis certificet de divinitate Christi quam Magia et Cabala*» (Никакое знание не удостоверяет нас в божественности Христа более, нежели Магия и Каббала)¹³. Не отрицает, не уничтожает ли он всякое различие между отдельными историческими эпохами и разными культурами, когда моментально переходит от утверждений средневекового христианского богословия к рационализму и натурализму арабской философии, к герметическим и каббалистическим интерпретациям? Эти сомнения полностью обоснованы и возражения понятны. Однако они не кажутся мне неопровержимыми. Цель данного обсуждения — показать, что те доктрины, которые Пико собрал в своих *Conclusiones (Выводах)* и выразил в главных философских произведениях — *De Ente et Uno (О Бытии и Едином)* и *Heptaplus*, а также в полемике против астрологии — не сошлись в его мысли в результате различных исторических влияний, но что они сопоставлены друг с другом во внутреннем, объективном смысле. Принцип, их объединяющий, действительно глубоко скрыт и может быть выведен на свет лишь посредством внимательного анализа отдельных направлений и идей. Защищая свои девятьсот тезисов, Пико сам выступил против обвинений в том, будто бы его положения были просто лоскутным соединением совершенно несоединимых идей. Он говорит об «*occulta conspectatione*» (скрытой связи), сдерживающей вместе по видимости различные индивидуальные утверждения¹⁴. Эту «скрытую связь» идей мы должны сделать видимой. Чтобы вскрыть это единство его построений, мы должны попытаться свести мысль Пико к нескольким основным потокам и показать, как эти потоки соединены друг с другом в его мысли и связаны в характерном единстве.

Глава первая.

Единое и Множественное — Бог и Мир

Идеи Единого и Множественного формируют те два полюса, вокруг которых вращается все философское и религиозное мышление. Метафизика и богословие стараются различным образом и для различных целей осознать и прояснить отношение между конечной Первопричиной вещей, которая может мыслиться лишь как абсолютно Единое, и множеством вещей, их протяженностью в пространстве и во времени.

Но всегда, как только мысль подходит к этой проблеме, ее ждет опасность встретиться с антиномией, попасть в окончательное и неразрешимое противоречие. Вместо предполагавшегося примирения противоположного один из элементов оппозиции при более близком анализе, как кажется, исчезает, и таким образом вся проблема ускользает. Если Первопричина действительно воспринимается как таковая, то есть если она является не просто временным началом Бытия, но также его устойчивым и длящимся «принципом», если от нее зависит вся длительность реальности и она необходима в каждый момент для ее существования и характера, то тогда мы не можем осуществлять никакое подлинное выделение Множественного из Единого. Множественное не должно только внешне зависеть от Единого. Оно должно быть постоянно заключенным внутри него, вся та реальность существования, которую мы к нему относим, должна принадлежать Единому. Поскольку Множественное некогда получило свое бытие, оно должно в некотором смысле быть когда-нибудь взятым обратно в недра Первопричины мира. Последняя не может претерпевать что-либо вне или помимо себя самой. Ведь всякое бытие, отличное от нее самой, все, что не является ею, будет означать ограничение. А это не может и не должно иметь место в абсолютном и необусловленном Бытии, которое предполагается как полнота совершенства, как *ens realissimum et perfectissimum* (реальнейшее и совершеннейшее бытие).

Следовательно, как для «Единого» выход за пределы самого себя, так и для Множественного выход из Единого не могут мыслиться в строго рациональных понятиях. Каждый подобный выход будет либо умалением самой природы Единого, либо ее умножением. Но как же возможно умножение, когда она принимается за самодостаточную и совершенную? Греческая философия, начиная с Парменида, чувствовала, что такое умножение противоречиво, и отвергало его. «Оно есть то же самое и остается на том же самом месте, пребывая в себе. Так оно остается постоянным на своем месте»¹⁵. Каждая великая система, следовавшая за Элейской школой, прилагала все свои силы для того, чтобы вновь освободить Бытие от этого абсолютного единообразия и неподвижности и чтобы указать на «возможность» в бытии множественности и изменения. Однако эта «гигантомахия» мысли, как ее называл Платон в своем *Софисте*, не привела ни к какому окончательному решению. Ни одна из попыток найти нечто среднее между противоположными полюсами единства и множественности, Бытия и Становления не может разрешить это противоречие.

Христианская мысль покоится на достижениях и идеях, которые выработали греки. Она постоянно должна облачать все свои особые проблемы в язык греческой мысли для того, чтобы сделать их доступными и понятными для разума. Но ее цель изначально отлична от цели греческой диалектики и метафизики. Она не исследует, в смысле диалектического мышления, «почему» мира и «почему» множества. Это «почему» не может быть схвачено чистой мыслью. В начале было *деяние* — был свободный акт Божественной воли, благодаря которому

мир обрел свое бытие. Человеческий разум не может решиться *представить себе* этот свободный акт, то есть вывести его как необходимый из своих собственных понятий и принципов. Он остается полностью уникальным событием, неповторимым, «иррациональным». Он не может быть понят или объяснен через какие-либо аналогии, через сравнения, которые мы можем привести в сфере нашего конечного эмпирического знания. Но *безусловность* Божественного творения и воплощения от этого не ослабляется. Она выводится не из рациональной демонстрации, но из совершенно иного источника истины. Она основывается на *откровении*.

Но *философская* мысль не могла бы остановиться на простом разделении между верой и знанием, между разумом и откровением. Вся средневековая философия преисполнена попыток преодолеть некоторым образом это разделение, как опосредствованное, или же проводить демаркационную линию не так строго. Суть откровения из разума не выводится, но с другой стороны оно не должно быть совершенно непроницаемо и непостижимо для разума. Таким образом на другом уровне вновь повторяются все великие типичные попытки разрешить проблему «Единого» и «Множественного». Здесь нет необходимости обращаться к *содержанию* этих попыток решения. Чтобы осветить суть исторического контекста, достаточно держать в голове основные *категории*, которыми оперировали. Специфически христианское и подлинно ортодоксальное решение детерминировано категорией *творения*. Если принять эту категорию, то какой-либо реальный *дуализм* между Единым и Множественным, между Богом и миром таким образом устраняется, ибо творение полностью отнесено к Божественному Бытию. Это никоим образом не означает, будто Бытие в каком бы то ни было отношении рассеивается или утрачивается в чем-то, отличном от него самого.

Настоящий, глубокий смысл «творения *ex nihilo*»* таков: Божественная Сила в нем не связана никаким *субстратом*, который в состоянии так или иначе ограничить или обуславливать ее. Мир, множество, не имеет субстрата в этом смысле слова. Ведь если мы признаем наличие такого субстрата, это будет означать своего рода независимость и самодостаточность, с помощью которой превратилась бы в свою противоположность предположенная абсолютная зависимость мира от Бога. Если Бог есть содержание всей реальности, то не может быть никакой материи, «данной» Ему. Эта «данность», этот материальный «субъект» для творения сохраняется только для человеческого искусства, которое, таким образом, раз и навсегда отлично от подлинного и абсолютного творения.

Совершенно отлично от этой концепции соотношение единства и множества, Бога и мира, отличны и те концепции, которые имеют своим началом идею скорее *эманации*, чем творения. Здесь это отношение в некотором смысле скорее приближается к рационально пони-

* Из ничего (лат.).

маемому ответу, ибо «эманация» находится не под знаком свободы, но под знаком необходимости. Тут нет выражения свободного решения воли. Бытие просто подчиняется своей собственной природе, когда выходит за рамки себя самого и позволяет появиться чему-то, отличному от себя. Это скорее не свободная сила, выражающая саму себя, но неизбежное «необходимое», заложенное в самой ее сути. Таким образом, здесь есть ряд строго предопределенных этапов, основанных на интеллектуально понимаемом принципе: существует лестница бытий, нисходящая от Единого ко Множеству, в которой ни один этап не может быть устранен. Обоснование и объяснение этой лестницы и есть сердцевиной неоплатонических спекуляций. Эта спекуляция, лучше всего выраженная в сочинениях Псевдо-Дионисия, в его трудах о небесной и о церковной иерархии, наложила свою печать на все средневековое мышление, а также и на мысль Ренессанса¹⁶. Работа Пико делла Мирандола и все его интеллектуальное развитие полностью пропитано идеями и предположениями дионисиевых сочинений. Картина небесных хорov, окружающих высочайшее Божественное Существо, устройство мира в соответствии с различными небесными сферами и передача воздействий сверху на «подлунную» земную сферу: все это формирует основные очертания его метафизики, богословия и космологии.

Но к этому неоплатоническому влиянию присоединяется и другое, важное для Пико с самого начала его интеллектуального развития. В свой первый академический год в Падуе, в 1480—1482 гг., в первую очередь под влиянием своего учителя Элия дель Медиги, Пико попадает под очарование аверроистского учения. Ему он остался верен и в последующие годы. В отличие от Фичино, он не устал проявлять свое почтение к этому учению и восхищение им, даже если принимал не все выводы из него¹⁷. Если мы встанем на точку зрения этого учения, то проблема единства и множества, Бога и мира, сразу же принимает совершенно иной вид. Уже оказывается ненужным позитивно решать эту проблему в основных категориях мысли, объясняя ее либо через творение, либо через эманацию. Сам этот *вопрос* обращается в ничто, в чисто диалектическую псевдо-проблему. С позиции аверроистских принципов тут, собственно говоря, и не о чем спрашивать — здесь нет ничего, что могло бы создать проблему для философского разума. Проблема может возникнуть и продолжать существовать лишь в том случае, если разум отказывается от своего основного права — права независимого критического исследования — и подчиняется догме. Внутри пределов, возведенных средневековой картиной мира, аверроизм является попыткой рационального объяснения природы. Он стремится дать это объяснение, не подводя под него никаких догматических богословских оснований. Он всматривается лишь в строгий детерминизм всего происходящего, который в свою очередь следует из общего детерминизма материи и движения. Что мы можем знать точно и с очевидностью, так это связь вещей (которая сама детерминирована) и то, как они взаимно обуславливают друг друга. Но тут не может быть и речи о «причине» природы в трансцендентном смыс-

ле: природа как таковая, совокупность материи и движения, не имеет начала во времени. Богословской категории творения и метафизической категории эманации здесь противостоит учение о вечности мира, так, как оно было установлено Аристотелем. Творение «ex nihilo» становится пустым словом: то, что мы называем Становлением, не более, чем постоянное изменение форм и появление новых форм внутри материи, которая не имеет начала и не сотворена. Бог больше не Творец: Он только перводвигатель. Ряды генераций бесконечны *a parte ante* (предшествующий) и *a parte post* (последующий). Все, что возможно, когда-нибудь должно актуализироваться. В среде вечности нет различия между тем, что может быть, и тем, что есть¹⁸.

Известно, насколько сильным было влияние аверроизма на схоластическую мысль, а также и то, что постепенно он покорил весь научный мир. В 1270 г. епископ Парижский Этьенн Тампье заставил преподавателей теологического факультета осудить тринадцать аверроистских тезисов¹⁹. Но даже все запрещения, следовавшие одно за другим, были неспособны остановить распространение аверроизма в университетах. Гуманистические атаки, подобные яростным нападениям Петрарки²⁰, также отскакивали от железных доспехов Аверроэса, не причиняя ему заметного урона. Аверроизм окончился, как это было выражено Падуанской школой, появлением чистой и простой «науки». Причина этого лежит не столько в эмпирическом содержании его знания, сколько в его концептуальной форме и том фундаментальном теоретическом убеждении, за которое он выступал. Ведь только в рамках аверроизма могло в условиях средневековой культуры существовать нечто, похожее на «автономную» физику, некая интерпретация природных явлений, независимая от теологических предпосылок. Именно это, даже в рамках христианской культуры, и дало смысл аверроизму. Это и сохранило его исключительное положение, несмотря на всю жесткую критику, направленную против него таким истинным защитником христианской веры, каким был Фома Аквинат. На своей собственной территории аверроизм был непобедим, пока именно он представлял единственную возможность и единственную гарантию для научной физики. Так по мнению Иоанна Яндунского Аверроэс был знаменит как *лучший и славнейший физик* («*perfectus et gloriosissimus physicus*» и *друг и неустрашимый защитник истины* («*veritatis amicus et defensor intrepidus*»). В книге, которую Микеле Савонарола написал в похвалу философии Падуанской школы, он говорит о нем как о мыслителе, который за остроту своего разума должен называться воистину божественным²¹.

Если мы подойдем к трудам Пико в свете именно этих общих рассуждений, то мы сразу будем поражены странной и характерной для него чертой. Все те особенности, которые мы только что отметили, вошли в учение Пико и наложили на него свой отпечаток. Он не отвергал и не подвергал атаке ни одну из них, напротив, в различных изложениях своих основных позиций он сумел найти применение фактически всем им. В его произведении *Heptaplus* тема творения

превалирует: оно рассматривается как аллегорическая интерпретация библейской истории о творении. Там, где Пико следует за неоплатонической традицией и использует ее язык, категория эманации появляется во всем своем систематическом значении и оказывается в центре его мысли. При этом он всегда обращался к поддержке арабской философии и считал ее незаменимой для теоретической структуры знания. Действительно ли Пико в такой малой степени обладал умением систематического различения, что он попросту проглядел разницу и даже полную несовместимость этих фундаментальных положений и хотел обращаться одновременно ко всем ним? Или же в его характере были так сильны «умиротворяющие» черты, что он всегда стремился сгладить остроту противоречий и соглашался на любое решение, которое являло ему видимость гармонии? Будь это верным, то синтез, который он искал, действительно мог бы иметь определенный исторический и личный интерес. Однако в таком случае он был бы лишен всякой общей и систематической ценности.

Но подобный суд в отношении достижений Пико был бы несправедлив. Если мы более бережно исследуем его работы, то признаем, что он был в состоянии использовать одновременно идею творения, идею эманации и идеи арабского рационализма и натурализма лишь потому, что он не брал их в их прежнем значении, но относил их к определенному идеальному центру, и таким образом трансформировал и обогащал их содержание. Ни одна из этих идей не выступает у Пико в качестве полного и единственного, исключительного решения проблемы Бога и мира. Для него они имеют скорее частные значения в том новом решении, которого он искал. Это решение не покажется нам новым, пока мы будем рассматривать его исключительно со стороны его содержания: он, действительно, не собирается противопоставить себя традиции или порвать с нею в принципе. Значимость понятия авторитета все еще сохраняется для Пико во всем своем объеме. Он ищет у великих учителей схоластики поддержки чуть ли не каждой своей идеи. Но при этом он не хочет безоговорочно подписываться под решениями ни одной из отдельных философских школ. Даже против церкви Пико доблестно защищает принцип *свободы веры* (*libertas credendi*). Он убежден в том, что никого нельзя и не должно заставлять верить. Свободное отношение к церкви и догме было возможно для Пико только потому, что он не выступал за какую-либо враждующую с ними *доктрину*, но в противоположность обеим настаивал на ценности своего собственного *принципа знания*. Сам он лишь с трудом мог бы четко и ясно сформулировать этот принцип. Однако имплицитно он применял его во всех своих трудах, к какой бы области они не относились.

Отличительная категория, под которую он подводил свое учение о Боге, о мире и человеке, свою теологию и физику, есть категория *символической мысли*. Как только мы выявим этот центральный момент его мышления, так все разрозненные части доктрины сразу соберутся в единое целое. Фундаментальная метафизическая проблема единства и множества теперь получает совершенно иное значение. Больше не

является центральной проблемой объяснение того, каким же образом единство содержит в себе множество в смысле субстанциальном, или благодаря какому каузальному процессу единство произвело из себя множество, или же перешло в него через ряд промежуточных этапов. Все эти формулировки теперь появляются как чисто подготовительные, более или менее неадекватные выражения сути проблемы. Пико больше не стремится показать Множество как *производное* от Единого, или же вывести его как таковое из его причин с помощью рациональных понятий. Он рассматривает Множество скорее как *выражение, образы, символы* Единого. Он стремится показать то, что только таким символическим и опосредствующим образом абсолютно Единое и абсолютно необусловленное Бытие может явить себя человеческому знанию. Метафизика, равным образом как и диалектика и физика не могут претендовать ни на какую иную или высшую истину. Они лишь различные символы и различные интерпретации того же самого смысла, который есть основание всех них, но который не в силах быть воспринят нами как таковой, без всякого символического посредства.

Очевидно, что данная фундаментальная позиция не абсолютно «нова», но занимает свое место в великой интеллектуальной традиции, к которой она и принадлежит. Именно здесь становится ясно, какое влияние оказал на Пико и на все развитие его философского развития *мистицизм*. Что отличает мистицизм Пико от многих других форм мистицизма, так это то обстоятельство, что он стремится быть и в самом деле остается в первую очередь теоретическим *мыслителем*. Да, он был человеком глубокого мистического опыта и переживаний, и в течении всей его жизни, особенно во время контактов с Савонаролой, этот опыт приобретал все большую и большую власть над его разумом. Однако он никогда не стремился предавать спекулятивное мышление. Он никогда не верил в то, что подобная жертва ведет к подлинному познанию Бога. Подлинная *любовь к Богу (amor Dei)* для Пико есть *интеллектуальная любовь к Богу (amor Dei intellectualis)*, ибо лишь интеллекту открывается подлинный Универсум (Universal), который является необходимой чертой и подлинным знаком Божественного. Так Пико завершил уравнивание Бога и *действующего интеллекта («intellectus agens»)*: *действующий интеллект есть не что иное, как Бог («intellectus agens nihil aliud est quam Deus»)*²². Мистическое *видение* — *интеллектуальное видение (visio intellectualis)* — не совпадает для него, таким образом, с простым мистическим *чувствованием*, но имеет независимое теоретическое мистическое значение и содержание. Так Пико никоим образом не отвергает власть чистой мысли. Наоборот, он стремится возвысить ее и довести до той точки, где она будет усилена и дополнена другим, чисто интуитивным видом знания. Но вместе с этим он утверждает и то, что наше мышление и наше понимание, в той мере, в какой они направлены к Божественному, никогда не станут выражением адекватным, но являются лишь образом и метафорой.

Если говорить об основном принципе и основном методе мысли Пико, то его следует искать именно в этом положении. Это цепь, ко-

торая соединяет воедино все его тезисы. Она же ведет к определяющим радикальным последствиям: в условиях этой символической формы знания установленное догматическое содержание церковного учения становится в известной мере текучим. Все значимое и сакраментальное как бы растворяется и становится намеком, образом чего-то чисто духовного. Так ни слово, ни изображение, ни обряд или вообще какое-либо внешнее действие не может исчерпать глубочайшего значения религии: *Евангелие заключено не в словах писаний, но в чувстве, не на поверхности, но внутри, не на листах проповедей, но в корне разума* («*non in verbis scripturarum esse Evangelium, sed in sensu*, — говорит он вместе с Иеремией, — *non in superficie, sed in medulla, non in sermonum foliis, sed in radice rationis*»)²³. Основываясь на этом положении, Пико приходит к своим самым смелым предположениям, как, например, его предположение о том, что сошествие Христа во ад не должно пониматься в реальном физическом смысле. Именно здесь заключено его огромное значение для современной истории религии. Как раз на том пути, где Пико искал чистой «спиритуализации» доктрин веры, где он различал «сакраментальное» от «символического», он и смог сделать заметный вклад в трансформацию и развитие доктрины. Особенно важно то влияние, которое он в этих вопросах оказал на Цвингли²⁴.

Однако здесь мы не будем дальше развивать это религиозное значение и влияние мысли Пико. Мы возвратимся к ее чисто философскому содержанию и положению в общей истории философии. И тут мы найдем дальнейшие важные свидетельства той главной роли, которую в структуре мысли Пико играет символическое знание. Из этого мы можем установить близкую интеллектуальную связь между Пико и Николаем Кузанским. В моей книге *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (1927)* я старался показать, что система Николая Кузанского является одним из основных фокусов всего движения Ренессанса, и его влияние сказывается во всех направлениях. Я пытался детально показать влияние Николая Кузанского на основные идеи Платоновской Академии во Флоренции. Время от времени это подвергалось критике на том основании, что систематическое значение мысли Кузанца действительно выходит из ряда вон, но я все же переоценил размах его исторического влияния и слишком неосмотрительно поставил его в основании картины всего Возрождения. Даже Гарэн, который в своем новом исследовании в основном соглашается с моей концепцией в отношении позиции Пико, имеет возражения относительно слишком смелого сопоставления этой позиции с системой Кузанца (Op. cit. P. 236.). Однако он сам цитирует важное место, которое я проглядел. Он цитирует из книги *Дореза и Тюана* о пребывании Пико в Париже, что Пико собирался совершить путешествие в Германию с тем, чтобы посетить библиотеку Кузанца: *он стремился отправиться в Германию, чтобы видеть и изучать библиотеку кардинала из Кузы, и сравнивать книги* («*cupiebat proficisci in Germaniam maxime*

* «Индивид и космос в философии Ренессанса» (нем.).

studio visendi biblioteca olim Cardinalis de Cusa, et librorum comparandorum causa»)²⁵. Кроме того, собственный анализ Гарэна, для которого характерна систематичность исследования и историческая полнота, представляет новые и убеждающие доказательства относительно связей между Пико и Кузанцем. В качестве основных идей здесь появляются те принципы, на которых Пико строил всю свою работу: *ученое незнание* («*docta ignorantia*»), *совпадение противоположностей* («*coincidentia oppositorum*») и символическое знание Бога. Несомненно, что общие истоки этих идей могут быть указаны в неоплатонической традиции. Но то, что не может быть объяснено или выведено из этой традиции, так это те характерные *связи*, которыми они обладали в сознании как Кузанца, так и Пико, а также и способ их взаимной поддержки и выполнения друг друга. Таким образом, я думаю, что мы в любом случае вынуждены констатировать связь между обоими мыслителями²⁶.

В связи с обсуждаемой здесь проблемой эта связь менее значима и важна, чем *различие* между Пико и Кузанцем, очевидное именно в силу этой связи. Если оба начинают с общих предпосылок и общих интересов, то развивают они эти предпосылки по-разному и в различных направлениях. В этом развитии, в том новом *приложении*, которое Пико дает принципам «символического мышления» и «*coincidentia oppositorum*», как раз и раскрывается сила и независимость его философии. Николай Кузанский традиционным идеям «отрицательного богословия» дает тот поворот, что Бог в своем единстве и истинности недоступен для человеческого познания, а может быть познан только лишь в «воспринятой инакости» (*in alteritate conjecturali*)²⁷. Но в этой инакости существуют различные *уровни* относительной доступности и постигаемости. Подлинный символ не должно смешивать с простым образом. Чувственное должно быть строго отделено от интеллектуального именно в символической сфере. Настоящая точность в области интеллектуальной проницательности принадлежит лишь *одному* классу символов — символам математическим. Если существует хоть одна область человеческого знания, которая дает нам возможность взглянуть, пусть и с помощью аналогии, на Сущность Божества, так это математическое знание²⁸. Это характеризует особенный, во многом уникальный путь, по которому следовал Кузанец в своем философском развитии. От мистического видения Бога, что остается его подлинной целью, и которого он искал с той же горячностью, как и великие средневековые мистики, он вдруг переходит в сферу математики, в преддверие современных математических проблем, проблем анализа и бесконечного. С этой позиции у него открывается новое видение и взгляд: через посредство математики он видит и природу в новом свете. Точность («*praecisio*»), обнаруженная им в математическом знании, открывает перед ним возможность к пониманию иной, новой формы *эмпирического знания*, природы физического эксперимента, куда он погружается в своей книге *De staticis experimentis**

* «Об опытах с весами» (лат.).

Кузанец остается строгим априористом: он убежден в том, что человеческий ум имеет силу построить замкнутую систему знания из своих собственных фундаментальных идей, из своих идей величия и меры, времени и числа. Однако в то же время он требует, чтобы интеллект не оставался внутри этой системы. Он должен обращаться к другой и даже противоположной силе — силе чувственного восприятия, потому что только через чувства он может достигнуть собственной реальности, собственного исполнения и полноты. Возводящий к Богу путь таким образом включает в себя нисходящий путь, который погружается в интуицию мира в его множественности. *Ум в нашей душе для того нисходит в чувственное, чтобы чувственным образом взойти в себя самого... Ум в своей интеллектуальной сфере находится в силе, в низших сферах — более в действии. Поэтому в мире чувственном он в действии («Intellectus... in nostra anima eapropter in sensum descendit, ut sensibile ascendat in ipsum... Intellectus qui secundum regionem intellectualem in potentia est, secundum inferiores regiones plus est in actu. Unde in sensibili mundo in actu est»)*²⁹. В ретроспективном обзоре развития своей философии, который сам Кузанец сделал в конце жизни, он так характеризует это направление своей мысли. Поскольку в течение многих лет я верил, говорит он в одном из своих последних произведений — *De apice theoriae** — что Божественное Существо нужно искать за пределами всей силы знания и до всей множественности и всех противоречий и что его надежнее искать во мраке, то теперь мне кажется, что истина ближе и более доступна для нас в той мере, в которой она понятна. Ибо велика мощь истины, и она говорит нам как на широких путях, так и на тропинках, как я показывал это в моей книге *De idiota*^{30**}.

С этой точки зрения мы можем сразу прояснить то внутреннее методологическое противоречие, существовавшее между позициями Пико делла Мирандолы и Кузанца, хотя оба начали с идеи и проблемы «символического знания». Пико делла Мирандола — не математик и не эмпирический мыслитель. Он весьма всесторонний человек, и слишком ревностно искал подлинную философскую универсальность, чтобы исключить проблемы математического и естественного знания. Однако он никогда не перешел грани схоластической и неоплатонической традиции. Всегда, когда заходит речь о математике, он старается применить ее к своей спекулятивной интерпретации Бытия, считая, что к самым глубоким тайнам Бытия можно обращаться на языке фигур и цифр. Но он никогда не переходит за пределы неопифагорейской мистики числа. Никогда не искал он математики ради нее самой и не сподобил ее «автономной» самооценности. Для него она не обладает ни независимым теоретическим содержанием, ни какой-либо особой ценностью³¹. На этом основании он заключает, что она вредна для настоящего, реального познания Бога: *Нет ничего более вредного для богослова, нежели частые упражнения в математике Евк-*

* «О вершине созерцания» (лат.).

** «О простоте» (лат.).

лида («*Nihil magis nocivum theologo quam frequens et assidua in mathematicis Euclidis exercitatio*»)³².

Поскольку речь идет об эмпирическом знании о природе, то Пико без сомнения занимает определенное место в его истории, а его имя должно быть названо среди предшественников и зачинателей. Своей решительной атакой на астрологию он приготовил путь для современного образа астрономического мышления. Но это достижение Пико исходит, как мы увидим, из иного источника, нежели эмпирическое наблюдение за природой. Оно основано на чисто спекулятивном принципе: на его концепции человека и человеческой свободы. Для основополагающих предпосылок Пико нет, таким образом, пути, который мог бы сразу вести к научной математике или точному знанию о природе. Из идей Кузанца исходит то влияние, которое приведет к идее опыта и истины Леонардо да Винчи и Галилея³³. Та форма математики, которая признается и поощряется Пико, — это *магическая* математика, которая будет продолжена Рейхлином в его *De arte cabalistica* и *De verbo mirifico**.

Пико никогда не совершил того решительного шага, благодаря которому Кузанец ввел новую «ориентацию» в познание о Боге. Он не ищет Бога в ярком свете эмпирического мира и чувственного знания. Он убежден, что Бог должен быть постигнут в неведомой глубине человеческой души. Высшим знанием, на которое способен человек, является *тайное знание* («*scientia abdita*»). Человеческая душа, объясняет Пико в одном из своих тезисов, имеет в своем расположении две основных формы постижения. «Природный» путь познания обращается к явлениям внешнего мира и стремится представить их в образах через ощущения и «фантазмы». Далее эти фантазмы сравниваются дискурсивным интеллектом и сводятся к определенным классам. Но наше познание Бога и собственной души коренным образом отличается от такого природного пути. Здесь господствует сверхприродное познание, которое одно способно приоткрыть сверхчувственную природу и неведомую глубину души. «Я думаю, что об этом надо рассуждать сокровенно, то есть без фантазий и помощи чувств, сокровенно, прямо и постоянно» («*Intelligo de illo intelligere abdito, quod est sine phantasmate, vel adminiculo sensus aut phantasiae et non adhuc de quocumque tali, sed intelligere abdito, directo, et permanente*»)³⁴. Пико еще не решается подойти к эмпирическому знанию с таким же доверием и отсутствием предубеждений, как Николай Кузанский. Он боится того, что при взгляде на внешний мир сила подлинного «духовного» знания может быть ослаблена. Но если это и закрывает перед ним дверь к естественной науке в современном смысле слова, то даже эта потеря не без положительного зерна. Из-за этого он со всей огромной энергией и напряженностью обращается исключительно к миру человеческой души и человеческого разума. Здесь и находится его особое достижение, которое выводит его за пределы мистических и неоплатонических источников: он становится вестником нового идеала человеческой свободы.

* «О каббалистическом искусстве»; «Об изумительном слове» (лат.).

Часть II

Глава вторая.

Идея микрокосма и «Достоинство Человека»

Не было случайности в том, что Пико намеревался предварить защиту своих девятисот тезисов большой речью, которой он дал название *О достоинстве человека* («*De hominis dignitate*»). Это должно было стать не просто риторическим показом, имеющим целью представить ученое рассуждение и снабдить его замечательным, хотя и внешним, предисловием. Эта тема является скорее квинтэссенцией всех основных идей Пико и указывает на ту точку, где сходятся все его многообразные усилия. Если мы поместим себя в тот же самый интеллектуальный фокус, то мысль Пико начнет представляться нам как самодостаточное целое. И вместе с тем, именно с этой удобной точки становятся понятными его подлинные и особые достижения.

Несомненно, что даже основная проблема речи Пико не выпадает полностью из рамок традиции. Историческая критика источников, подобная критике Конрада Бурдаха, повсюду в речи Пико без труда укажет отдельные мотивы, взятые из герметической литературы³⁵. С другой стороны, Пико сам ясно и отчетливо указал на те моменты, где он расходился с общепринятыми и традиционными точками зрения. Представление об образе человека как «микрокосме» очень древнее. Впервые оно возникло не в философской мысли. Оно присуще уже мифологическому мышлению и может быть найдено, в самых различных вариантах, в мифах всех времен и культур³⁶. Но Пико не удовлетворяется интерпретацией, данной этому образу философскими школами: *Школы говорят, что человек есть малый мир, в котором смешано тело из элементов и небесный дух, душа растений и бессмысленное чувство, разум, ангельский ум и подобие Божие* («*Tritum in scholis verbum est, esse hominum minorem mundum, in quo mixtum ex elementis corpus et coelestis spiritus et plantarum anima vegetalis et brutorum sensus et ratio et angelica mens et Dei similitudo conspicitur*»)³⁷. Если мы отнесемся к такой доктрине буквально, то это не столько обнаружит особенную природу и достоинство человека, сколько разрушит и то, и другое. Тогда человек не имел бы в своей природе ничего, что принадлежало бы ему как таковому. Он был бы не чем иным, как производной, «*mixtum compositum*», мира.

Пико вовсе не стремится сделать из человека как такового просто агрегат всех космических элементов. Главная задача для него — это не доказать сущностное *подобие* человека с миром, но именно в рамках этого подобия и без всяких предубеждений показать *различие* — то различие, которое обеспечивает человеку его особое и, в некотором смысле, привилегированное положение перед лицом не только материального, но и духовного мира. Таково привилегированное положение чело-

века: в отличие от всех других творений, своим моральным обликом он обязан самому себе. Он есть то, что сам *делает* из себя — из себя он выводит тот образец, которому будет следовать. Строки, в которых Пико сформулировал эту фундаментальную идею, хорошо известны и знамениты. Но здесь мы должны вновь повторить их, так как они ведут к самому ядру его философии и создают основу любой ее интерпретации. «Мы не дали тебе ни определенного жилища, ни какой-либо формы по твоему подобию, ни даров, определенных именно для тебя одного, — говорит Творец Адаму, — с тем, чтобы ты мог обладать тем жилищем, тем подобием, теми дарами, которые избереешь сам. ... Ты, не будучи стеснен никакими узкими рамками, сам определишь для себя свою природу, исходя из своей собственной свободной воли, во власть которой Я поместил тебя. ... Не соделали Мы тебя исключительно земным или небесным, смертным или бессмертным для того, чтобы ты, будучи собственным своим свободным творцом и создателем, придал себе ту форму, которую сочтешь наилучшей»³⁸.

Та идея, что человек есть свой собственный «делатель» и созидатель, прибавляет новый элемент к основной религиозной идее «богоподобия». Теперь уже не просто Бог раз и навсегда положил на человека Свою печать и сотворил его по Своему подобию. Образ и подобие Божии — это не дар, врученный человеку, чтобы он начинал с него, но подвиг, который еще надо совершить: он должен быть *осушествлен* самим человеком. Способность это выполнить, коренящаяся в его природе, есть высочайший дар, данный ему по Божественной благодати. Так мы начинаем видеть, как мало чистая идея творения, или же чистая идея эманации согласовываются с центральными положениями мысли Пико и насколько они обе неадекватны для их выражения. Ведь и при творении, и при эманации человек возникает как нечто произведенное свободной волей Существа, находящегося вне его и над ним, или же как звено в необходимом процессе развития. Здесь, напротив, оба вида зависимости должны быть исключены. Человек не обладает, как наследством, своим подлинным и глубочайшим бытием, но это бытие связано с его собственными действиями.

Здесь вновь выявляется характерное противоречие между направлениями, очерченными для современной философии, с одной стороны, Кузанцем и, с другой стороны, Пико. Кузанец исходит из анализа математических форм знания, в которых он видит единственную модель для любого типа несомненности: *в нашем знании мы не имеем ничего точного, кроме нашей математики* («*nihil certi habemus in nostra scientia, nisi nostra Mathematica*»). Непосредственно из этого он выводит идею всеобщей математической структуры и детерминированности реальности. Реальности, чье духовное ядро и происхождение открывается в ее бытии как субъект всеобщих природных законов, законов числа и величины. Пико ищет иного содержания знания и иного пути познания. Он использует свое *сокровенное понимание* («*abditā intelligentia*»), он погружается в Природу и особую неизведанность, темноту души. Но из этой темноты вдруг вырывается к нему новый свет, превосходящий

все остальное: свет человеческой свободы, стоящий выше всякой необходимости природы и превосходящий ее. Это великая тема, к которой он обращается вновь и вновь, особенно в своем сочинении против астрологии³⁹. Если мы будем смотреть на речь Пико (обычно именно так и делается) в первую очередь как на значимый документ истории цивилизации, то мы без труда придем к мнению, что она касается старой проблемы метафизики – проблемы свободы воли – и отстаивает эту свободу с помощью уже известных аргументов. Соответственно и значимость речи основывается не на ее содержании, но на форме. Но даже эта форма не может рассматриваться как нечто просто внешнее: она есть выражение определенного отношения и определенной личности. На протяжении всей речи мы видим возвышенное восхищение и юношеский запал, с которыми Пико ставит и решает свою задачу. Лишь век, полностью пропитанный и вдохновленный новым идеалом человека, мог родить такие строки. Именно в этом смысле Яков Буркхардт называл речь «*De hominis dignitate*» одним из благороднейших посланий Возрождения⁴⁰.

Однако едва ли мы можем остановиться на таком понятии и таком суждении. Самый глубокий смысл и ценность речи Пико останутся нераскрытыми, пока мы не поместим ее в контекст его работы как целого и не сравним с нею в деталях. К нашему изумлению, мы увидим, что целое этой работы и ее внутренняя структура обусловлены той же самой основной идеей, которую Пико сделал центральной в своей речи. Метафизика, психология и богословие Пико, его этика и философия природы – все они окажутся продолжающимся и содержательным развитием этой основной темы. Чтобы осознать это ясно, нам необходим терпеливый и подробный анализ, который последует за темой речи Пико во всех ее конкретных вариациях.

Прежде всего необходимо спросить, какова же связь между принципами «*docta ignorantia*» и «*coincidentia oppositorum*», которые главенствуют в структуре всей спекулятивной философии Пико, его этики и идеи человеческой свободы. Оба принципа, доминировавшие в богословии в течение веков, вдруг приняли новый оборот в XV веке. Их общее значение сохранилось, но к их содержанию прибавились новые проблемы и интересы. То, что раньше являлось отрицательным принципом богословия, теперь становится позитивным принципом естественной философии, космологии и эпистемологии. Николай Кузанский переходит от своей концепции «*docta ignorantia*» к острой критике аристотелевой логики и физики. Аристотелева логика остается непревзойденной в выработке противоречий, в создании категорий, по которым распределяются уровни бытия. Однако она не в состоянии преодолеть противопоставленность различных классов бытия, она не указывает на их подлинные точки соприкосновения. Так она уловляется в эмпирическом и конечном. Она не способна подняться к истинно спекулятивному объяснению вселенной. В физическом мире Аристотеля господствует противопоставление между «прямым» и «кривым». Движение по прямой и движение по кругу для него сущностно

и радикально различны. Но переход от бесконечно великого к бесконечно малому показывает, что речь идет не об абсолютном, но относительном различии. Круг с бесконечным радиусом совпадает с прямой линией, бесконечно малая дуга неотличима от своей хорды. Таким же образом пространственные различия «верха» и «низа» становятся относительными для Кузанца. Не существует абсолютных верха и низа, нет «низших» или «высших» сфер. Ни одно место во вселенной не отличается по своей природе от другого — все могут с равным основанием считать себя центром мира.

Все эти космологические последствия чужды для мысли Пико. Он не пытается разрушить рамки схоластической физики. Но он совершил другую революцию, не менее значительную и решающую, благодаря которой вся картина мира и природы, выработанная Ренессансом, впервые находит свое внутреннее завершение. Те принципы, которые Кузанец применял к природе, Пико применяет к специфически человеческому миру — миру истории. Главная идея здесь перенесена, в некотором смысле, из сферы пространства в сферу времени. Как в пространстве ни одно место не имеет преимущественной ценности перед другим и каждое с тем же правом, или с его отсутствием, может считаться центром мира, так же различные моменты во времени эквивалентны друг другу. Судить о том, что есть природа человека, и в чем состоит его особое достоинство можно будет, только если мы откажемся от фиксированных временных различий — сейчас, раньше и позже — и осознаем прошлое, настоящее и будущее в едином видении. В таком «общем видении» впервые открывается полное значение человеческой свободы. Эта свобода означает для Пико, как мы видели раньше, то, что человек с самого начала не заключен в рамки детерминированного бытия. Этот факт поднимает его даже выше существ, стоящих выше его самого в иерархическом ряду. Ангелами и небесными интеллигенциями их природа и их совершенство были восприняты в самом начале творения: человек обладает совершенством лишь если он достигает его сам независимо на основании своей свободной воли.

Этот вызов стоит не только перед отдельными индивидами, но и перед историческими эпохами. От одной эпохи к другой переходит определенное интеллектуальное наследство: непрерывная цепь традиции, связывающая настоящее с прошедшим. Было бы гибельно и самонадеянно, считает Пико, стремиться порвать эту «*aurea catena*» (золотую цепь), связывающую воедино все времена, всю интеллектуальную и нравственную жизнь. Но с другой стороны, каждый момент истории может и должен пониматься как новое начинание и многообещающий старт. Без этого основополагающий принцип человеческой свободы будет нарушен. Подобно тому как человеку, в отличие от всех других духовных существ, Бог не доверил уже готового дара, но ожидает и требует, чтобы он достиг его самостоятельно, так и история не в состоянии предоставить ему уже готовых благ. Эти блага должны благоговейно храниться и передаваться от поколения к поколению как непрерываемое преемство. Но каждый отдельный момент истории

имеет право и обязанность независимо приобрести их — понять и приумножить их, идя своим собственным путем. Пико ясно заявляет, что человеку не дано иной формы познания истины. Он почти упреждает высказывание Лессинга, что не обладание истиной, но поиск ее является призванием и жребием человека.

В этой основополагающей концепции проявляется глубокое влияние платоновой идеи *Эроса*, которая формирует отличительный взгляд на мир, характерный для всего флорентийского круга. Тот, кто служит Эросу и рассматривает его как подлинно животворную силу философии, не получит владение, но будет стремиться удостоиться его. Он хочет не столько знать, сколько вопрошать. *Пока мы пребываем в теле, мы более способны любить Бога, нежели знать или говорить. И все же мы предпочитаем всегда искать в познании и никогда не найти то, что ищем, нежели любя обладать тем, что без любви обретается без всякой пользы* (*«Amare Deum dum sumus in corpore plus possumus quam vel eloqui vel cognoscere. Amando plus nobis proficimus, minus laboramus, illi magis obsequimur. Malumus tamen semper quaerendo per cognitionem nunquam invenire quod quaerimus, quam amando possidere in quod non amando frustra etiam inveniretur»*)⁴¹. Эта форма любви, заключающаяся в поиске, а не в обладании, дает человеку, согласно Пико, то достоинство, обладая которым он не испытывает необходимости подчиняться какому-либо иному существу: ведь ничего не может быть выше духовной силы, выраженной в свободе воли. Только это должно формировать цель человека и его «священное стремление» — его *«sacra ambitio»*. Если он позволит этому господствовать над собою в высшем смысле, то не будет ничего недоступного для него: *«erimus illis, — говорит Пико о небесных духовных силах в речи «De hominis dignitate» — cum voluerimus, nihilo inferiores»* (мы будем, если пожелаем, не ниже, чем они)⁴².

Из этого фундаментального исходного положения следует сразу ряд очень важных следствий, связанных как с местом Пико в интеллектуальной истории, так и с его миссией в сфере всей философии Ренессанса в целом. Основываясь на этом, мы сразу поймем значение всех тех сражений, которые постоянно вел Пико, хотя для него на первом месте всегда оставался мир, и его главной целью оставалась *«pax philosophica»*. Поймем мы и его конфликт с церковной системой, в который он был вынужден вовлечен с самого начала своего учительства — с момента провозглашения своих девятисот тезисов. Пико не только глубоко проникнут внутренним благочестием, совершенно чужды ему всякое сопротивление церковным властям, всякий дух мятежа. Кто более искренне, чем он, восхищался традицией отцов церкви и держался ее крепче, чем он?⁴³ Но здесь он стремится сохранить и при любых обстоятельствах защищать не сложившийся корпус основных догм — его привлекает свободное движение диалектической мысли. Он требует для себя и для любого мыслителя права свободного исследования. Этого принципа он держался в своей Апологии девятисот тезисов и на этом строил свою защиту. Учение отцов церкви должно быть воспринято с подобающим почтением: *«тем не менее их высказы-*

вания не имеют столь непоколебимого авторитета и несомненности, что непозволительно им противоречить и сомневаться в них» (*«non tamen sunt eorum dicta firmæ authoritatis et immobilitatis, ut eis contradicere non liceat et circa ea dubitare»*)⁴. Таким образом, даже здесь, даже в области религиозной догмы, не существует подлинной непогрешимости или «неподвижности». Вера также, как и знание, имеет свою историю, и лишь в целостности ее истории может выясниться ее внутренняя правда.

То же самое проявившееся здесь чувство независимости отличает отношение Пико к гуманизму. Сам он находится как раз в центре великого гуманистического движения, а в своем восхищении древними, в особенности Платоном и Аристотелем, вряд ли может быть превзойден кем-либо из других мыслителей Возрождения. Однако и здесь он отвергает всякую догматизацию гуманистических идеалов и притязаний. Он так же не желает подчиниться догме классической античности, как и всякой другой. В этом отношении его знаменитое письмо к Эрмолао Барбаро является подлинным объявлением войны узкому «сектантскому духу» гуманизма. Пико настаивает на том, что никакая отдельная эпоха, независимо от того, насколько она восхитительна и заслуживает уважения, не может претендовать на то, чтобы представлять все человечество. Целое может быть обретоено только в тотальности его интеллектуальной истории. Тот, кто забывает это и отказывается любой эпохе в ее субстанциальном праве, тот, кто делает единственным критерием очарование стиля и речи — тот должен считаться не философом, но филологом. Полагание слова превыше содержания противоречит истине. *Есть изящная вещь, скажем так, — возделенное красноречие, однако, неподобающее и не украшающее философа* (*«Est elegans res (fatemur hoc) facundia plena illecebrae et voluptatis, sed in philosopho nec decora nec grata»*). Именно в понятиях философии, то есть в понятиях поиска истины в ее универсальном смысле, а не в понятиях филологии, Пико ищет определения сущностной и подлинной «humanitas». Философия, а не наука речи или грамматики, является для него сердцем наук. *Мы вполне можем, хоть и с неудобством, жить без языка, но без сердца не можем никоим образом. Не гуманист тот, кто несведущ в изяществе литературы, не человек тот, кто чужд философии* (*«Vivere sine lingua possumus forte, non commode, sed sine corde nullo modo possumus. Non est humanus qui sit insolens politioris literaturae. Non est homo, qui sit expers philisophiae»*)⁵.

Но даже та непосредственная и конкретная задача, которую Пико должен был выполнить в истории мысли, несет печать его личности и его позиции. Если мы обратимся к спорам между платоновской и аристотелевой философией, как они велись в первой половине XV века, то мы будем поражены тем фактом, что реальная проблема так и не была осознана, что действительное систематическое и методологическое различие между двумя мыслителями не было замечено, не говоря уже о разработке деталей. Конфликт принимает форму простой полемики между двумя соперничающими школами и ведется в очень рез-

кой манере. Не избегают даже личных намеков и оскорблений. Виссарион назвал свою работу «*Adversus Calumniatorem Platonis*» («Против клеветника на Платона»). Это название нельзя считать неоправданным, учитывая то, каким образом велась полемика оппонентами Платона. В *Comparatio Platonis et Aristotelis* (Сравнение Платона и Аристотеля) Георгий Трапезундский осыпает Платона самыми глупыми упреками: и его личность, и его идеи⁴⁶.

Иной дух и тон господствовал во Флорентийской школе. Здесь впервые начинается подлинное филологическое и интеллектуальное исследование проблемы Платона и Аристотеля. Фичино, с его мягким и примиряющим духом, стремился раздвинуть пределы религиозной и философской истины насколько это возможно. В среду своих «святых» и мудрецов он принимает не только Христа и Платона, но также Моисея, Гермеса Трисмегиста, Орфея и Пифагора⁴⁷. Но в своих суждениях даже он не свободен от «партийного» духа. Платон предстает для него как настоящий и, по существу, единственный руководитель во всех вопросах, касающихся духовного бытия. Учению Аристотеля он дает лишь условную и ограниченную ценность в сфере проблем естественной философии. В *Аристотеле воистину столько человеческого, а в Платоне — божественного и человеческого* («*In Aristotele vero... humanum tantum, sed in Platone divinum pariter et humanum*»)⁴⁸.

Пико далек от проведения подобных различий. С самого начала он собирается применять к обоим одинаковые правила. В письме к Эрмолао Барбаро, где он говорит о своих занятиях Платоном, следует объяснение, что он, бывший схоласт и перипатетик, переходит в лагерь Платона не как дезертир, но как исследователь⁴⁹. Пико не собирается сражаться ни за, ни против Платона: он хочет быть свободным исследователем. Он остался верен такому отношению, даже когда он был вторым после Фичино во Флорентийской Академии. Его великая работа по сравнению философии Платона и Аристотеля, над которой он работал с особым рвением и завершение которой не состоялось из-за его ранней смерти, несомненно, будь она закончена, обладала бы другими чертами и служила бы иным целям, нежели комментарии Фичино. Можно предположить, что Пико изобразил бы Платона и Аристотеля в том стиле, в котором их видел Гёте: два человека, разделявшие, в некотором смысле, обладание общей человечностью (humanity), два представителя замечательных, но едва ли примиримых мироощущений⁵⁰.

Это не в коем случае не простая «толерантность», как это может показаться на первый взгляд и как это казалось современникам Пико, когда они называли его «*Princeps Concordiae*» («Глава согласия»). Это нечто совершенно иное и более глубокое, представляющее как прямое следствие его идеи свободы. Ведь эта идея не только делает возможной, но и требует новой формы «индивидуализма». Она предполагает, что не только всему человеческому роду как таковому, но и каждому отдельному индивидууму не может быть предписана какая-либо твердо установленная и детерминированная позиция в царстве духа: свою позицию мы должны искать независимо. Этот поиск не только право,

но и задача человека, и в этом ему нельзя мешать. Пико отвергает любую инквизицию в области знания так же, как и в области веры. Для него не существует еретиков разума. Разум может прийти до принятия определенного утверждения лишь в том случае, когда он сам в себе убедится в этом утверждении. И это убеждение должно покоиться на определенных основаниях. Даже в религиозной сфере утверждение веры не может быть передано чисто внешним образом: оно должно быть усвоено внутренне. Всякое принуждение в делах веры Пико отвергает не только по моральным или религиозным основаниям: оно безрезультатно и тщетно. Не во власти человека принять или отвергнуть утверждение веры на основании внешних приказов. *Не в свободной власти человека верить в истинность утверждений религии, когда хочет, и не верить, когда не хочет* («*Non est in libera potestate hominis credere articulum fidei esse verum, quando sibi placet, et credere eum non esse verum, quando sibi placet*»)⁵¹. Индивидуальный поиск, всегда обновляющееся исследование, таким образом, необходимо для существования всякой истины, будь то философской или религиозной. Только из такого исследования и благодаря ему это существование может быть завоевано и сохранено. Все видение Пико пропитано уважением к этому индивидуальному поиску. Если я не ошибаюсь, Пико был первым мыслителем, который в истории философии увидел не только собрание мнений, не только вечно существующий набор проблем и решений, но также выражение индивидуальных интеллектуальных личностей. При созерцании богатого и сложного мира мысли он любил находить подлинную углубленность. Он не только являет симпатию и понимание каждой отдельной философской «семье», но также и внутри семьи он выделяет характерные индивидуальные черты и особую манеру мыслить каждого индивидуального мыслителя. «...in unaquaque familia est aliquid insigne, quod non sit ei commune cum caeteris. ... Est in Joanne Scoto vegetum quiddam atque discussum. In Thoma solidum et aequabile. ... Est apud Arabes in Averroe firmum et inconcussum. ... In Alpharabio grave et meditatum, in Avicenna divinum atque Platonicum. Est apud Graecos in universum quidem nitida, in primis et casta philosophia. Apud Simplicium locuples et copiosa. ... Apud Alexandrum constans et docta. Apud Theophrastum graviter elaborata... et si ad Platonicos te converteris... in Porphyrio rerum copia et multiiuga religione delectaberis. In Jamblico secretiore philosophiam et barbarorum mysteria veneraberis. In Plotino privum quicquam non est quod admireris, qui se undique praebebat admirandum. ...»⁵² (В каждой семье есть что-то особое, что отличает ее от прочих... Есть в Иоанне Скоте некая бодрость и дух исследования. В Фоме — устойчивость и равномерность... У арабов и Аверроэса — крепость и незыблемость... В Альфараби — серьезность и созерцательность, в Авиценне — божественное и платоническое. У греков в целом — блеск, а у древних — еще и чистая философия. У Симплиция — полнота и обильность... У Александра — постоянство и ученость. У Теофраста — серьезная внушительность... а если ты обратишься к платоникам, то насладишься у Порфирия множеством вещей и разнородностью религии. В Ямвлихе почтишь тайную философию

и таинства варваров. В Плотине ты восхитишься не частностями, так как он заслуживает восхищения в целостности...) В своем стремлении понять философию как целое Пико никогда не забывает о критическом отношении и о своих собственных стандартах. Но для него труд диалектика должен предшествовать труд «синоптика»: он настаивает на исследовании интеллектуальных достижений прошлого в их целостности и полноте индивидуальных различий, прежде нежели появиться возможность выносить суждения. Любая личность, которая во имя философского Эроса когда-либо исследовала и искала с подлинной и преданной любовью к истине, достойна уважения. Ведь в любом случае, исследователь является интеллектуальным микрокосмом, «*parvus mundus*», отражающим целостный мир идей.

Если мы с этой точки зрения заново посмотрим на речь Пико, то увидим, что подлинно важное и существенное в ней находится не в ее непосредственном содержании, но скорее в том, что она обходит и отвергает в молчании. То, что человек вышел из рук Творца как свободное существо и что именно в этой свободе состоит его богоподобие, является доктриной, принимаемой всеми теологами. Но к этой доктрине сразу прибавляется то, что это достоинство человек навеки утратил через грехопадение. Что принадлежало человеку в его первоначальном состоянии, то грехопадение трансформировало в противоположность. Поэтому с тех пор человек навеки оторван от рая невинности и свободы, и своими собственными силами снова вернуться туда не в состоянии. Не какие-либо достижения его воли, но лишь сверхприродная работа благодати может вновь воздвигнуть его. Если мы вспомним, с какой суровостью средневековая церковь, начиная со времен Августина, боролась с пелагианством и как безоговорочно оно было отвергнуто в качестве ереси, то удивительно, насколько смело и открыто Пико вновь утверждает основное положение пелагианства. Для него человеческая греховность не лежит несмываемым пятном на человеческой природе. Она является обратной стороной, коррелятом чего-то иного и высшего. Человек должен быть способен ко греху для того, чтобы стать способным к добру. Это глубокая идея Пико, что человек ни в добре, ни в зле не является существом завершенным: он не остается навсегда в безопасности и в добре, не является он также безнадежной добычей греха. Путь к тому и другому перед ним открыт всегда, а выбор находится в его собственной власти. Полное завершение этого процесса непостижимо, потому что оно будет равносильно отрицанию собственно человеческой природы. Всегдашнее столкновение с *проблемой* добра и зла и необходимость решать ее независимо и своими собственными силами заложено в самой природе человека. Поэтому как бы высоко он не поднялся, всегда нужно ожидать падения: но в то же время ни одно падение, каким бы глубоким оно не было, не исключает возможности подняться и вновь встать прямо.

На основании этого Пико защищает в своих тезисах даже учение Оригена о том, что не может быть вечного наказания: он не находит справедливым и соразмерным то, что за вину, совершенную во время

жизни, то есть во времени конечном, должно следовать бесконечное воздаяние⁵³. Соотнесение бесконечного наказания с конечным противоречит, в соответствии с концепцией Пико, подлинному предназначению человеческого существования. Свобода человека состоит в непрекращающемся творчестве, которое относится к нему самому и никогда не может прекратиться полностью. Такое прекращение является, в известном смысле, уделом всякого иного создания, кроме человека. Небесные силы благословенны в созерцании Божества, и это блаженство им уготовано навсегда: оно никогда не может быть для них поколеблено или уменьшено. Простые природные существа — растения и животные — проводят свою жизнь в узко ограниченном круге с однообразным и всегда повторяющимся ритмом существования. Их инстинкт заставляет их двигаться по определенным путям, и в сфере действия инстинкта они перемещаются с неосознаваемой безопасностью. Но человеку в этой безопасности отказано. Он вечно должен искать и находить свой собственный путь, и этот выбор несет с собой постоянную опасность. Однако эта неуверенность, эта постоянная угроза человеческому существованию — не в физическом, но в нравственном и религиозном отношении — составляет для Пико подлинное величие человека. Без этого он не будет тем, что требует от него его предназначение.

Таким образом, для Пико падение человека не просто вина — это скорее выражение той неразрушимой силы, которая дает для него возможность достигнуть блага. Только будучи способным к греху, человек в состоянии достигнуть того высшего блага, которое находится в независимом преодолении чувственного, в свободном восхождении к «Умопостигаемому». *«Nascenti homini omnifaria semina et omnigenae vitae germina indidit pater. Quae quisque excoluerit, illa adolescent et fructus suos ferent in illo. Si vegetalia, planitia fiet. Si sensualia, obbrutescet. Si rationalia, coeleste evadet animal. Si intellectualia, angelus erit et Dei filius. Et si nulla creaturarum sorte contentus, in unitatis centrum suae se receperit, unus cum Deo spiritus factus, in solitaria patris caligine qui est super omnia constitutus, omnibus antestabit»*⁵⁴ (Отец дал рожденному человеку различные возможности и разнообразные семена жизни. Кто что возрастит, то и взойдет и принесет ему плод. Если подлинно семена — то взойдут растения. Если чувственное — то закоснеет. Если рациональное — получится небесное существо. Если интеллектуальное — будет он ангелом и сыном Божиим. И если ничто из творений не будет довольствоваться своим жребием, то возымеет центр в своем единстве, сделавшись одним духом с Богом. Во мраке и одиночестве тот, кто превосходит всех, водворившись над всеми).

Но это предполагает еще одно последствие, которое также принадлежит к числу наиболее важных и удивляющих черт речи Пико. То, что он описывает как отличительную привилегию человека, — это фактически неограниченная, находящаяся в его распоряжении *сила самотрансформации*. Человек — то существо, которому не было предписано и дано какой-либо определенной формы. Он обладает властью принимать любые формы. Новое в этой идее заключено не в ее содер-

жании, но скорее в той *ценности*, которую Пико придает ее содержанию. Невероятно смелый шаг Пико — пересмотреть обычное метафизическое и философское значение этого момента. Последнее исходит из того, что высшая и, в конце концов, единственная ценность принадлежит тому, что вечно и неизменно. Это соображение определяет теорию познания Платона и аристотелеву метафизику и космологию. С ними связано и средневековое мирозерцание, которое видит цель человеческой деятельности в вечности, тогда как в многообразии, в изменении, в непостоянстве человеческих действий различает только знак их суетности. Покуда человек не возобладает над этим своим внутренним беспокойством, пока не завершит и не одолеет его — до тех пор он не в состоянии найти пути к Богу. *«Inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te»* (Мятежась сердце наше, доколе не успокоится в Тебе).

Для Пико это внутреннее беспокойство человека, зовущее его от одной цели к другой, принуждающее его переходить от одних форм к другим, больше не воспринимается как позор для человеческой природы, как пятно и слабость. Пико восхищается различием и многообразием и видит в этом знак человеческого величия. То, что человек связан с временным, что даже в своих высочайших достижениях он не может преодолеть время, все это больше не рассматривается как еще одно доказательство грехопадения, из-за которого он претерпел отчуждение от своей первоначальной божественной природы. То, что он обусловлен и изменчив во времени, есть основа отличительной силы человека, ибо сила человеческой свободы может быть проверена только тем, как человек «выплавляет» свою жизнь. Ради этого для него должна существовать возможность пройти и испытать самые различные сферы жизни. Схоластический тезис — *«Essentiae rerum sunt immutabiles»* (Сущности вещей неизменны) — может быть применим ко всем существам, но, считает Пико, не к человеку. Человек — это подлинно хамелеон, снабженный всевозможными цветами. Но из этого обстоятельства Пико не делает того же самого вывода, что делал платонизм или средневековое аскетическое мирозерцание. Он осмеливается утверждать как раз то, что они отрицали. *«Quis hunc nostrum chamaeleonta non admiretur? aut omnino quis aliud quicquam admiretur magis?»* (Кто не удивлялся этой нашей изменчивости хамелеона, или не восхищался чем-то больше, нежели ею?)⁵⁵

Каким образом возможна эта трансформация? На каких философских принципах она основана? Она основана в точности на тех же принципах, на которых покоится вся структура мысли Пико: на различении между «природой» и «свободой». В царстве свободы действуют иные правила, нежели в царстве природы: к «умопостигаемому» и «чувственному» следует подходить с различными критериями. Для природных, чисто материальных вещей действительно означает ограничение, недостаток бытия то, что они подвержены изменению и ни в один момент бытия не сохраняют своей самотождественности. Это выражено в том, что они не обладают постоянной природой, из-за того, что подвержены постоянно изменяемому опыту. Но применим ли тот же самый вывод и для мира мысли? Материальные вещи не

изменяются сами по себе — они подвержены изменению. Изменение производится благодаря некоей внешней причине, а сами вещи остаются полностью пассивными. Они не сами производят определенные изменения, извлекая это из себя самих. Изменение скорее навязывается им чем-то со стороны. Но эта вынужденность преодолена в человеческой активности и деятельности. Здесь есть независимое целеполагание: человек сам *избирает* угодную ему форму, которой он достигнет в ходе этого процесса. Таким образом человек является не просто субъектом пассивного становления, скорее он сам определяет собственную цель и реализует ее в свободной активности. Именно на эту активность направлено восхищение Пико, а его речь — философский гимн, в котором он дает выразиться этому восхищению. Человеческий ум не может удовлетвориться никаким ограниченным достижением, никаким обладанием, имеющим очерченные пределы. Его амбиция, которую Пико называет «священной», состоит во все дальнейшем и дальнейшем устремлении. «*Invadat animum sacra quaedam ambitio, ut mediocribus non contenti anhelemus ad summa adque illa (quando possumus si volumus) consequenda totis viribus enitatur*» (*Наполняет душу некое священное стремление, такое, что мы не удовлетворяемся средним и стремимся к высшему, всеми силами пытаясь следовать за ним, когда можем и хотим*)⁵⁶. Человек может достигнуть высшего лишь если он не сдерживает в себе эту силу «само-выплавления», но позволяет ей развиваться во всех направлениях. Эта способность к изменению, понимаемая как способность самостроения, составляет не слабость, но величие человека.

Это заключение способно пролить новый свет не только на философию Пико, но и на господствующую интеллектуальную позицию всего флорентийского круга. Именно с этой точки зрения мы можем впервые полностью увидеть некоторые стороны природы Микеланджело. В речи Пико человек называется своим собственным почти что независимым «ваятелем»: «*sui ipsius quasi arbitrariorum honorariusque plastes et fctor*» (*сам себе как бы судия и славнейший мастер и скульптор*). Он «скульптор», который должен создать, изваять свою собственную форму из того материала, который уделила ему природа. Можно догадаться, как такой взгляд должен был повлиять на эстетику и теорию искусства Ренессанса. Он содержит в себе не менее, чем теодицею искусства. Искусство, особенно пластическое искусство, больше не выводится из удовольствия имитировать удивительное многообразие чувственных вещей. Оно обрело свою особую, чисто «духовную» цель. Оно выражает в своей сфере то, что является характерной и отличительной чертой человечества как такового. Красота становится, выражаясь терминами Канта, «символом нравственности»: способность человека создавать из самого себя мир форм есть выражение его врожденной свободы. Художник, обладая этой свободой, поднимается к высшей власти. Благодаря ей и из нее он способен создавать новую «природу». Эта черта придает несколько иной стиль «культу красоты» Ренессанса. Пико также был вовлечен в этот культ красоты. Он разделял его со всеми мужами флорентийского круга — с Фичино, с Джироламо Бе-

нивании, на чье сочинение *Canzone dell' amor celeste e divino* он написал философский комментарий⁵⁷. При всем этом его взгляд не просто «художественный» — его отношение носит именно универсальный характер. Искусство является для Пико не отдельным царством человеческой деятельности, но выражением и раскрытием исходной творческой природы человека.

Очевидно, что вместе с тем время, временной характер и «историческая природа» человека приобретают новое значение и цену. В своих доказательствах бессмертия души философия Возрождения постоянно подчеркивает и делает основным один аргумент, который мы найдем в самых различных вариантах как у Николая Кузанского, так и у Фичино. Гарантия продолжающегося существования души заключена в том факте, что она не подчинена времени; вместо пребывания «во» времени, можно сказать, что время пребывает в ней. Это разум, благодаря находящейся в нем врожденной мощи, производит не только идеи числа и величины, но также идею времени: как же разум может подчиняться тому, что произведено из его собственной природы? *«Anima rationalis non est tempori subdita, sed ad tempus se habet anterioriter, sicut visus ad oculum. ... Ita anima rationalis... non... ipsa subest tempori, sed potius e converso»* (Разумная душа не подчинена времени, но предшествует ему, подобно тому как зрение предшествует оку. Она не только сама не подчиняется ему, но даже скорее наоборот)⁵⁸.

В этом выведении времени из мыслящего субъекта на первый план выходит другой интерес — интерес спекулятивного идеализма. Мыслящий субъект должен быть поднят над временем, должен быть, в определенном смысле, вне его, так чтобы само время смогло открыться его основному «трансцендентному» характеру как условие всего временного. Пико подходит близко к этой концепции. Можно сказать, что это основание всей его критики астрологии⁵⁹. Однако он не останавливается на этом утверждении. Он не стремится просто поднять разум над временем, скорее он хочет поместить разум в среду времени: разум рассматривается в своей реальной «истории». Но, значит, он *может* видеть его, несколько не оставляя и не ограничивая свой «спиритуализм». Для него история — не просто рок, а время — не просто внешняя рамка, внутри которой этот рок совершается. История не просто «происшествие», выхватывающее человека и влекущее за собой, подобно колесу Иксиона. Это полная сумма интеллектуальных форм, которые человек производит из себя. Поэтому в своей собственной истории человек не является простым субъектом временности и преходящей вещи. Здесь он скорее раскрывает свою собственную природу — природу действительно изменяющуюся, но в этой своей изменчивости свободную, ибо она есть самоизменяющийся, вечный «Протей»⁶⁰. Эта «протеическая» природа возвышается над преходящестью природного существования, потому что означает не претерпевание действия над собою, но активность, подлинную сумму человеческого действия.

Здесь мы приближаемся к разрешению одной из наиболее сложных проблем, которые ставит философия Пико. В исторической и систе-

матической интерпретации мысли Пико подлинным камнем преткновения является его отношение к аверроизму. То, что в свои первые ученические годы в Падуе Пико находился под влиянием аверроизма, понять нетрудно, так как в течение долгого времени Падуанская школа была цитаделью этого учения. Но мог ли он оставаться его приверженцем и защитником после того, как стал «платоником» и вступил в самые тесные контакты с Флорентийской академией? Целью академии, как это сформулировал ее основатель Марсилио Фичино, было философское доказательство основополагающих истин христианства. Среди этих истин для самого Фичино на первом месте было существование индивидуальной души и личное бессмертие. Вся его *Theologia Platonica* была направлена к этой единственной цели. Но как раз именно это учение наиболее ревностно оспаривалось аверроизмом. В большом ряду сочинений, чьим логическим завершением был трактат Помпонazzi *De immortalitate animae* (*О бессмертии души*), к этой основополагающей теме возвращались вновь и вновь. Вывод оказывался всегда один: разум не только не в состоянии доказать продолжающееся существование индивидуальной души, но этот тезис сам по себе совершенно противоречит разуму. Ведь «Интеллект», которому принадлежит вечность, един для всего человеческого рода; он не знает разделения или индивидуализации... Соответственно, Фичино справедливо видел в аверроистах самых опасных противников своих основных принципов. Именно против них он постоянно направлял свои удары.

Так не было ли предательством дела Фичино и всей Платоновской Академии то, что Пико, без сомнения, не принимавший учение о единстве интеллекта, все равно продолжал выражать свое восхищение аверроизмом и, в определенном смысле, пришел к согласию с ним? Это может быть объяснено только уяснением для себя того, в чем же состоит связь между философией Пико и аверроизмом. Аверроистов называли «вольнодумцами средних веков». Все учения о позитивной религии они трактовали как мифы; они искали доктрину о Боге, которая должна была оставаться в пределах чистого разума. В этой-то основной цели рационализма Пико мог и должен был чувствовать себя связанным с ним: он также постоянно защищал «*libertas credendi*» («свободу верить») из-за чего тоже попал под запрещение церкви. Однако отношения между ними не продвинулись дальше этого: если Пико разделял *рационалистические* предпосылки аверроизма, то он же полностью отвергал *натуралистические* выводы, производимые из них. Аверроизм был во всех своих основных проявлениях прочно связан с астрологическим детерминизмом и фатализмом, в борьбе с которыми Пико видел одну из главных задач своей философии. Учению о человеческой свободе в аверроизме места не было.

Трансцендентность Бога также приобрела для Пико новое значение. Основополагающую предпосылку неоплатонизма — учения об абсолютной трансцендентности первого Существа — Пико никогда не оспаривал. Он твердо держался главных идей «отрицательного богословия». Никакое определение из мира конечных вещей не приложи-

мо к Богу. Любой атрибут, верный для характеристики вещей, не верен для Него. Божественная сущность находится вне пределов какого-либо сравнения: *«finiti et infiniti nulla proportio»* (нет никакой соразмерности между конечным и бесконечным). И все же есть одна форма постижения, которая ускользает от подобной критики. Если мы не можем приписать Божественному существу ничего, никаких характеристик, относящихся к вещам, все равно остается основополагающий интеллектуальный феномен, в силу которого мы не только соотносены с Ним, но воистину одно с Ним. Человеческая свобода такова, что никак невозможно увеличить ее значение или ценность, она выше всякого сравнения. Когда Пико приписывает человеку независимую и врожденную силу творить, то в этом важном отношении он делает человека равным Божеству. Так появляется подлинное положительное определение, которое должно кардинально изменить характер отрицательного богословия. Весь мир идей неоплатонизма «дает течь»: ведь даже «имманентное» и «трансцендентное», явленные как противоположности, в соответствии с принципом *«coincidentia oppositorum»* должны быть преодолены. Где человек появляется не как простое творение природы, но как духовное, то есть творящее существо, там он поднимается над этим противопоставлением. В степенях творчества человек остается бесконечно далеким от Бога, но по самому факту, по качеству творения он в то же время чувствует себя весьма тесно соотношенным с Богом.

Что означает эта идея *«coincidentia oppositorum»* для всей философии Ренессанса и какие ей оставалось сделать достижения — может стать ясным, если мы сравним развитие теории познания с развитием космологии и физики. Средневековая аристотелианская физика основывается на той основной идее, что вещественный мир разделен на две сферы. Эти две сферы связаны друг с другом, и движения в одной передаются другой в силу непрерывной причинной связи. Однако существенно они остаются тем не менее отделенными друг от друга: материя, из которой состоит небесный мир, отлична от той, из которой состоит «подлунный» мир. Позднее средневековье позволило себе усомниться в столь строгой разделенности небесной и земной субстанции. В XIV веке, как показали исследования Дюгема, этому учению был нанесен серьезный удар. Но действительно оно могло быть преодолено лишь когда проложила себе путь идея относительности места и движения, и когда эта идея нашла теоретическое основание в системе Николая Кузанского⁶¹. Здесь всякий дуализм между «верхом» и «низом», между «выше» и «ниже» снимается, так как любое положение в пространстве оказалось равным другому. На основании этого Джордано Бруно смог развить свою доктрину о бесконечности миров, которые составляют вместе подлинное единство, но при этом каждый из них самодостаточен. Вместо одного центра, и вместо двух противоположных полюсов появляется бесконечное число совершенно независимых центров. Движение происходит вокруг этого бесконечного числа центров, но все они в своей тотальности создают единство — единую жизнь космоса.

Учение Пико произвело подобную же революцию в интеллектуальном и историческом мире. Этот мир также предстает теперь единым целым, наполненным самыми разнообразными формами жизни. Он предстает — по уже известной аналогии — как бесконечная сфера, центр которой повсюду, а окружность нигде. Не может быть установлена периферия интеллектуального и исторического мира, так как она постоянно отодвигается деятельностью человека. При этом мы можем быть уверены в том, что это расширение мира не есть просто распад: если невозможно никогда достигнуть предела, если граница отодвигается все дальше — все равно в каждой точке мы находимся «внутри» истины. Настоящий выход из представленного здесь движения был впервые представлен Лейбницем. Он поместил рядом с космологической картиной мира Бруно соответствующую ей метафизическую картину: мир был представлен как целое независимых сущностей, каждая из которых выражает собою целую вселенную и представляет ее со своей собственной особой точки зрения. Истоки этой «монадологической» концепции находятся в Ренессансе. Лейбниц был в состоянии воздвигнуть свою систему «предустановленной гармонии», так как он соединил то, что в эпоху Возрождения еще оставалось разделенным. Он стремился вывести новую космологию и новое интеллектуальное и историческое мировоззрение из общего основополагающего принципа, на котором и хотел основать их.

Глава третья.

Естественная философия Пико и его полемика против астрологии

Концепция мира интеллектуальной истории являет собой подлинную сердцевину мысли Пико и на этом основаны те новые идеи, которыми он обогатил современную философию. Философия природы Пико имеет, напротив, подчиненное значение. Однако и она оказала значительное влияние на последующих итальянских и немецких философов, а такие мыслители, как Агриппа фон Неттесхейм и Парацельс взяли от него в особенности много. Учение Пико здесь менее важно и интересно со стороны своего содержания, в сфере конкретных идей, нежели в том, что оно предопределило тот *тип* концепции природы, который разделяли все философы Возрождения. Тот принцип, которому он следовал, можно было бы назвать *универсальным витализмом*. Природа не составлена из частей и не разделяется на различные классы существ, которые отличны друг от друга по своей сущности. Она является единой великой Жизнью, и эта Жизнь такова, что движения в целом сказываются и в каждой части. Это не просто единая цепь, передающая воздействия пространственно из одной точки в другую. Здесь господствует особая всепроникающая «симпатия», благодаря которой каждое отдельное событие оказывается связанным со всей системой событий. Мир похож на натянутую струну, которую можно

тронуть в одном месте, и это будет чувствоваться по всему ее протяжению. Исторически это учение восходит к стоикам, в первую очередь к Посидонию. В соответствии с этим учением, всякое *познание* природы может быть направлено и иметь целью не что иное, как «со-чувствие» со всеобщим порядком жизни. Все наши представления о природе, если они не простая абстракция, вытекают из этого чувства.

Это «антропоцентричное» представление о природе Пико никогда не хотел и никогда не мог отвергнуть. Единый поток мысли идет от натурфилософской концепции Пико к Мировой Душе Шеллинга. Для Пико Мировая Душа — то, что сохраняет мир единым в его общем бытии. Она есть источник всех разнообразных движений космоса, дающий ему порядок и гармонию⁶². Для Пико (точно как и для Шеллинга) несомненно, что природа должна рассматриваться и интерпретироваться только как первая стадия духа. Принцип, открытый разуму в форме самосознания, действует в природе как бессознательная сила. Природа есть разум, но разум еще дремлющий, еще не пришедший к самопознанию: «*ratio mersa et confusa*» («разум скрытый и смутный»). Природа, человечество и Бог соотносятся, по аналогии, принадлежащей Пико, как цвета, глаз и свет. Цвета существуют только в возможности, только потенциально. Свою актуализацию они получают благодаря глазу, который видит их. Но глаз не мог бы увидеть их без света, который делает их видимыми. Очевидно, что здесь Пико прибегает к платоновской теме⁶³, платоновскому представлению об «идее Блага», как о солнце умопостигаемого мира. Понятно также, что у него не находится особого места для философии природы, но что она имеет место лишь в целостности его «философии разума». Структура философии природы для Пико неотделима от тех идей, которые он развивал в своей речи «*De hominis dignitate*»: здесь человек опять характеризуется как «*oculus mundi*» (*око мира*), как существо, которое объединяет в себе и осмысляет в едином видении то, что в мире существует отдельно. «...*si intellectum quasi oculum capimus qui non ex se, sed lucis participatione videt, cum Deus sit lux, lux enim est veritas, et visio actio sit qua oculus lucem attingit, non eget Deus hac operatione, qui est ipsa lux*»⁶⁴ (*Если мы сравним разум с глазом, который видит не сам по себе, но благодаря свету, то Бог окажется светом, а свет есть истина, зрение же — соприкосновение глаза со светом. Бог в этом не испытывает нужды, так как Он Сам есть свет*).

Это проливает свет также на то, какое определяющее влияние имеет *магическое* для концепции природы Пико. Для него магия не есть использование сверхъестественных сил — она полностью остается в сфере природы. Подлинная магия это не искусство волшебства, использующее помощь демонических сил. Она происходит скорее от понимания имманентных, жизненных взаимосвязей природы, от знания всех связей и симпатий, управляющих ее частями. Подлинный «волшебник» — тот, кто знает силы природы и понимает, как направить их к их собственным целям, объединяя то, что разъединено и приводя их к общему действию. В этом смысле волшебник и тот крестьянин, который соединяет вино с древесиной вяза: ведь соединяя

различные природные сущности, он заставляет их жить общей жизнью⁶⁵. Такое объединение может касаться даже тех элементов, которые кажутся совершенно несопоставимыми и полностью отделенными друг от друга: ни один природный элемент не выпадает из целого, из всеобъемлющей системы деятельности. «*Nulla est virtus in coelo aut in terra seminaliter et separata, quam et actuare et unire magus non possit*» (Нет такой силы на земле или на небе в зачатках и отдельной, которую маг не мог бы заставить действовать и объединить)⁶⁶.

Все это еще очень далеко от какого-либо непосредственного наблюдения за природой и от любой формы «науки» о природе и ни в коей мере не выходит за рамки спекулятивной метафизики и теологии. Такое смешение двух сфер, постоянно встречающееся у Пико, не могло не пробудить оппозиции не только с точки зрения науки о природе, но и с точки зрения религиозного знания. Пико зашел даже так далеко, чтобы считать Христа высочайшим волшебником, потому что в качестве «*vinculum mundi*» (связующего начала мира) Он знает все секретные связи между вещами. Если мы будем помнить об этом ограничении мысли Пико, тогда тот шаг, который он сделал в своей *Полемике против Астрологии* окажется еще более значительным и удивительным. Что эта книга означает для всей философии Ренессанса, я попытался показать в другом месте⁶⁷, здесь же нет смысла вновь возвращаться к этому вопросу. Я выберу лишь те моменты, которые имеют существенное значение для нашей нынешней проблемы — для вопроса о внутреннем соединении отдельных частей мысли Пико. И здесь мы неизбежно столкнемся с трудностями. В работе против астрологии Пико проводит резкое различие между просто символическим знанием и эмпирическим знанием. Он настаивает на том, чтобы в природе мы видели не просто систему знаков и символов, и объясняет, что бесполезно строить предсказания будущих событий на основе подобной системы. Мы должны проникнуть в саму силу вещей и относиться к ним не просто как к абстрактным схемам, но рассматривать в их индивидуальной природе и в их конкретных действиях. Взирать на небеса (в астрологическом смысле) как на управителей всех земных событий — просто бесполезная игра, которая ничего нам не принесет. Это останется пустыми словами, пока мы не сможем указать значение предполагаемых небесных операций. Но оно не может быть найдено в сочетаниях планет или в других фантастических комбинациях, в которые любили погружаться астрология. Те связи, которые тут действительно можно показать и установить, состоят не в каких-либо таинственных соотношениях, но в явных для всех и, можно сказать, обычных повседневных феноменах. Не позиции звезд или «дома» небес, изобретенные астрологами, но силы света и жара должны считаться подлинно ответственными за реальное влияние неба. «*Praeter communem motum et luminis influentiam nullam vim caelestibus peculiarem inesse*» (Кроме общего движения и влияния света у небесных светил нет никакой особой силы)⁶⁸.

Весьма примечательно, как Пико пытается здесь сразу освободиться не только от астрологии, но и от всей метафизики субстанциальных

форм и оккультных качеств и встать на почву исключительно эмпирических и причинных объяснений природы. Но не был ли он сам тысячами нитей связан с этой метафизикой, не составляет ли «символическое» знание центра и сущности всей теории познания Пико? Что же тогда заставило его (и позволило ему) противопоставить этому символическому знанию другое, которое бы покоилось на своих независимых основаниях? В своей теологии и религиозной философии Пико в неограниченном, даже чрезмерном, объеме пользуется аллегорическим принципом интерпретации. Ни в Библии, ни в какой другой священной книге для него не существует ни одного предложения, которое можно было бы понять в буквальном смысле. Всегда оказывается необходимой сложная интерпретация, чтобы отделить от смысла буквального подлинный, мистический, духовный. И лишь когда мы доходим до этого смысла, нам приоткрывается религиозная истина. Поэтому Каббала приобретает для Пико очень важное, центральное значение. Она является тем ключом, который впервые открывает секреты Божественной природы. Божественное откровение немо, оно не может быть понято человеком в своем глубочайшем значении, пока он не освоил этот ключ и не научился правильно им пользоваться. Слово Библии является действительно высочайшим, но оно что-то говорит лишь тому, кто смог пробиться сквозь скорлупу *просто слова*. Внутри этого ядра Божественного слова находится реальное Божественное значение: «*sensus anagogicus*» (*анагогический смысл*), который один ведет верным путем вверх и не только уготовляет для нас вход в мир духов, но также раскрывает глубочайшие его тайны. «*Sicut vera Astrologia docet nos legere in libro Dei*, — утверждает Пико в своих тезисах, — *ita Cabala docet nos legere in Libro Legis*» (*Как подлинная астрология учит нас читать в книге Божией, так Каббала учит нас читать в книге Закона*)⁶⁹. Здесь «подлинная астрология» помещена рядом с Каббалой. Но если так, то почему же астрология должна отказываться от использования символического и аллегорического мышления, которое постоянно используется каббалистической интерпретацией? Почему такое мышление ведет к ошибке, когда применяется к природе, но в религии является источником истины?

Ответ на этот вопрос мы сможем дать, лишь если уясним для себя особую структуру мысли Пико. Эта структура основана на строгом разделении между царством необходимости и царством свободы. В каждом из царств существуют особые законы и, соответственно, особые пути познания. Все материальное подчинено строгой необходимости, все духовное основано на свободе и может быть понято лишь в ее терминах. Заключительное возражение Пико против астрологии состоит в том, что она не видит этого различия. Вместо того, чтобы понимать отдельно каждое из двух царств — мир тел и мир духов — и применять к каждому соответствующий метод познания, астрология полностью снимает всякое различие. Она пытается вести человеческое существование от небес и читать его судьбу по звездам. Но для Пико судьба человека находится в нем самом и определяется его волей и действиями. Эта воля не может быть сведена к внешней материальной

зависимости, потому что в таком случае материю пришлось бы провозгласить повелительницей духа.

Таким образом, «первенство духа» и «первенство свободы» является подлинной опорой Пико в его полемике против астрологии⁷⁰. Во всем, что сотворено человеком, мы не только можем прибегать к символической интерпретации, но даже не можем обойтись без нее. Ведь мир человека, мир науки, искусства, религии может быть открыт только в речи и письме, в картинах и символах, и лишь в них он приобретает прочное существование. Но природа вещественного мира не есть просто сумма «смыслов» — она есть единая цепь причин и следствий. Мы должны следовать от одного звена этой цепи к другому, не принося чего-то иного, относящегося к другому порядку. В методологическом смысле астрология является гибридом и не-сущностью, так как она постоянно смешивает два подхода и ищет намеки и предзнаменования, вместо того, чтобы искать причины и следствия. На основании этого Пико приходит к четкому различению «истинной» и ложной астрологии. Науку о звездах как математическую науку о природе он резко ограничивает от искусства предсказания, практиковавшегося в «*astrologia divinatoria*» (астрология прорицания). Одно далеко от другого так же, как свет от тьмы и правда от лжи⁷¹.

В деталях критика астрологии часто ведется с удивительной резкостью. Так как астрология не провела четкого различия между значением «природного» и «духовного», то для Пико она постоянно становится жертвой двусмысленности, каких бы категорий она не касалась. В описании духовных и, следовательно, сверхчувственных отношений она постоянно навязывает пространственные и чувственные образы. Она исходит из того основополагающего мнения, из той догмы, что «высшее» доминирует над «низшим», но вместо того, чтобы понимать их как *ценностно различное*, она рассматривает их в плоскостной оппозиции. Высшим является то, что «выше», низшим то, что «ниже». Но для Пико это значит уклонение от подлинного ответа. В духовном смысле человек стоит «выше» и звезд, и всего вещественного мира, поскольку он *понимает* эту природу и способен знать ее порядок и законы. В этом его подлинное величие и превосходство. Как природное существо он есть подчиненное ничтожество, но как мыслящее он понимает небеса и в этом превосходит их: «*Nihil magnum in terra praeter hominem, nihil magnum in homine praeter mentem et animum, huc si ascendis, coelum transcendis, si ad corpus inclinas et coelum suspicis, muscam te vides et musca aliquid minus*» (На земле нет ничего великого, кроме человека, в человеке — ничего великого, кроме ума и души. Если ты возвысишься до этого, то преjdeшь небо, если согласишься к телу и воззришь на небо — увидишь себя мухой и меньше, чем мухой)⁷².

В этом аргументе наиболее важно с точки зрения интеллектуальной истории то, что здесь Пико сумел внести вклад в прогресс естественной науки, тогда как само это достижение развивалось на почве, совершенно отличной от точного научного мышления. Можно только догадываться, насколько же труднее было Кеплеру, этому подлинно на-

учному гению, избежать опасностей астрологического мышления. Спекулятивная доктрина свободы Пико в этом показала себя более эффективной, нежели математическая концепция природы Кеплера. Возможно, сам Кеплер не сделал бы решающего шага, если бы Пико, с которым он явно связан, не предшествовал ему⁷³. Не только чисто рациональными аргументами, основанными на научном основании, были сломаны эти преграды. Тут было необходимо новое отношение и новое чувство мира. Пико сформулировал это новое чувство в нескольких словах: «*Miracula... animi... coelo majora sunt*» (Чудеса... души... больше неба)⁷⁴. Это было не просто изолированным утверждением. Мы можем рассматривать данные слова как девиз ко всей работе Пико.

Пико был, вероятно, единственный человек в своем веке, который был полностью свободен от страха демонов и губительного влияния звезд. Как отличался он в этом даже от людей своего ближайшего круга видно при сравнении его с Фичино⁷⁵, который несмотря на все усилия так и не смог изгнать эти страхи из своей жизни. Пико не знал подобных страхов, потому что они противоречили тому, что он считал подлинным смыслом человеческого существования и что он превозносил в своей великой речи как «достоинство человека». Для него это достоинство заключается в том факте, что труд, деяние человека есть выражение его собственной воли, а не влияние звезд или дар высших сил. Аристотель был велик не потому, что родился под счастливой звездой, а потому что он был рожден с большими телесными и умственными силами, но даже эти силы не смогли бы сделать его великим, если бы он не направил всю свою волю на их культивирование. «...*Sortitus est animam bonam... tum sortitus est corpus idoneum, ut tali animae famularetur. ... Elegit philosophari. Hoc est principiorum opus, quae diximus, hoc est animi et corporis, et sui arbitrii fuit; profecit in philosophia, hic arrepti propositi et suae industriae fructus. ... Sortitus erat non astrum melius, sed ingenium melius: nec ingenium ab astro, siquidem incorporale, sed a Deo...*»⁷⁶ (Он получил в удел высокую душу и тело, подходящее для того, чтобы быть в услужении у такой души... Он избрал философию. И это стало делом как первооснов, то есть тела и души, так и свободного выбора. Он преуспел в философии — и это плод изначального замысла и собственного усердия. Ему досталась в удел не лучшая звезда, а лучший ум, а ум не от звезды, поскольку бестелесен, но от Бога...) Ведь все, относящееся к мысли, идет от Бога и должно быть приписано непосредственно Ему как подлинному и единственному источнику. Здесь не может и не должно быть никакого посредника, и даже природа, даже небеса в качестве таких посредников должны быть отвергнуты.

Теперь, в конце наших рассуждений, мы видим более или менее полную и разностороннюю картину философии Пико. Если говорить о деталях ее исполнения, то картина эта, без сомнения, полна любопытных и загадочных черт и содержит множество особенностей, трудных для объяснения. Однако это не отменяет стройности самих очертаний. Это лишь немного похоже на простую мозаику, собранную из кусков разной значимости и происхождения — чуть ли не из всех об-

ластей философии. От обвинений в «дурном синкретизме», так часто предъявляемом Пико, мы должны, как кажется, его освободить. Несомненно то, что к его философии нельзя подходить с современными требованиями и ожиданиями, ибо он не «современный» мыслитель. Он полностью находится все еще внутри схоластики. Он не только остался верен и защищал схоластическую форму философии — *«stilus Parisiensis»* (образ мышления парижской школы) — он также сохранил ее суть. Схоластическое наследие он знал как мало кто другой и не отвергал его; он стремился сохранить и приумножить его⁷⁷.

Но это консервативное отношение не помешало Пико создать в целостности своей мысли нечто, доказавшее свою значимость и указавшее путь в будущее. В этом отношении его мысль поистине обладает духом Ренессанса, духом подлинно нового начинания. Говоря словами Лейбница, она есть *«chargé du passé et gros de l'avenir»**. Влияние философии Пико было значительным и многосторонним и простиралось почти на любую сферу интеллектуальной жизни. Великая тема, заявленная в его речи *«De hominis dignitate»*, позже повторилась в самых разнообразных вариациях — во все более и более сильном *crescendo*. Мы услышим ее в религиозных конфликтах эпохи Реформации, в новой философии природы, и в конце концов, пусть в измененной форме, в современном возрождении философского идеализма — у Декарта и Лейбница. Эстетика и теория искусств следующих столетий также взяла у Пико множество его фундаментальных проблем и тем. От его мысли распространились влияния, приведшие, с одной стороны, через Кембриджскую школу к Шефтсбери, а с другой, — в Германии к Винкельману. *«Occulta concatenatio»* (таинственное сопряжение) собственных основополагающих идей и, как кажется, несоединимых тезисов, Пико вряд ли мог разъяснить самому себе и тем менее — сделать их доступными для своих современников. Лишь потомки, лишь последующее философское развитие проблем смогло вынести их на свет, подобно скрытому сокровищу. Но такое глубокое и длительное влияние могла иметь лишь та философия, которая независимо от своих временных ограничений и зависимости от прошлого содержала в себе новый образ мышления, и которая во всех своих частях — в своем учении о Боге, о природе, в своей этике — пыталась привести к торжеству этого нового пути.

Йельский университет.

Примечания

¹ Эта статья появляется здесь в той форме, в которой она была написана некоторое время назад — летом 1938 г. Я указываю это обстоятельство для того, чтобы объяснить тот факт, что я не учел литературы о Пико, вышедшей с того времени. Нужно упомянуть, по крайней мере, важную работу Авери Даллеса и определить мою позицию в отношении его выводов (*Princeps concordiae: Pico*

* Обременена прошлым, но важна для будущего (франц.).

della *Mirandola*. Cambridge, Mass., 1941). Даллес пытается решить проблему, подчеркивая традиционные черты работы Пико и несколько односторонне помещая его на передний план. В Пико он видит лишь «средневекового реалиста». Однако, как мне кажется, он не в состоянии защищать последовательно эту позицию. Даллес сам подчеркивает его оппозицию последователям Фомы и Скота. Пико соглашался с тезисом Оккама, что объект мысли рационален, а не реален (Dulles. *Op. cit.* P. 29 ss.). Что касается меня, то я вовсе не отрицаю близкой связи между мыслью Пико и схоластикой. Я подчеркнуто настаиваю на этом. Но сердцевина мысли Пико находится не здесь, как это я стараюсь показать в данной работе. Мы должны искать ее в тех чертах, которые указывают на будущее, а не на прошедшее.

Я благодарен доктору Паулю Оскару Кристеллеру из Колумбийского Университета за некоторые предложения и замечания. За английский перевод ответственные издатели.

² *Apologia. Opera*. Basel, 1572. 180.

³ *Oratio de hominis dignitate. Opera*, 324.

⁴ Письмо к Бенивьяни, 12 ноября 1486г. *Lettres inédites*, ed. Dorez, в *Giorn. Stor. d. Lett. Ital.*, XXV, 1895, 358. См. *Garin E. G. Pico della Mirandola* (Firenze, 1937), 73.

⁵ *Renan. Averroës et l'Averroïsme*. 395.

⁶ *Garin E. G. Pico della Mirandola, Vita e Dottrina*. Firenze, 1937. *Anagnine E. G. Pico della Mirandola*. Bari, 1937.

⁷ *Anagnine. Op. cit.* P. 204.

⁸ См. *Garin. Op.cit.* P. 73.

⁹ *Dorez L. et Thuasne L. Pic de Mirandol en France*. Paris, 1897.

¹⁰ *Della Torre A. Storia dell' Accademia Platonica di Firenze*. Firenze, 1902.

¹¹ *Renan. Op.cit.* P. 392 ss.

¹² См. *Garin. Parte II. Cap. II. La Revilazione e la Quabbalah. Op. cit.* P. 137 ss. *Anagnine. Cap III. Influenze ebraiche — Cabala cristiana*. P. 75 ss.

¹³ *Conclusiones Magicae sec. pr. op.*, 9. *Op.*, 105.

¹⁴ *Apologia: De abdita intelligentia animae disputatio. Op.*, 235.

¹⁵ Ταῦτόν τ' ἐν ταύτῳ τε μένον καθ' ἑαυτὸ τε κεῖται χοῦτως ἔμπεδον αὐτῇ μένει. Parmenides, περί φύσεως, verse 29 ff. *Diels* 18 B., Fr. 8.

¹⁶ См. Prof. *Lovejoy A.O. The Great Chain of Being*. Cambridge, Mass., 1936. К сожалению, эта работа стала мне доступна лишь после завершения данной статьи.

¹⁷ Об отношении Пико к аверроизму и Элиадель Медиго см. *Renan. Op. cit.*, 391 ss.; *Garin. Op. cit.*, 11 s.

¹⁸ См., в особенности, большой комментарий Аверроэса на XII книгу Метафизики Аристотеля.

¹⁹ *Denifle H. Chart. Univ. Paris*, I, 486, 487. *Mandonnet P. Siger de Brabant*, I, 111.

²⁰ См., особенно, его *De sui ipsius et multorum ignorantia*. Подборку нападок Петпарки на аверроизм, рассыпанных по всему его творчеству, см.: *Voigt G. Die Wiederbelebung des klassischen Altertums*. Berlin, 1880. I, S. 89 ff.

²¹ *Renan. Op.cit.* 341, 350.

²² *Conclusiones. Op.*, 71.

²³ *Apologia*, 149.

²⁴ О влиянии Пико на Цвингли см.: *Sigwart. Ulrich Zwingli, der Character seiner Theologie mit besonderer Rücksicht auf Picus v. Mirandola*. 1855.

²⁵ *Dorez et Thuasne. Op.cit.* P. 159.

²⁶ Эта связь неверно понята у *Ананьины*, который упоминает Николая Кузанского лишь случайно и не считается со значимостью его философии. Но даже его

- собственное изложение содержания основных трудов Пико указывает на то, какой крепкой была эта связь: значимость идей «*complicatio*» и «*explicatio*», и «*coincidentia*» свободы и необходимости в Боге, равно как и другие основополагающие концепции Кузанца, здесь указаны очень ясно. (Ср. особенно заключительную главу: *La visione del mondo di Pico*. P. 235 ss. [Видение мира у Пико].
- ²⁷ *Cusanus*. De conjecturis I, 2.
- ²⁸ См.: De docta ignorantia I, 11.
- ²⁹ De conjecturis II, 16. Подробнее см. в моей работе *Individuum und Kosmos*, 180 ff. [С. 181 след. наст. изд.]
- ³⁰ De apice theoriae, 219/220, Paris ed. 1514.
- ³¹ См. его Conclusiones de mathematicis sec. pr. op. Concl. 1-3. (Opera, 100).
- ³² Ibid., Conclusio 6, 101.
- ³³ См. Individuum und Kosmos. S. 58 ff. [С. 64 наст. изд.]
- ³⁴ Pico. Apologia. De abdita intellegentia animae disputatio. Op. P. 235 ff.
- ³⁵ См. Burdach. Vom Mittelalter zur Reformation. III, 1. Berlin, 1917. S. 293 ff., 314 ff.
- ³⁶ См. мою статью: Die Begriffsform im mythischen Denken // Studien der Bibl. Warburg. I Leipzig, 1922. S. 38 ff. [С. 297 наст. изд.]
- ³⁷ Opera, 8. Praefatio.
- ³⁸ De hominis dignitate, Opera. P. 314 s.
- ³⁹ Подробнее в *Individuum und Kosmos*. 124 f. (См. с. 126 наст. изд.).
- ⁴⁰ Burckhardt. Kultur der Renaissance. II, 73.
- ⁴¹ De ente et uno, Cap. V, Opera, 250.
- ⁴² De hominis dignitate, Opera, 316.
- ⁴³ Развернутые цитаты по этому поводу см. в уже упоминавшейся работе Даллеса.
- ⁴⁴ Apologia, Opera, 143.
- ⁴⁵ Письмо к Эрмолао Барбаро. Opera, 357.
- ⁴⁶ О спорах между платониками и аристотеликами см. De Ruggiero G. Storia della Filosofia, III, Rinascimento, Riforma e Controriforma (Bari, 1930), I, 115 ff.
- ⁴⁷ Ficino. Epistolae, Opera (Basel), 866, 871. De christiana religione, XXII.
- ⁴⁸ Ficino. Epistolae. XII. G. Saitta. La Filosofia di Marsilio Ficino. Messina, 1923.
- ⁴⁹ Opera, 386.
- ⁵⁰ См. Goethe. Gesch. der Farbenlehre. Weimar ed. II, 3. S. 142.
- ⁵¹ Apologia, De libertate credendi disp., Opera, 224.
- ⁵² De hominis dignitate, Opera, 325.
- ⁵³ См. Apologia. De salute Origenis disputatio. Opera. 207 ss.
- ⁵⁴ De hominis dignitate. Opera. 315.
- ⁵⁵ De hominis dignitate. Opera. 315.
- ⁵⁶ De hominis dignitate. Opera. 316.
- ⁵⁷ См. Opera. 733 ss.
- ⁵⁸ Cusanus. De ludo globi, Lib. II, 232; ср. Ficino. Theologia Platonica. VIII, 16 (подробнее см. «Индивид и Космос», с. 41 след., 73 след. наст. издания).
- ⁵⁹ См. Garin. Op. cit. S. 177.
- ⁶⁰ См. De hominis dignitate, Opera. P. 315.
- ⁶¹ Подробнее в *Individuum und Kosmos*. S. 183 ff. (См. наст. изд., с. 184 след.).
- ⁶² Conclusioines sec. Jamblichum, 9, Opera, 75.
- ⁶³ См. Garin. Op. cit. S. 220.
- ⁶⁴ Heptaplus, Cap. VI, Opera, 35.
- ⁶⁵ Apologia, Opera, 121 ss., 167 ss. Именно эта концепция особенно повлияла на Парацельса: см. Paracelsus. Das Buch Paragranum. Leipzig, 1903. S. 70 ff.
- ⁶⁶ Conclusiones magicae 5, Opera, 104.

⁶⁷ *Individuum und Kosmos*. S. 121 ff. (см. с. 123 наст. изд.).

⁶⁸ *In Astrologiam, Lib. III, cap. V. Opera*, 461.

⁶⁹ *Conclusiones cabbalisticae* 72. *Opera*, 113.

⁷⁰ См. *Thorndike L. Hist. of Magic and Exp. Science. V,vi.*

⁷¹ *In Astrologiam, Lib. I. Opera*, 422. *Lib. X, cap. I*, 680.

⁷² *In Astrologiam, Lib. III, cap. 27. Opera*, 519.

⁷³ Об отношении Кеплера к Пико см. материалы о Кеплере — *Opera Omnia*, ed. Frisch, vol. II, 578 ss., vol. III, 29.

⁷⁴ *In Astrologiam, Lib. III, cap. 27. Opera*, 519.

⁷⁵ Об отношении Фичино к астрологии см. *Individuum und Kosmos*. S. 118 ff. (см. наст. изд., с. 120).

⁷⁶ *In Astrologiam, Lib. III, cap. 27. Opera*, 517.

⁷⁷ Эта зависимость от схоластики весьма отчетливо подчеркнута в самой недавней работе о Пико — *Dulles A. Princeps concordiae: Pico della Mirandola and the Scholastic Tradition*. Cambridge, Mass., 1941. Об этой работе см. также примечание I.

* * *

Перевод с английского языка выполнил *А.В. Занемонец* по изданию: *Cassirer E. Giovanni Pico della Mirandola. A Study in the History of Renaissance Ideas // Journal of the History of Ideas. New York, 1942. Vol. III, № 2. P. 123–144; Vol. III. № 3. P. 319–346*. На русский язык переводится впервые. Перевод сверен с английским текстом *Л.Т. Мильской*.

**Сущность и действие
символического
понятия**

Предисловие

Публикуемое ниже исследование является расширенной редакцией доклада, прочитанного мной в Гамбурге в июле 1921 г. в «Обществе науки о религии». Сначала этот доклад не предназначался для публикации в качестве отдельного издания; дело в том, что поставленная в нем проблема относится к более широкому кругу вопросов, из которого, как я это прекрасно понимаю, извлечь ее довольно сложно. Теперь, когда я все-таки решаюсь на такую публикацию, я прошу читателя рассматривать представленное ниже как всего лишь первый эскиз, беглый набросок. Последний может найти свою дальнейшую разработку только в изложении более обширного круга проблем, предварительной вырезкой из которого он является. Сегодня работа над этим изложением продвинулась так далеко, что скоро я надеюсь представить на суд общественности по крайней мере первую часть «Философии символических форм». Она будет содержать пока только феноменологию языковой формы; затем, согласно общему плану работы, к ней присоединится анализ мифического сознания и его отношения к языку, искусству и научному познанию, в котором многое из того, что в настоящем исследовании могло быть лишь намечено, найдет свое более точное выражение и, как я полагаю, более ясное систематическое обоснование.

Издатель этих исследований, господин доктор Фриц Заксль, своим живым интересом, который он с самого начала проявлял к содержанию моего доклада, не только преодолел все мои сомнения и колебания в связи с публикацией доклада в виде отдельного издания, но и всячески поддерживал меня при его печатании, а также оказывал содействие в обеспечении первоисточниками — главным образом из материалов библиотеки Варбурга, зачастую труднодоступными; за это я хотел бы высказать ему здесь свою сердечную благодарность. Я также обязан некоторыми драгоценными советами и замечаниями моим коллегам из Гамбургского университета, господину профессору Карлу Мейнхофу, профессору Отто Демпфвольфу и доктору Эрвину Панофски, читавшим мое сочинение в рукописи и в гранках.

Гамбург, июль 1922
Эрнст Кассирер

Понятийная форма в мифическом мышлении

1

Логика пришла к осознанию своей собственной философской задачи и систематической формы лишь благодаря тому, что развивалась одновременно с развитием научного мышления и постоянно ориентировалась на него. В частных проблемах, которые ставили методы отдельных наук, она видела только свою общую и всеохватывающую проблему. Это взаимоотношение существует со времен основания научной философии в учении об идеях Платона. То, что мы называем сегодня «логикой», в Платоновской диалектике содержится как необходимая и интегрирующая составная часть, но там она еще не имеет самостоятельного имени и по своему предметному содержанию находится в теснейшем взаимодействии с учением о методе отдельных наук. Понятийная «отчетность», λόγος διδόναι, на которую нацелена вся философия и которой наполняется ее понятие, затрагивает в равной степени и содержание знания, и его чистую форму. Форма «гипотетического», относительноного мышления, впервые со всей определенностью выдвинутая Платоном, получает свое подтверждение и полностью проясняется только благодаря тому, что в «Меноне» оно представлено на конкретном примере геометрического мышления. Открытие аналитического метода геометрии, которое здесь совершается, впервые подготовило почву для общего анализа логического следования и умозаключения, данного в Аристотелевских аналитиках. Но и в более поздних Платоновских диалогах — прежде всего в «Софисте» и «Политике» — собственно диалектическое искусство, искусство разделения и соединения, предстает не просто как освободившаяся логическая техника. Учение о логическом понятии, о его родах и видах, теснейшим образом связано скорее с проблемой систематической классификации в том виде, в каком она сформировалась в описательных естественных науках. Как бы резко ни обособлялись логические формы от форм естественных, но прийти к их знанию непосредственно невозможно — тому, кто хочет постичь их в высшем значении, как μέγιστα καὶ τιμώτατα εἶδη, не следует чураться обходного пути через чувственные образы, их расчленение и подразделение¹. В этой формулировке проблемы у Платона сохраняется основная тенденция Сократовского учения об образовании понятий, продолжает жить принцип сократической «индукции». Как бы строго ни противопоставлялись друг другу царство

чувств и царство мыслей, но в области самой мысли всегда прослеживается взаимосвязь между диалектикой и особыми формами образования знания. Здесь нигде нет разрыва, здесь — тот постоянный подъем, что ведет нас от учения о природе и астрономии через чистую математику на вершину идеи добра. В этой идее впервые дано основополагающее определение логики — и одновременно в понятии единства философии конституируется и обосновывается понятие единства науки.

Современная логика осталась в этом смысле логикой научного познания, в особенности логикой математики и математического естествознания. Кажется, вся достоверность, вся «очевидность», к которым стремилось философское мышление, основывались на этой взаимосвязи. «*Nihil certi habemus in nostra scientia, nisi nostra mathematica*» — провозглашает Николай Кузанский. Еще будучи погружен в средневеково-схоластические проблемы, он уже является основоположником новой формы философствования, потому что вопреки схоластике выдвигает новый идеал «точности», *praecisio*, знания. Мы не будем подробно останавливаться на том, какое влияние этот идеал оказал впоследствии на историю философии Нового времени от Декарта и Лейбница до Канта и как сам он по мере прогресса современной математики и математической физики приобретал все более определенную формулировку. Непреходящей заслугой Германа Когена является то, что сначала он уверенно обозначил эту линию развития, а потом рассмотрел ее в ярком свете исторического и систематического знания. Он приходит к заключению, что логика как логика чистого познания не может быть ни чем иным, кроме логики математического естествознания. Этот вывод составляет, по его убеждению, ядро и смысл нового метода философствования, основанного Кантом, — «трансцендентального метода». «Критической философией, — дает он дефиницию, — называется не та, что просто находится во взаимосвязи с наукой, или с естествознанием, а та, что находится во взаимосвязи в первую очередь с математикой и лишь через нее и посредством нее — с естествознанием». Эволюция, которую претерпели математика и теоретическая физика со времен Канта, казалось бы, не только подтвердила эту взаимосвязь, но и укрепила ее с новой стороны. Разработка неевклидовых геометрий, те изменения в определении понятий пространства и времени и в соотношении обоих понятий, которые они получили в общей теории относительности, оказывают глубокое влияние на формирование общего учения о познании и ставят перед ним множество новых и плодотворных задач.

Отношения между логикой как общим «наукоучением» и системой «наук о духе» складываются с самого начала намного сложнее. В философии Нового времени Джамбаттиста Вико был первым, кто со всей ясностью и определенностью сформулировал план структурного строения наук о духе. У него мы находим идею, что это строение должно базироваться на полной самостоятельности по отношению к логике математики и математического естествознания, что оно должно покоиться на собственных и самобытных основах, но что, с другой стороны, последние ни в чем не должны уступать принципам математики и

строгости и очевидности. Подобно пространственному миру геометрии и миру физических тел физики, мир *истории* зиждется на общезначимых принципах, корнящихся в сущности человеческого духа. Возникает проект «новой науки», метод которой задуман по аналогии с методом геометрии; если геометрия не просто созерцает мир величин, но конструирует и создает его из своих элементов, то сходный процесс представляется возможным и необходимым также и в мире духа. И здесь он тем более наполнен конкретной реальностью и правдоподобием, чем больше порядки человеческого мира превосходят по степени реальности точки и линии, поверхности и формы физических тел геометрии². Так была поставлена задача общей логики наук о духе, которая могла бы встать вровень с задачей логики математики и естествознания. Но подлинным средоточием философской мысли она становится только в послекантовской философии, в умозрительных системах Фихте, Шеллинга и Гегеля. То, что Вико выдвинул как требование, Гегель довел, казалось бы, до окончательного решения. Его феноменология и логика охватывают в одном эскизе, грандиозном по своей глубине и внутренней завершенности, конкретную целостность духовной жизни в историческом многообразии ее проявлений и одновременно в систематической расчлененности и необходимости. Но содержание Гегелевской логики неотделимо от ее формы — диалектического метода. Стоило лишь отказаться от этой формы, как вся совокупность проблем, скрепленных единством и необходимостью одного метафизического принципа, вновь распалась на множество сугубо частных методологических вопросов. Методология *истории* первой попыталась освободиться от математики и математического естествознания и заявила о своей претензии на независимость. Самостоятельность духовного бытия, его отличие от естественного надлежало доказать и гарантировать логикой исторической науки, с помощью разграничения «идиографического» метода истории и «номотетического» метода естествознания. Но каким бы важным ни было само по себе это методологическое разграничение, его все-таки переоценивали, полагая, что нашли в нем подлинный фундамент для построения наук о духе и культуре. Ибо рефлексия о форме и своеобразии исторического познания как таковая еще ничего не определяет в содержании этого познания — вид и направление исторического воззрения и описания оставляют совершенно неопределенным *предмет* этого воззрения. Чтобы определить его, мы должны от формы исторического познания снова вернуться к содержанию и сущности того, что входит в историческое развитие. Всякая история как конкретная история имеет определенный субъект: она является историей государства или права, языка и искусства, религии или науки. Но все эти образования отнюдь не растворяются без остатка в чисто внешней стороне многообразных исторических проявлений, они раскрывают в ней свой внутренний духовный принцип. Язык и религия, искусство и миф обладают самостоятельной *структурой*, отличной от других духовных форм; каждая из них — самобытная «модальность» духовного постижения и духовного форми-

рования. Простая историческая логика не способна дать представление о совокупности этих модальностей, о том, что составляет сущность каждой из них в отдельности и отличает их от сущности других. Как бы она ни пыталась отделить себя от логики математического естествознания, она находится, в принципе, все еще в том же мыслительном *измерении*, что и последняя. Она движется исключительно внутри одной отдельно взятой модальности — модальности познания. Противопоставление исторического и естественно-научного идеалов познания затрагивает только подразделение частей внутри системного понятия «научное познание», но не доходит до вопроса о том, каково отношение последнего как *целого* к другим духовным целостностям, имеющим существенно иные содержание и структуру. Пока методологическая рефлексия при всей утонченности своих различий застыла на одном уровне — на уровне самого познания — по отношению к ней справедливы слова Декарта: знание как таковое, «*humana sapientia*», на какие бы многообразные предметы оно ни направлялось, всегда одинаково и от разнообразия предметов воспринимает в себя не более, чем свет солнца от разнообразия освещаемых им объектов. Но у логики появляются совершенно новые вопросы, как только она, выйдя за рамки чистых *форм знания*, обращается к *тотальности* духовных форм мировосприятия. Каждое из них, например, язык и миф, религия и искусство, оказывается самобытным органом постижения и идеального сотворения мира — органом, у которого, как у научно-теоретического познания и в отличие от него, есть свое особое предназначение и свое особое право на существование.

Но здесь, кажется, мы тотчас должны высказать сомнение относительно того, не придется ли нам за такого рода расширение логики поплатиться утратой устоявшегося традиционного понятия и его однозначной определенности. Не теряет ли логика своей исторической и систематической опоры, не лишится ли она своей четко поставленной цели и смысла, если выйдет за пределы, положенные ее связью не только с математическим естествознанием, но и с наукой *вообще*? Уместно ли говорить о логике ненаучных образований в каком-либо ином смысле, кроме переносного или метафорического? В ответ на этот вопрос можно сказать, что с точки зрения философской традиции такое расширение понятия логики представляется вполне допустимым, более того: в самой традиции есть множество разных к нему подходов. Само имя логики указывает на то, что по своему происхождению рефлексия о форме знания теснейшим образом переплетается с рефлексией о форме языка. Границы между логикой и грамматикой проводятся и устанавливаются в длительном поэтапном процессе. Сегодня, правда, уже никто не помышляет о том, чтобы обновить идеал философской грамматики, пытаясь попросту дедуцировать законы языка из законов рационального мышления и умозаключения. Идея «*Grammaire générale et raisonnée*», все еще занимавшая и сковывавшая умы в XVII и XVIII столетиях, кажется, раз и навсегда устранена историческими и психологическими исследованиями языка. Но по мере того, как эти исследования выявляли индивидуальность языка, ис-

ключающую какую бы то ни было редукцию к единообразным логическим типам, становилось все яснее, что как раз эта индивидуальность «внутренней языковой формы» основана не только на определенной направленности чувства и фантазии, но и на самобытной закономерности мышления. Как учение о «мышлении вообще» логика не может обойти молчанием эту закономерность языкового мышления; например, она не может не обратить внимания на вопрос о принципе образования языковых понятий и классификаций или на вопрос об отношении между суждением логики и предложением языка. Труднее, кажется, выявить связь между логической и эстетической закономерностями: ведь искусство является феноменом *sui generis* и понять его можно только исходя из его собственного формообразующего принципа. Тем не менее историческая эволюция эстетики показывает, что и она как самостоятельная систематическая дисциплина тоже развилась из логики, постепенно отрываясь от этой материнской философской почвы. Эстетика была основана в XVIII в. Александром Баумгартеном как «Gnoseologia inferior» — учение о познании «низших сил души». Она возникла из идеи о том, что в области чувственного и воображаемого точно так же, как и в сфере мыслительно-рационального, существуют определенные сквозные формы и правила связи — что подобно тому как есть логика абстрактного мышления, есть и «логика воображения». Усилиями Георга Фр. Мейера, ученика Баумгартена, а также Тетенса понятие «логика фантазии» прижилось в немецкой психологии. Память о философском происхождении эстетики сказывается, в частности, в том, что основания закономерности эстетического сознания Кант усматривает в трансцендентальной структуре «способности суждения». Если же мы, опираясь на такого рода примеры, осмелимся заявить о существовании логики мифа и мифической фантазии, то может показаться, что мы лишь умножаем парадоксы. Ибо для мифа характерно как раз то, что он целиком замкнут в сфере примитивного ощущения и восприятия, в сфере чувства и аффекта и не оставляет места аналитическим разделениям и различениям, которые впервые вводит «дискурсивное» понятие. Создается впечатление, будто уже сама постановка вопроса о понятийной форме мифа заключает в себе его недопустимую рационализацию, фальсифицируя и отчуждая от его подлинной природы тот предмет, понять который с его помощью хотят.

Однако и мифу, поскольку он на самом деле не застывает исключительно в кругу неопределенных представлений и аффектов, но выражается в объективных формах, тоже присущ определенный вид формообразования, особая направленность объективации, которая — при всей ее несхожести с логической формой «определения предмета» — являет собой вполне определенный способ «синтеза многообразного», сведения воедино и взаимного упорядочения чувственных элементов. Всякое образование понятий, в какой бы области и на каком бы материале оно ни происходило, — будь то в «объективном» опыте или в чисто «субъективном» представлении, — характеризуется тем, что заключает в себе определенный принцип соединения и выстраивания в «ряд». Только благодаря этому принципу из непрерывного потока впе-

чатлений выделяются определенные «образования» с твердыми очертаниями и «свойствами». Форма причисления к ряду определяет, следовательно, вид и род понятия. Например, для физического понятия и для биологического понятия характерны разные способы упорядочения, разные «аспекты» сравнения — образование же исторического понятия отличается другой направленностью внимания при схватывании и соединении элементов. Но как раз эту решающую разницу традиционное учение логики о понятии старается обойти или по меньшей мере не довести до строгой методологической формулировки. Ибо, уча нас тому, что понятие образуется в процессе того, как мы пробегаем совокупность одинаковых и сходных восприятий и, все больше и больше исключая различия между ними, выделяем из нее только общие составные части, оно исходит из предпосылки, что сходство или несходство уже заложено в простом содержании самих чувственных впечатлений и якобы непосредственно и недвусмысленно из него выводится. Между тем, более строгий анализ показывает прямо обратное: чувственные элементы могут быть соединены по сходству совершенно различным способом, в зависимости от *точки зрения*, с которой они рассматриваются. Само по себе ничто не имеет сходства или несходства, не является одинаковым или неодинаковым — таковым делает его только мышление. Последнее, стало быть, не просто копирует существующее в себе сходство вещей в форме понятия — оно скорее само, посредством *директив* сравнения и соединения, впервые определяет то, что надлежит считать несходным. Другими словами, понятие — это не *продукт* сходства вещей, а скорее *предварительное условие* для сознательного полагания сходства между ними. Даже самое разное тоже можно рассматривать как нечто в каком-либо отношении похожее или одинаковое, а самое похожее — как нечто в каком-либо отношении различное: задача понятия состоит как раз в том, чтобы зафиксировать это отношение, определенным образом выразить эту детерминирующую точку зрения. Особенно ясно и убедительно это проявляется, если не останавливаться на сравнении различных видов понятия, возможных внутри одного и того же рода, а сопоставить сами роды. Физическое, химическое, биологическое понятия обнаруживают по отношению друг к другу известные характерные отличия, но тем не менее все они представляют собой лишь определенные нюансы общего «понятия природы»; по своему специфическому принципу образования естественнонаучное понятие отличается от исторического, но оба они опять-таки соотносятся и соединяются друг с другом как *познавательные понятия*. Однако более резкая разница проявляется не при переходе от вида к виду внутри одного и того же рода, а при переходе от одного рода к другому. Здесь, кажется, тотчас происходит *hiatus**: методологическое различие становится принципиальной противоположностью. Но как раз эта антитетика за счет контраста с еще большей ясностью обнаруживает самобытность каждого из двух про-

* Пропась, зияние, разрыв (лат.).

тивочленов. Ведь именно логический мотив и подлинно логический интерес может побудить выйти за границы логического (в узком смысле) образования понятий и классов. Своеобразие логических категорий станет вполне понятным лишь тогда, когда мы, выйдя за рамки их собственной сферы, противопоставим им категории других сфер и модальностей мышления, в особенности категории мифического сознания. В последующем изложении я попытаюсь доказать, что говорить о категориях мифического сознания вовсе не парадоксально, что отказ от научно-логической формы связи и истолкования не равнозначен абсолютному произволу и беззаконию, но что в основе мифического мышления лежит закон собственного образца и характера.

2

Если мы рассмотрим процесс образования понятий и классов в языке, то найдем в нем известные моменты, едва ли понятные с точки зрения наших логических мыслительных привычек и едва ли измеримые по нашим обычным логическим меркам. Способ, каким даже наиболее близкие и знакомые нам культурные языки подразделяют совокупность имен по различным «родам», настолько малопонятен непосредственно, что с давних пор служил для философской и «рациональной» грамматики камнем преткновения. Грамматика Пор Рояля, поставившая своей задачей понять и дедуцировать совокупность грамматических форм из их первых логических оснований, вынуждена была существенно ограничить свое притязание в том, что касается изложения и объяснения различия по родам. После первых попыток общей логической дедукции этого различия она пришла к выводу, что по крайней мере его конкретное *применение*, причисление определенного имени существительного к тому или иному роду, не подчиняется никакому твердому правилу, но что здесь скорее царит каприз и безрассудный произвол (*pur caprice et un usage sans raison*)³. Попытка объяснить родовые различия сведением их к некоей «интуитивной» логике вместо логики абстрактного дискурсивного мышления также не привела к какому-либо удовлетворительному результату. Эту попытку предпринял в одном из самых капитальных и глубоких разделов своей «Немецкой грамматики» Якоб Гримм. Пожалуй, никогда больше сила эстетической фантазии и способность чувствовать язык не проявлялись у Гримма с такой мощью, как в этом разделе, где он проникает в глубинные мотивы процесса образования языка и стремится раскрыть их потаенный смысл. Логический анализ громадного языкового материала соседствует здесь в счастливом равновесии со свободой языковой фантазии, которая не позволяет ни одному понятию застыть в виде голого шаблона, а всякий раз, в зависимости от конкретной задачи, прослеживает его во всех его тончайших смысловых нюансах и оттенках. Уже в описании грамматического рода *чувственных* предметов Гримм приводит не менее 28 различных точек зрения, на основании которых

происходит причисление различных объектов к мужскому, женскому или среднему родам. «Грамматический род, — подводит он итог своим изысканиям, — это возникающее в языковой фантазии человека распространение природного начала на все и всяческие предметы. С помощью этой удивительной операции огромное число выражений, состоящих из мертвых и обесцвеченных понятий, как бы получает жизнь и чувство, и через такое заимствование у настоящих родов форм, образований, окончаний в язык незаметно входит притягательное очарование движения и одновременно творческая связь частей речи»⁴. Но чем привлекательней и заманчивей казалось это воззрение, тем большие трудности вставляли на пути его строгого проведения — причем даже в группе индогерманских языков. Здесь языкознание вынуждено было ограничить применение принципа общей взаимосвязи между грамматическим и естественным родом, между *genus* и *sexus*⁵. В конце концов *Бругман* заменил воззрение *Гримма* чисто формальной теорией, согласно которой род большинства имен существительных восходит не к акту языковой эстетической фантазии, а существенно обусловлен их внешней формой, ассоциативными связями, которые постепенно складываются между существительными с одинаковым или сходным окончанием⁶.

На проблему был пролит новый свет, когда языковеды перешли к ее изучению за пределами индогерманской группы и начали сравнивать родовые различия имен в индогерманских языках с родственными им, однако носящими более общий характер, феноменами в других языковых группах. Исследования получили теперь широкий и прочный фундамент. Два рода семитско-хамитских и три рода индогерманских имен сопоставлялись отныне с намного более богатыми и сложными классификационными системами других языков. В результате этого феномен различия родов был признан частной проблемой, которая могла найти свое решение только внутри более обширного целого и которая была связана с ним разнообразными нитями через определенные переходы⁷. Прежде всего более широкую перспективу открыл анализ ясно выраженной классификационной системы языков банту. Здесь мы укажем на принцип внутреннего членения этой системы с предельной краткостью. Как известно, в языках банту каждое имя относится к совершенно определенному классу и отмечено приставкой этого класса; в большинстве классов приставка меняется, в зависимости от того, стоит ли соответствующее слово в единственном или множественном числе. Грамматика языка банту различает более двадцати таких классов, снабженных особыми приставками, причем вполне вероятно, что и это чрезвычайное богатство — лишь остатки прежнего еще большего многообразия. Все грамматическо-синтаксическое строение языка держится на этом принципе деления и полностью им определяется. Так, например, имя в субъектном именительном падеже обозначается тем, что его приставка совпадает с субъектной приставкой глагола; точно так же объектный винительный падеж имени можно узнать по аналогичному совпадению с объектной приставкой глагола. Каждое слово, которое состоит с именем существи-

тельным в предикативном или атрибутивном отношении или в отношении, которое в нашем языке выражается формой родительного падежа, также должно принять соответствующую этому имени существительному классовую приставку. Что касается местоимений, то их приставки не идентичны приставкам имен существительных, однако находятся с ними в совершенно определенном отношении однозначного сочетания, так что, например, форма притяжательного местоимения различается в зависимости от того, к каким классам относятся владделец и предмет, которым владеют⁸. Здесь можно видеть, как различие, установленное сначала в отношении имен, концентрически распространяется посредством принципа грамматического согласования в известной мере на весь язык и все языковое воззрение. Если же от формы этого процесса снова вернуться к *содержанию* исходных различий, то сначала кажется тщетным пытаться найти в этом содержании какие-нибудь твердые *правила*, которые направляют сравнение и на основании которых принимается решение об отнесении определенных имен к определенным классам. Кажется, будто произвола языковой фантазии здесь еще больше, чем в обозначении родовых различий в семитской и индогерманской группах, а элементы содержания соединяются друг с другом лишь по капризной игре воображения или случайным ассоциациям. На первый взгляд, их сравнение и упорядочение в сущности направляются и определяются наглядными моментами, совпадениями во внешнем виде и пространственной форме предметов. Одна приставка выделяет, например, особо крупные предметы и уменьшает их в самостоятельный класс, другая выполняет функцию уменьшительного префикса для образования уменьшительной формы; третья приставка обозначает вещи, имеющиеся в двух экземплярах, особенно симметрично расположенные части тела, а четвертая, наоборот, — объекты, являющиеся уникальными. К этим различиям по величине и числу объектов прибавляются другие, касающиеся взаимного положения предметов в пространстве — их проникновения друг в друга, степени их близости друг к другу, отдаленности друг от друга — и выражающие в языке это отношение посредством дифференцированной ступенчатой системы пространственных приставок. Вне группы языков банту также можно найти несомненные свидетельства того, что разведение имен на классы во многом восходит к различиям в их пространственной форме. В некоторых меланезийских языках класс круглых, а также длинных или коротких вещей отмечается особой приставкой, которая помещается как перед словами, обозначающими Солнце или Луну, так и перед словами, обозначающими определенный тип каноэ или известные виды рыб⁹. Языки индейцев Северной Америки в большинстве своем не знают простого различия имен по родам, но делят все предметы на одушевленные и неодушевленные, далее, на стоящие, сидящие, лежащие, а также на те, что находятся на земле или в воде, на деревянные и каменные и т.д. Строгое действие законов согласования наблюдается и здесь: через вставки глагол изменяет свою форму в объективном спряжении, в зависимости от того,

является ли его субъект или объект одушевленным или неодушевленным, стоящим, сидящим или лежащим предметом¹⁰. Итак, при всем многообразии различных способов подразделения имен руководящий принцип классификации представляется здесь все еще относительно простым и прозрачным, потому что языковое членение идет, казалось бы, по наглядно данным, объективно выявляемым чертам и признакам.

На самом деле таким образом подчеркивается в лучшем случае один из моментов наряду с другими, не менее важными. Первое, что здесь следует отметить как общее правило, — это то, что объективные восприятия и созерцания здесь невозможно строго отделить от субъективных чувств и аффектов. Они самым причудливым образом переплетаются друг с другом и друг друга пронизывают. Классы имен изначально точно так же являются классами ценностей, как и классами вещей: в них запечатлено не только объективное качество предмета, но и чувственное, аффективное отношение к нему со стороны Я. В особенности это очевидно, если взглянуть на одно фундаментальное различие, которое есть и в языках банту, и в большинстве американских языков. Известно, что один и тот же предмет, в зависимости от значения, которое он имеет, и той ценности, которую ему приписывают, может относиться то к классу лиц, то к классу вещей. Выражение, обозначающее в американских и африканских языках определенное животное, меняет свой класс, когда это животное предстает в мифических сказаниях как самостоятельно действующее, наделенное личностью существо¹¹. Но такое же превращение происходит и тогда, когда предмет кажется выделяющимся из прочих предметов каким-нибудь чрезвычайно ценным свойством, прежде всего своей величиной и значимостью. Так, по *Вестерману*, чтобы охарактеризовать обозначаемый предмет как особо ценный, большой или выдающийся в либерийском языке гола основа слова путем смены приставки переводится в другой класс, в класс живых существ¹². В языке бедауйе, сформировавшем нечто подобное грамматическому роду, но сохранившем старую противоположность класса лиц и класса вещей, к мужскому роду — а ему соответствует класс лиц — относятся те предметы, большие размеры, энергию и значимость которых хотят подчеркнуть, в то время как женский род выражает малую величину, слабость и пассивность¹³. Аналогично представленному в последнем примере взгляду, местные грамматики дравидийских языков — а в них имена делятся на два класса: на класс «разумных» и класс «неразумных» существ — прямо говорят о существовании слов различного порядка рангов, о словах высшей и низшей *каст*¹⁴. Описатели и интерпретаторы языков американских аборигенов также часто подчеркивали, что основное различие между «одушевленным» и «неодушевленным» невозможно понять как чисто объективное, что в своем применении оно всегда пронизано определенными ценностными отношениями, поэтому вместо того, чтобы вести речь о противоположности живого и неживого (*animate and inanimate gender*), следует говорить скорее о противоположности благородного и неблагородного, личного и безличного¹⁵.

Эти языковые феномены касаются той проблемы, которой мы займемся в последующем изложении постольку, поскольку в них представлен особый тип классификации, весьма своеобразно отклоняющийся от знакомых нам логических норм образования понятий и классов. Здесь перед нами совершенно другой способ членения и упорядочения наглядного содержания, нежели в теоретическом и эмпирическом, абстрактно-понятийном мышлении. Именно конкретные особенности, субъективно окрашенные чувственные и аффективные различия определяют тут разделение и разъятие, соединение и сочетание восприятий и созерцаний. Независимо от того, можем ли мы во всех нюансах понять и прочувствовать мотивы, которые за всем этим скрываются, уже одна *форма* этих разъятий и сочетаний представляет собой важную проблему. Ибо в этой форме — там, где на первый взгляд вообще нет никакой логики, — обнаруживается самобытная закономерность. Возникшая некогда точка зрения, на основании которой происходит сравнение, в высшей степени последовательно проводится через все части языка. С неумолимой логикой, благодаря строгим правилам грамматического согласования, она утверждается во всей языковой структуре. Поэтому какими бы причудливыми, «иррациональными» ни казались нам основания для сравнения, построением самой классификационной системы и ее внешней отделкой руководит единый и «рациональный» принцип. В первую очередь следует констатировать тот важный факт, что в мышлении, представленном в «примитивных» языках, содержание одного единичного восприятия или созерцания отнюдь не громоздится на другом — здесь единичное также подводится под «всеобщее» и им определяется. Известные основополагающие различия действуют как общая схема, как единые сквозные директивы, по которым постепенно организуется весь созерцаемый мир. Чувственное впечатление — как только для него находится языковое обозначение — тотчас же относится к определенному классу и тем самым получает понятийное определение. С психологической точки зрения, этому нашли следующее объяснение: в языках с устоявшейся классификацией схватывание отдельной вещи происходит не в одном духовном акте, а в двух актах, хотя и неразрывно связанных друг с другом, но все же явно друг от друга отличных. Вещь никогда не берется просто как индивидуум, но всегда лишь в смысле представителя, репрезентанта некоего класса, рода, который воплощается, или явлен в ней в виде единичного случая¹⁶. Некоторые языки не ограничиваются формальным обозначением (посредством приставок) этого подведения индивидуального под всеобщее, но и внешне проводят четкую разницу между этими двумя актами определения, добавляя к конкретному наименованию предмета другое, родовое. Во введении к своему труду о языке кави *Гумбольдт*, объясняя этот процесс на примере барманского языка, добавляет, что в данном случае не всегда берется «действительное родовое понятие» конкретного предмета: язык довольствуется именем вещи, с которой есть определенное сходство. Так, понятие протяженности, длины связывается со словами нож,

меч, копье, хлеб, борозда, веревка и т.д., так что самые разнообразные предметы помещаются в одни и те же классы только потому, что имеют друг с другом какое-либо общее свойство. Отсюда он делает следующий вывод: «Таким образом, если, с одной стороны, эти словесные связи обнаруживают логическую упорядоченность, то, с другой стороны, еще чаще в них проявляется активность живого воображения; например, в барманском рука служит родовым понятием всех видов орудий — от резца до винтовки»¹⁷. В этих словах точно сформулирована проблема, на решение которой направлено наше последующее рассмотрение образования понятий и классов в мифе. Мифические связи и разъятия мы анализируем не с содержательной, а с методологической точки зрения: мы хотим выяснить, в каком отношении друг к другу находятся в них основные душевно-духовные силы и то, как в них представлены — наряду с активностью *воображения* — самобытный логический смысл, определенная форма и направленность *мышления*.

3

Мы начинаем с таких мифических делений мира, корни которых уходят в *тотемистские* представления и несут в своем содержании и форме печать тотемистского способа мышления. Вопрос о происхождении и значении самого тотемизма — а это, как известно, одна из наиболее спорных проблем этнографии и истории религии — можно при этом целиком оставить без внимания, так как в данном случае речь идет не о *генезисе* тотемистского воззрения, а только о его определенных *следствиях*. Явления, которые мы рассмотрим, наиболее обстоятельно наблюдались у племен аборигенов Австралийского континента. Что касается *социальной* структуры этих племен, то она, как известно, формируется в общих чертах так: все племя делится на две экзогамные группы; далее, в случае относительно простого типа деления, так называемого типа урабанна, две главные группы обычно распадаются на множество подклассов, каждый из которых обозначается особым тотемным животным или растением. Затем в силу вступает правило, согласно которому мужчины одного класса, имеющего определенный тотемный знак, должны находить себе жен сначала вне своей группы, но потом только среди женщин одного совершенно определенного клана, характеризующегося особым тотемом. Дальнейшие различия обусловлены тем, что обе основные экзогамные группы могут состоять из двух или четырех или еще большего числа подразделений, а принадлежность детей к тому или иному классу может определяться по классовой принадлежности либо отца, либо матери — однако общий принцип, который в тотемистских обществах регламентирует бракосочетания между отдельными представителями племен и определяет порядок происхождения потомства, отнюдь не претерпевает тем самым каких-либо изменений. Мы не будем подробно останавливаться на чрезвычайно запутанных для нашего мышления родственных отношениях и систе-

ме родственных именований, складывающихся в результате. Тщательно подобранный материал об этом можно найти в докладах и книгах *Файзона* и *Хауита*, *Палмера* и *Мэтьюса*, но в особенности в обоих трудах *Спенсера* и *Джиллена* о племенах австралийских аборигенов. На основе этого материала *Эмиль Дюркгейм* в своем сочинении «*Les formes élémentaires de la vie religieuse*» (Париж, 1912) создал проект общей социологической теории религии и ее возникновения. В этой теории феномены тотемизма были вычленены из той узкой сферы, которой они, казалось, принадлежали, поскольку Дюркгейм подчеркивает, что тотемизм, даже в самых своих примитивных формах, — это не просто принцип социального членения, а универсальный принцип деления мира и, следовательно, включает в себя принцип мировоззрения и миропонимания. И в самом деле, различие отдельного клана по его тотему переходит из узкого социального круга, в котором оно поначалу имеет значимость, на все более широкие круги, и в конце концов распространяется вообще на все сферы наличного бытия — как природного, так и духовного. Не только члены племени, но и вселенная вместе со всем, что в ней есть, сводятся тотемистской формой мышления в группы, которые согласно определенным отношениям родства принадлежат друг другу или друг от друга обособлены. В конечном счете через призму этого членения понимаются так или иначе все вещи — как одушевленные, так и неодушевленные. Солнце, Луна, звезды упорядочиваются и распределяются по тем же самым классам, по которым различают себя человеческие индивидуумы, члены племени¹⁸. Если, например, весь род делится на две главные группы — Крокитч и Гамутч или Юнгари и Воотари, — то и все остальные предметы принадлежат к одной из этих групп. Аллигаторы — это Юнгари, кенгуру — Воотари, солнце — Юнгари, луна — Воотари, и то же самое относится ко всем известным звездам, деревьям и растениям. Дождь, гром, молния, облака, град, зима — у всех них есть свой тотемный знак, на основании которого они заносятся в определенный род. Причем, следует иметь в виду, что эта родовая определенность примитивного мышления и чувствования является в высшей степени *реальной*. Речь идет вовсе не о том, будто определенный «знак» прикрепляется в каком-то чисто конвенциональном и номиналистическом смысле к по сути дела несовместимым предметам, а о том, что эта общность знака зримо выражает само по себе существующее тождество сущности. Соответственно, и все деяния человека, каждое его воздействие на мир вещей, для того чтобы увенчаться успехом, должны определяться и определяются этой точкой зрения. Например, колдун, принадлежащий к группе Маллера, в своих заклинаниях и магических обрядах может употреблять предметы, относящиеся только к этой группе: все прочие не дали бы в его руках никакого результата. Помост, на который для всеобщего обозрения выставляется труп умершего, должен быть сделан из дерева, относящегося к тому же классу, к какому принадлежит мертвый; ветви, которыми он покрывается, также должны быть взяты с дерева его класса. У Вакельбура из восточной Австралии, разделяющихся на две

группы — Маллера и Вутера, — первая из которых снова делится на Кургила и Банбэ, тот, кто принадлежит к классу Банбэ, после смерти должен быть погребен мужчинами класса Маллера и покрыт ветвями широколиственного бука, ибо это дерево есть Банбэ¹⁹. Таким образом, здесь произошло вполне четкое — как в теоретическом, так и в практическом смысле — разделение отдельных объектных кругов, особые интеллектуальные или аффективные основания которого могут показаться нам сначала непонятными; но во всяком случае один, *негативный*, момент проступает в них достаточно явно: взгляд направляется здесь отнюдь не внешним сходством вещей, не их совпадением в каких-то чувственно схватываемых или опытно выявляемых отдельных чертах. Наоборот, становится ясно, что мифическое мышление преобразует чувственные впечатления в соответствии со своими собственными структурными формами, и в этом преобразовании оно располагает весьма специфическими «категориями», на основании которых происходит отнесение различных объектов к тем или иным классам.

Приведенные наблюдения тотемистской системы племен австралийских аборигенов были недавно подтверждены и обогащены весьма ценным материалом *П. Вирца* о формировании тотемистско-социальных группировок у Маринд-аним в Голландской южной Новой Гвинее. И здесь со всей определенностью нашла выражение все та же фундаментальная черта мышления — перенос тотемистской структуры организации племени на организацию мира. Клановый тотемизм *Маринд* и их соседних племен, как подчеркивает Вирц, — в широком смысле универсальный тотемизм, включающий в себя все существующее. Все объекты природы и все искусственные объекты принадлежат к одному клану, к одному-единственному «*боан*», и определяются им в своей сущности. Это чувство изначального единства выражается во множестве мифов, которые охватывают всю действительность вплоть до мельчайших особенностей, как бы опутывая ее незримой магически-мифической паутиной. Из всего, что описал Вирц, а также при сравнении собранного им материала с аналогичными явлениями в других культурных кругах напрашивается следующий вывод: было бы ошибкой думать, будто мифы являются первичным и исходным моментом, а сознание и чувство классовой принадлежности — моментом производным. Очевидно, что мы имеем дело скорее с обратным отношением. Миф лишь превращает определенное *содержание* представления, даяние как таковое, в форму сообщения, рассказа. Вместо того чтобы открыть происхождение этого содержания, объяснить его нам, он дает всего лишь его экспликацию, изложение в форме происходящего во времени события. Отдельные мифы всюду объединяет непосредственно переживаемое мифически-тотемное родство, тотемная солидарность и дружба, которые связывают все сущее. Это, по Вирцу, заходит так далеко, что перечислить все тотемно-солидарные объекты вообще просто невозможно. Не только отдельные вещи, но и даже известные виды деятельности, такие, например, как «спать» и «совокупляться», рассматриваются в качестве тотемной деятельности известно-

го клана или кланового союза. Складывается впечатление, будто ни одна отдельная вещь и ни один отдельный процесс не могут быть «апперципированы», то есть не могут войти в единство мифического сознания этих племен, не будучи определены каким-либо из его мифических понятий о классах и не будучи подведены под него. В этом отношении особенно важен и поучителен тот факт, что на новые предметы, доставляемые Маринд-аним извне, из чужого мира, немедленно ложится та же печать мышления. Вирц так описывает этот процесс: «Поводом для установления тотемного родства может стать какая-нибудь случайность или общность в каком-нибудь отношении... Один клан, *Санице*, называющий себя *Сани* по имени своего предка, получил в последнее время новую тотемную родню — теленка, — просто потому, что теленок по-малайски называется *Сани* и под этим именем недавно стал известен Маринд». Точно так же, например, саго и нежный серый цвет объединяются по причине чисто внешнего сходства: *боан*-саго и *боан*-цвет считаются родственными друг другу, причем настолько, что между двумя группами людей, имеющих эти тотемы, невозможны браки. Не так давно завезенное и посаженное декоративное дерево с огненно-красными цветами один *маринд* также включил в свою систему мифически-тотемного родства, а именно в *боан*-огонь, ибо его цветы, говорит он, красные, как огонь. Но когда из всех этих примеров Вирц делает вывод, что тотемистские отношения часто проявляются якобы совершенно случайным, произвольным и несерьезным образом, то здесь он измеряет мифическое мышление другим масштабом, а не его собственным. Ибо фундаментальную конститутивную черту этого мышления составляет как раз то, что подлинное единство *сущности* оно находит там, где мы можем усмотреть в лучшем случае простую аналогию или внешнее сходство. Имя в мифическом смысле никогда не есть чисто конвенциональный *знак* вещи, оно — его реальная часть, причем такая, которая по мифическо-магическому принципу «*pars pro toto*» не только представляет целое, но и действительно «есть» целое. Кто завладеет именем, тот тем самым добьется власти над самим предметом, тот будет обладать им в «действительности» (то есть в его магической действительности). И точно так же сходство никогда не рассматривается здесь как «чистое» отношение, которое берет свое начало якобы лишь в нашем субъективном мышлении, а тотчас истолковывается как реальное тождество: вещи не могли бы *являться* как схожие, если бы не *были* едиными в своей сущности. С учетом этого становится ясно, что каким бы случайным, каким бы несерьезным ни выглядело бы в каждом отдельном случае отнесение тех или иных предметов к особым мифическим классам, образование самих общих мифических понятий о классах принадлежит к более глубокому слою мифического мышления, и в нем должна отражаться структура этого мышления, в своей самобытности отнюдь не произвольная, а в известном смысле необходимая²⁰.

Это воззрение приобретет более ясные очертания, если предметом нашего рассмотрения будет не *содержание* созерцаний, а только их *форма* — если нам, таким образом, удастся проследить, как формируется в

мифическом взгляде на мир представление о *пространственной* взаимосвязи вещей. В мыслительном мире тотемизма структурирование пространства и различение пространственных областей и направлений происходит не так, как у нас, с геометрических или физическо-географических точек зрения, а со специфически тотемистских. С одной стороны, в пространстве существует столько же обособленных отдельных регионов, сколько существует различных кланов в племени, с другой, — каждый отдельный клан определенным образом локализован в пространстве. *Ха-уит* рассказывает, что абориген одного австралийского племени, которое делится на две главные группы, Крокитч и Гамутч, охарактеризовал членение своего племени тем, что сначала положил на землю одну палку точно в направлении *востока*. Эта палка разделила все пространство на верхнюю и нижнюю, на *северную* и *южную* половины, одна из которых была названа местностью группы Крокитч, другая — местностью группы Гамутч. Дальнейшее членение на классы и подклассы происходило так: рядом с первой палкой в определенной последовательности были положены другие палки в северо-восточном, северном, западном и других направлениях, пока, наконец, весь круг пространства не был разбит на различные секторы, территория которых считалась принадлежащей определенным классам и подклассам. Но это вовсе не было символическим изложением, то есть объяснением родственных связей на схеме через пространственные отношения — речь шла о реальной сущностной взаимосвязи между отдельными классами и принадлежащими им областями пространства. В этом смысле особенно интересны погребальные обряды. Если, например, умирает член племени Нгауи — один из людей Солнца, которым принадлежит восточная область, — то труп должен быть положен в могилу так, чтобы его голова лежала точно в направлении востока; аналогичным образом и другие классы связаны со своим особым направлением пространства и как бы прикреплены к нему²¹.

С тем же самым фундаментальным принципом классификации в представлении об областях мира, только проведенным со значительно большей определенностью и подлинной систематичностью, мы сталкиваемся у Зуньи, одного из индейских племен в Нью-Мексико. Мифическо-религиозная картина мира Зуньи и основная форма их «мифо-социологической организации» была самым обстоятельным образом изучена и великолепно описана *Кашингом*, который много лет прожил среди них²². С тех пор его сообщения были всесторонне дополнены подробным докладом о Зуньи г-жи *Стивенсон*, а также детальным исследованием *Крёбера* о родственных отношениях и клановой структуре у Зуньи²³. Уже во внешней стороне их образа жизни достаточно ясно проявляется своеобразная форма «септархии», подразделения племени на семь частей, которой в мышлении Зуньи точно соответствует деление на семь частей пространства и мира. Деревня, в которой они живут, разделена на семь местностей, соответствующих семи пространственным областям — северу, западу, югу, востоку, высшему и низшему мирам и, наконец, «середине» мира, включающей в себя все его остальные части. К одной из этих семи областей относит-

ся не только каждый отдельный клан племени, но и каждое одушевленное и неодушевленное существо, каждая вещь, каждый процесс, каждый элемент и каждый определенный отрезок времени. Кланы Журавля, или Пеликана, а также Тетерева, или Вечнозеленого Дуба принадлежат северу, клан Медведя — западу, кланы Оленя и Антилопы — востоку, в то время как другой клан, клан Попугая, почитаемый как материнский клан всего племени, занимает в пространстве подобающее ему центральное положение, то есть область «середины». Далее, у каждой пространственной области есть свой специфический цвет и свое особое число. Север желтый, запад голубой, юг красный, восток белый; высший регион зенита является многоцветным, низший — черным, а середина, представительница всех областей, объединяет в себе также и все их цвета. Каждая область является в то же время родиной одной определенной стихии и одного времени года: север — это место воздуха и зимы, запад — воды и весны, юг — огня и лета, восток — земли и осени. При этом разные местности отличаются друг от друга не только по своему бытию, но и по своей ценности: выше всех стоит север, за ним следуют запад, юг, восток, высший мир, низший мир (всеобъемлющая середина не часто упоминается в данной классификации). Разделение труда и профессий — социальная структура — также скрупулезно следует этому принципу: север и его кланы занимаются войной, запад — охотой, юг — сельским хозяйством и врачеванием, восток — магией и религией. Как подчеркивает *Кашинг*, с помощью такой формы распределения упорядочивается вся политическая и религиозная жизнь народа. Когда племя разбивает лагерь, ни у кого не возникает ни малейшего сомнения по поводу того, какое место должен занять в нем каждый отдельный клан и как должно происходить размещение отдельных групп по различным сторонам света. Отсутствие сомнений в пространственной «ориентации» приводит к четкой и уверенной ориентации всей деятельности и мышления. Не бывает праздников, церемоний, собраний, процессов, во время которых могло бы возникнуть недоразумение по поводу соблюдения должного порядка, статуса отдельных кланов и их преимущественного права в отправлении тех или иных обрядов. Все это настолько точно установлено мифо-социологической структурой картины мира, что не только равносильно писанным инструкциям и законам, но и далеко превосходит их в том, что касается прямой обязующей силы их действия. Этот фундаментальный взгляд на мир проникает даже в сферу непосредственной практической жизнедеятельности: так, по сообщению г-жи Стивенсон, в земледелии Зуньи очень тщательно следят за тем, чтобы по мере роста выращиваемые ими культурные растения меняли свой цвет в соответствии с цветами основных областей²⁴.

Однако все эти подробности интересны для нашей проблемы общего характера лишь в одном аспекте: в них с поразительной ясностью раскрывается тот факт, что директивы, следуя которым человеческий дух классифицирует многообразие чувственных впечатлений, даны нам отнюдь не в силу самой природы этих впечатлений, — образ

мира как одновременно физического и духовного космоса определяется оригинальностью видения, самобытностью духовной позиции. Современная социология полагает, будто нашла ключ к разгадке этого фундаментального отношения, сводя всякую логическую связь нашего мышления к первым примитивным социальным связям. В самом деле, что, казалось бы, может подтвердить и доказать эту взаимосвязь лучше, чем только что рассмотренные нами отношения? Не обнаруживается ли в них с очевидностью, что наши логические понятия о классах и родах есть в конечном счете не что иное, как отражения определенных общественных форм — классовой структуры и образа жизни? Структура человеческого общества является тем последним существующим в самой *действительности* делением, на которое опирается наше мышление во всех своих *искусственных* классификациях, включает Дюркгейм. «По всей вероятности, нам никогда не пришло бы в голову сводить вещи в однородные группы, роды и виды, не будь у нас перед глазами примера человеческих сообществ — не начини мы делать предметы членами человеческого общества. Вот почему логическое и социальное группообразование первоначально слиты друг с другом без всяких различий». Но то, что такое объяснение слишком узко или по крайней мере недостаточно для того, чтобы охватить и истолковать все рассмотренные здесь явления, сразу становится ясно, если принять во внимание, что общая форма классификации, с которой мы сталкиваемся, например, в системе Зуньи, выходит далеко за пределы своего строго очерченного круга. Структурные формы того же типа мы находим и там, где сложились иные образы жизни и способы мышления, то есть в условиях, которые, с культурной и социальной точек зрения, не могут быть поставлены в один ряд с тотемистскими формами общества и мышления. Чтобы пояснить это, вернемся к проблеме пространства и его деления — и тотчас тотемистская структура пространственного сознания окажется в непосредственной близости от *астрологической структуры пространственного сознания*. Между ними имеются вполне определенные реальные опосредствования и переходные образования, так что в каждом отдельном случае еще можно поспорить, к какому кругу в большей мере принадлежит по своей духовной конституции, в частности по своему воззрению на пространство, данный культурный круг. Так, например, мировоззрение древнемексиканского культурного круга обнаруживает ряд определенных существенных черт, благодаря которым оно оказывается в близком родстве с мифо-социологической картиной мира Зуньи, основные элементы которой мы только что рассмотрели; правда, здесь этими элементами пытаются охватить еще больший ареал бытия, стремясь создать из них поистине космическую структуру. Аналогично тому, как у Зуньи деление мира на семь частей, лежащее в основе всего их мышления, внешне отражается в семичастном делении их поселений, о древнем Мехико говорят, что он был поделен на четыре части по четырем сторонам света²⁵. Подобно тому как у Зуньи каждой отдельной области пространства приписывается свой определенный цвет, в древнемексиканских

письменах майя стороны света обозначаются разными цветами: желтым — юг, красным — восток, белым — север, черным — запад; пятым направлением является вертикаль или середина, и ей соответствует зеленый или голубой цвет²⁶. Одновременно это деление мира имеет *календарный* характер, что сразу переносит нас в астрологическо-астрономическую сферу. Как и в астрологии, здесь встречается представление об определенных божествах, каждое из которых властвует над особыми отрезками времени. «*Тоналаматль*» древних мексиканцев, то есть книга хороших и плохих дней, делится по периодам следующим образом: $13 \times 20 = 260$ дней. Затем внутри отдельных дней выделяются различные «знаки дня», разные властители определенных часов дня и ночи. Наряду с девятью властителями ночных часов существуют тринадцать хранителей дневных часов. Так за различными отрезками времени закрепляются известные божества или образы одного и того же божества, создавая тем самым фундаментальную систему астрологического предсказания будущего. Если толкование письмён майя, данное *Зелером*, корректно²⁷, то перед нами — прямая аналогия идее *мировых зон*, разработанной в *вавилонской астрологии*. В ней каждой из семи зон соответствует одна из семи *планет*. Последние, как полагают, властвуют над этими зонами. Сходное деление мира встречается также в Индии и Персии — в семи *двина* индийской географии и космогонии и в семи *кешвар* персов. Но такое деление вселенной и ее содержания на мировые сферы доведено до совершенства и отличается предельной скрупулезностью в *Китае*, где оно развилось до универсальной схемы миропонимания. Основная идея китайской религии — идея о том, что миром правит единый закон, что один и тот же «тао» проявляется в небесных и земных событиях и в деянии человека, — нашла в этой схеме конкретно-чувственное выражение. Всякое деление вещей на классы восходит к великому небесному образцу. Соответственно, различия небесных сфер можно проследить и в бытии как целом, и в каждой его особой части. Так, например, один из древнейших трудов китайской медицинской литературы, *Су Вен*, предлагает таблицу, в которой за *востоком* закрепляется из времен года весна, из пяти основных элементов — дерево, из человеческих органов — печень, из аффектов и состояний души — гнев, из цветов — голубой, из вкусовых ощущений — кислое; аналогичным образом, *западу* соответствуют осень, металл, легкие, забота, белый цвет, острое; *середине* — земля, селезенка, мысль и т.д. Каждой определенной области пространства приписывается, далее, образ определенного животного: востоку — образ голубого дракона, югу — красной птицы, западу — белого тигра, северу — черной черепахи. Вся религиозная «наука» китайцев, познание и предвидение вещей и событий ориентировано на эту фундаментальную схему. Из нее в учение *Фунг Суй* вошли общие директивы «мантики универсума», прежде всего геомантики, столь высоко развитой в Китае²⁸. Если же посмотреть на то, в какой форме *греки* переняли древневавилонские учения, пытаясь сделать их плодотворными для науки, то уже это своеобразие их восприятия отчетливо раскрывает всю противополож-

ность культур и способов мышления. Греческие географы также заимствовали вавилонскую идею мировых зон; но они освободили ее от всей космологическо-фантастической мишуры для того, чтобы использовать исключительно в целях научного описания земли. Из множества пересекающихся друг с другом мировых зон или островов мира они сделали семь прямолинейных зон, призванных удовлетворять потребность только в наглядном обозрении и делении²⁹. Таким образом, греческие географы относились к идее мировых зон так же, как Евдокс, основоположник научной астрономии греков и ученик Платона, относился к идее вавилонской астрологии. Он совершил здесь решающий поворот в воззрении на космос, который, однако, был возможен только благодаря тому, что перед этим греческая философия открыла и методически строго определила новые инструменты чисто теоретического познания мира, новые понятийные и мыслительные формы.

Между тем, членение космоса — *divisio naturae* — в сфере мифическо-астрологического мышления, наоборот, развивается в направлении все большей конкретизации. В Древнем Вавилоне *астрологическая география* делит земной мир на четыре большие области: на юге — это Аккад, то есть Вавилония; на севере — Зубарту, то есть земли, расположенные восточней и северо-восточней от древней Вавилонии и Ассирии; на востоке — Элам, часть поздней Персии до границ среднеазиатской возвышенности; на западе — Амурру, то есть западные земли вместе с Сирией и Палестиной. Небесные процессы связаны с этими землями различным образом. Каждой планете, как и каждой отдельной неподвижной звезде, приписывается определенное географическо-астрологическое значение: Юпитер называют звездой Аккада, Марс — звездой Амурру, созвездие Плеяд относят к Эламу, созвездие Персея — к Амурру. Так, в углубляющейся специализации правая сторона растущей Луны причисляется к западу, или Амурру, левая — к востоку, или Эламу. В соответствии с этим пространственным членением происходит и членение *времени*. Сохранились точные таблицы, в которых отдельные планеты, образы звезд и неподвижные звезды упорядочены в двенадцать групп, поставлены в связь с отдельными месяцами года и согласно этому порядку распределены по различным географическим областям. Первый, пятый и девятый месяцы года отнесены к Аккаду, второй, шестой и десятый — к Эламу, третий, седьмой и одиннадцатый — к Зубарту. Тот же принцип деления распространяется и на все отдельные *дни* месяца³⁰. Позднее, в развитой астрологической системе, каждый больший или меньший отрезок времени уже имеет своего совершенно абстрактного планетарного покровителя, или хронократора. Марс — это властелин года, Венера — властительница месяца, Меркурий заведует днем, Солнце — часом. Отнесение отдельных дней недели к планетам все еще непосредственно выражается по-латински как *dies Solis, dies Lunae, dies Martis, Mercurii, Jovis, Veneris, Saturni*. Тому же самому порядку подчиняется и последовательность фаз в жизни отдельного человека: власть над жизнью человека постепенно переходит от Луны, господствующей над ранним

детством, к Меркурию, от него — к Венере, Солнцу, Юпитеру, пока, наконец, под знаком Сатурна жизнь не подходит к концу³¹. Если отдельные звезды правят отдельными отрезками времени, то ими обуславливается все, что в рамках последних разыгрывается — весь смысл деяний человека и происходящих событий. Отправление любого самого ничтожного обряда зависит от звезд ввиду связи со временем и часом. Известно, как упорно и методично пробивала астрология эту фундаментальную идею в ходе своей эволюции, как тщательно рассчитывали астрологи благоприятный момент, например, для купания, для смены одежды, для каждой отдельной трапезы, для стрижки волос и бороды, для шлифовки ногтей. «Ungues Mercurio, barbam Jove, Cypride crinem» — гласит древнее астрологическое предписание³². Аналогично действиям отдельного человека, все наличное природное бытие также оказывается включенным в планетарную схему и получает благодаря этому свое место во вселенной. Основные элементы восприятия, чувственные качества, также должны встать в один ряд с физическими элементами материального мира. Разный цвет планет издавна привлекал к себе внимание; в результате семь цветов спектра были распределены между пятью планетами, кроме Солнца и Луны. Мало того, каждая из планет была наделена следующими сочетаниями качеств: теплый и влажный, теплый и сухой, холодный и сухой, холодный и влажный — то есть сочетаниями таких элементов, как воздух, огонь, земля и вода. От звезд зависит, далее, смешение веществ вообще и смешение соков в человеке, прежде всего «темпераменты» — сангвинический, холерический, меланхолический, флегматический. Если же прибавить к этому, что с семью планетами и двенадцатью знаками зодиака связаны аналогичным образом животные и растения, драгоценные камни и металлы, например, золоту соответствует Солнце, серебру — Луна, железу — Марс, олову — Юпитеру, свинец — Сатурну³³, то станет ясно: в конечном счете в мире нет ни одной вещи и ни одного свойства, ни одного процесса и ни одного деяния, которым бы не были отведены в целостности этой картины мира свое определенное место и свой статус.

Но отсюда с непосредственной очевидностью следует вывод, что, какими бы странными и авантюрными ни казались выводы астрологии, речь идет не просто о смеси запутанных суеверий — в ее основе лежит самобытная *форма мышления*. Астрологией самым определенным образом была поставлена *проблема осмысления мирового целого* как закономерного единства, как замкнутой в себе причинной цепи. Здесь мы повсюду сталкиваемся с «объяснениями» частных явлений, которые — при всей их неопределенности и непостоянности в единичных проявлениях — тем не менее подводятся под всеобщий *тип* причинного мышления, каузального следования и заключения. Астрологическая система зиждется на предпосылке, что все события физического мира связаны друг с другом посредством незаметных переходов, что каждое совершенное в каком-нибудь месте действие продолжается в бесконечности, постепенно охватывая и увлекая за собой все части вселенной. Звезды — лишь наиболее очевидные, зримые экспоненты этой фундаментальной взаимо-

связи космоса. Подобно тому как ход Солнца определяет смену времен года и тем самым расцвет и увядание мира растений, как наступление приливов и отливов зависит от движения Луны, так в конечном счете ни один процесс немыслим без связи через более или менее отдаленные опосредствующие звенья с происходящим на небе. Индивидуальное предназначение и индивидуальная судьба человека тоже «объясняются» психологическо-космологическими умозрениями астрологии. Для поздней античности характерно широко распространенное и встречающееся в различных формах воззрение, что души, переселяясь с эмпиреев, высот неба, в земное тело, должны пройти сферы семи планет, при этом каждая планета передает им присущее ей своеобразие³⁴. Гностики и неоплатоники усовершенствовали это воззрение в разных направлениях: первые — в пессимистическом, вторые в оптимистическом смысле. В одном случае от звезд человеку передаются слабости и пороки, в другом — физические и нравственные силы³⁵. Аналогично этому представлению, в христианской средневековой астрологии семь смертных грехов человеческой души, обрушивающихся на земную жизнь, берут свое начало в семи планетах: Марс дает *iracundia*, Венера — *libido*, Меркурий — *lucis cupiditas*, Юпитер — *regni desiderium* и т.д.³⁶ Но даже если отвлечься от таких частных применений самобытного «каузального принципа» астрологии, то стремление объяснить земные процессы и деяния «воздействиями» надземного мира можно найти буквально повсюду. Древнее учение о небесном *áλλορροία* сохраняет господствующие позиции вплоть до Ренессанса, до Марсилио Фичино. Он все еще подробно описывает и разбирает теорию *radii coelestes*³⁷. В ней каждое бытие и событие словно цепями приковывалось к определенной точке неба как месту своего происхождения. Однако очевидно, что по своей *форме* астрологический взгляд на мир не претендует и на малую толику того, чего достигает современное естественнонаучное объяснение природы. С чисто формальной точки зрения, астрология — один из самых грандиозных опытов систематически-конструктивного мирозерцания, на которые когда-либо отваживался человеческий дух: требование «в мельчайшем увидеть целое», наверное, нигде не выдвигали так упорно и не проводили так последовательно.

Но тогда тем более правомерен вопрос, каковы особенности, характеризующие, с одной стороны, каузальное мышление науки как таковое, а, с другой стороны, те, что принципиально и строго отличают его от того типа причинности, который господствует в астрологической системе. Если мерить «объяснения» астрологии по масштабу нашего современного понятия и *метода* физической «причинности», то, конечно, сразу бросается в глаза, насколько астрологическая система хрупка. С точки зрения этого познавательного идеала, все «индукции» астрологии в одно мгновение покажутся ложными и неправильными аналогиями, произвольными и опрометчивыми обобщениями. Ее ошибки столь очевидны, что просто непонятно, как, невзирая на них, невзирая на ощутимый недостаток эмпирических наблюдений и доказательного материала, такая система могла утвердить свое почти

беспорное господство над величайшими умами науки вплоть до Тихо Браге и Кеплера. Но тут-то как раз и выясняется, что наше современное, *аналитически-научное*, понятие причинности — отнюдь не само собой разумеющееся достояние духа, а его позднейшее методологическое завоевание. Этому понятию мало простого вопроса «почему?», обращенного к бытию и событию, — данному вопросу, столь же древнему, как само человеческое мышление, оно дает специфически новое направление и новую форму. Миф тоже задается вопросом «почему?», разрабатывая свою систему теогонии и космогонии. Но, несмотря на свое стремление дойти до «первоисточника» вещей, он, однако, не выходит из круга самих этих вещей и их простого конкретного наличного бытия. Современный образ мира должен быть понят, исходя из его мифического прошлого; но по своей структуре и типу последнее не отличается от первого, так как миф сам целиком принадлежит нашей чувственной современности. Для того чтобы объяснить мировое целое, миф использует какую-нибудь вещественную часть того же самого мира. Последний возникает у него, например, из мирового яйца или мировой межи, или формируется из тела великана. Таким образом, оба члена каузального отношения, «причина» и «следствие», берутся и соотносятся здесь как конкретные вещи. Происходящее приобретает форму перехода из одного вещного образа в другой — оно «понимается» мифически, поскольку все эти последовательные вещные фазы рассматриваются и описываются просто в их чередовании, в шестии одного за другим. Правда, чем дальше мифическое мышление продвигается вперед, тем более сложным и опосредствованным становится это описание. Мысль уже не довольствуется пониманием «причины» и «следствия» только как *содержаний*, возникших одно из другого, и простым фактом возникновения, но задается вопросом о форме этого процесса и пытается подчинить его общему *правилу*. Астрологическое мышление находится как раз на этой стадии рефлексии; но, с другой стороны, оно еще не вырвалось из круга «сложного» мифомышления — того мышления, которое видит в причине и следствии всего лишь неделимые вещественные элементы. Этим и объясняется тот своеобразный факт, что по своей форме оно занимает срединное и двойственное положение между мифом и наукой. Бесконечно многообразные мифические силы здесь впервые систематизируются и приводятся в общий порядок. Образы божеств политеизма получают путем их отнесения к отдельным планетам как бы твердо установленное и строго очерченное место в пространстве космоса и определенную, присущую только им способность воздействия. Они больше не те непредсказуемые силы, что правят миром, опираясь лишь на свой индивидуальный произвол; они — силы, которые, будучи связаны общей формой действия, смыкаются в единое понятие «природы» как всеобщей закономерности происходящего. И все же эта абстрактная идея закономерности вселенной не может в рамках астрологии наполниться конкретным содержанием. Дело не доходит до действительно определенных «особых законов природы»: при попытке приме-

нить всеобщую категорию закономерности происходящего к особенному и индивидуальному бытию мышление снова блуждает и теряет-ся в фантастических дебрях. Ибо здесь не достает еще одного важного и неотъемлемого опосредствования — того *medius terminus*, который в рамках современной физики впервые придал понятию закона его позитивное значение и гарантировал его плодотворное применение.

Форма научного объяснения природы, какой она в главных чертах сложилась со времен Галилея и Кеплера, заключается в сущности в том, чтобы всякое бытие растворить в становлении, в пространственно-временных отношениях и обосновать его с помощью законов этих отношений. В математической теории естественных процессов, которая выражает эту идею наиболее ясно и совершенно, любое содержание и каждый процесс, для того чтобы вообще стать доступным объяснению, должен сначала превратиться в некий комплекс величин, которые рассматриваются как принципиально изменчивые от момента к моменту. Задача теории заключается в исследовании того, как эти изменения взаимодействуют и обуславливают друг друга. Если состояние мира в данное мгновение (t_1) мыслится нами как определенное посредством того, что все детерминирующие его значения величин нам известны, и если, далее, мы допустим, что изменения этих значений выражены в уравнениях, которые представляют их как функции времени, то тогда одним моментом современности было бы определено то продолжение, которое он претерпел бы в последующих моментах t_2 , t_3 ,... и т.д., а, стало быть, нашему познанию было бы предназначено и все будущее мира. Характеризующих один момент состояния мира величин x , y , z , наряду с первым или вторым дифференциальным отношением во времени dx/dt , d^2x/dt^2 , dy/dt , d^2y/dt^2 и т.д., нам вполне хватило бы для того, чтобы однозначно описать всю совокупность грядущих событий, а, с другой стороны — непосредственно вычислить из них любое событие прошлого посредством простого введения соответствующих временных параметров. Такова форма, которую идея закономерной необходимости всего происходящего в природе приняла в современном астрономическом взгляде на мир, в «механике неба». Эта небесная механика покоится на логике анализа бесконечного — на понятиях бесконечно-малого, функции и переменной величины. Но здесь кроются и причины того, почему наше современное научное мышление для того, чтобы суметь постичь какое-либо бытие, предвзвешенно должно соотносить его с элементарными изменениями и как бы разбить его на них. Форма целого, какой она дана чувственному восприятию или чистому созерцанию, исчезает; мышление заменяет ее определенным правилом становления. Сущность любой вещи раскрывается теперь в генетической дефиниции — через построение из отдельных частичных условий, которые ее конституируют.

Это разложение бытия на элементы его становления и на их численную определенность диаметрально противоположно астрологическому воззрению на бытие. В каждой мельчайшей части оно находит форму целого; мы же способны мыслить целое всегда лишь как зако-

номерную связь, синтез элементарных процессов. Поэтому *наш* метод, как его метко характеризует математика, — это метод *интеграции*, конструктивного построения целого из частичных условий; метод же *астрологии* заключается в том, что она вообще не позволяет дойти до «частей» бытия и, игнорируя все эмпирические различия и разделения, утверждает тождество бытия с самим собой, идентичность его чистого *образа*. Здесь запечатлено то своеобразие «сложного» мышления, которым мифическое сознание принципиально отличается от аналитически-научного сознания вообще. Нашему мышлению угрожает опасность того, что мы, ввиду запутанности причинных факторов, составляющих каждое отдельное событие и наличное бытие, никогда не пробьемся к реальному определению конкретного целого, отдельного, существующего в «действительности» бытия или процесса. Ибо всякое познание эмпирической действительности превращается для функционального мышления науки — как это первым понял и ясно сформулировал *Галилей* — в бесконечную задачу. Но астрологический взгляд на мир, наоборот, ограничен как раз тем, что вселенная не разобщена для него на действительно самостоятельные определенности. Принцип «космической симпатии» неявно отвергает любые попытки такого разобщения. Особенное наличное бытие и событие низводится тем самым к простой оболочке, к маске, за которой скрывается тождественная форма вселенной, одна и та же повсюду — в большом и малом, в далеком и близком. Для современной науки единство, к которому она стремится, — это единство закона природы, закона чисто *функционального*; для астрологии — это единство сохраняющегося неизменным сквозного содержания, единство *структуры* мирового целого. Мир для нее подобен кристаллу: даже если разбить его на мельчайшие крупички, в них всегда можно распознать одну и ту же форму организации. Это ясно видно на примере тех тотемистских делений, которые представляют собой одну из самых примитивных форм мифического миропонимания. Так, у Зуны в соответствии с семью областями пространства на семь частей делится не только все бытие в целом, то есть члены племени, животные, растения, элементы, цвета, но та же самая «септархия» воспроизводится и внутри особых сфер и частей бытия. Так, члены одного клана, имеющие определенное тотемное животное, могут отличаться, в свою очередь, друг от друга, используя в качестве особого тотемного знака различные *части тела* этого животного, скажем, его голову, правую или левую ногу, — и здесь опять-таки одна часть тела соответствует северу, другая — западу, одна — «высшему», другая «низшему» миру и т.д.³⁸ Структура целого, следовательно, воспроизводится точнейшим образом во всех своих отдельных частях, будучи лишь уменьшена и как бы свернута более мелким масштабом. И точно так же в астрологической картине мира единство времен и возрастов жизни, качеств и элементов, мира физических тел и духов, характеров и темпераментов строится по такой же модели, которая яснее раскрывается перед нами лишь в образе мира планет, потому что дана как бы в четкой пространственной проекции, в обозримой упорядоченности всех основных отношений. Здесь царит

своего рода мифическая конгруэнтность, близкая по своей чистой форме закону грамматического согласования, с которым мы столкнулись при рассмотрении образования языковых понятий и классов. Возникшее однажды определенное различие — созерцательного, эмоционального или интеллектуального характера — не остается в той особой сфере бытия, где оно впервые появилось, а стремится распространить свое влияние на все более широкие сферы, пока, в конце концов, не охватит все бытие в целом и каким-то образом его не «организует».

Так впервые приобретает строго определенный смысл самая значительная и фундаментальная идея астрологии — идея единства микрокосма и макрокосма. По своему происхождению и смыслу это единство, даже там, где оно предстает как динамическое и каузальное, остается все еще статическим-субстанциальным. Опосредствованное единство причинного действия здесь явно возвращается к изначальному единству бытия. *Первопричина* того, что человек подчинен закону космоса, состоит не в том, что он постоянно испытывает со стороны космоса все новые *воздействия*, а в том, что сам он, хотя и в уменьшенном масштабе, *есть* космос. Правда, этой характеристики астрологического мышления, относящей его к известному родовому типу, недостаточно, чтобы определить также и его особый вид, его специфическую самобытность. Ведь и современная каузальная наука знает наряду со всеобщими понятиями о функции и законе особые «структурные понятия», которые по всем своим методологическим напластованиям и сочетаниям отчетливо выделяются на фоне понятий первого типа³⁹. От таких структурных понятий не могут отказаться главным образом именно описательные естественные науки, прежде всего науки об органической жизни. Кажется, чем резче астрологический тип мышления отличается от типа мышления современного математического естествознания, тем ближе он к *понятию биологической формы*. И в самом деле, идея «мирового организма» — вечный образ, в который астрология любит обряжать ядро своего мировоззрения. Было бы нелепо, — говорит Агриппа из Неттесгейма, — если бы небо, звезды и элементы, которые являются источником жизни и одушевленности для всякого отдельного существа, сами были лишены жизни и души; если бы закон, по которому в человеческом теле движение каждого члена ощущается во всем теле, не действовал также и во вселенной⁴⁰. Но в том, что касается взгляда на *жизнь*, антагонизм между мифически-астрологическим способом мышления и современными научными понятиями о форме и структуре отнюдь не менее остр. Видимое соприкосновение в *содержании* понятий только еще более отчетливо позволяет увидеть, насколько далеки они друг от друга по *форме мышления*. Самобытная внутренняя диалектика астрологического мышления заключается как раз в том, что оно, будучи лишено подлинной всеобщности математического закона, теряет тем самым и истинную особость, конкретную определенность *индивидуальной формы*. Это мышление пытается постичь органическое жизненное единство мирового целого, но в конечном счете жизнь вселенной снова умерщвляется им в математической формуле. С другой стороны, по-

пытка вдохнуть в эту формулу самостоятельную жизнь губит как раз ее подлинное познавательное содержание, лишает ее чисто идеального значения. Органическое рассматривается *sub specie* математического, математическое — *sub specie* органического, но именно за счет этого ни то, ни другое не достигает подлинной самостоятельности своего понятия.

Наверное, эту ограниченность астрологического мышления можно лучше понять, если сравнить астрологическое понятие формы с *понятием формы у Гёте*. В одной из самых известных и совершенных поэтических трактовок своего понятия формы Гёте связывает собственное воззрение с символами астрологии. В орфических вечных истинах каждая «созданная форма, что развивается, живая» понимается лишь как особое проявление той всеохватывающей необходимости, которая выражается в форме неба и положения планет. И однако именно в этом сравнении впервые обнаруживается, насколько велика дистанция между динамической идеей формы и развития у Гёте и по существу чисто статическими понятиями астрологии⁴¹. От способа мышления современной математики и математической физики образ мыслей Гёте отличает то, что целое мира он не раскладывает на его элементы, а хочет видеть в нем сформировавшееся целое, комплекс чистых *образов (Gestalten)*. Но это «мышление в образах» подчиняется у него тому фундаментальному принципу, который находит свое выражение в идее метаморфозы. Здесь речь идет вовсе не о том, чтобы от отдельного образа подняться до «всеобщего» посредством его сравнения с другими и объединения их под родовыми понятиями видов и классов, а о том, что взаимосвязь вообще представлена здесь как взаимосвязь становления. Истинно единым является только то, что происходит из общего образующего принципа и может мыслиться как рожденное из него. В соответствии с этим, основным правилом выведения считается правило *континуальности*. Никогда нельзя соотносить отдельный случай и отдельное воззрение с другими, основываясь лишь на голом сходстве, — связывать и замыкать в единство ряда можно только то, что наиболее близко друг к другу. В этой аксиоме непрерывности Гёте следует методу современной науки, сам признавая в данном случае математику своей учительницей. Опытом «более высокого рода» он считал лишь такой опыт, который не перескакивает без всяких опосредствований из одной точки наличного бытия или происходящего в другую точку, а проходит их через все опосредствующие звенья в процессе постепенного изменения условий. «Добиваться таких опытов более высокого рода я считаю высшим долгом естествоиспытателя, и пример тому — достойнейшие мужи, которые работали в данной области. Этой размеренности при выстраивании в ряд ближайшего и ближайшего или скорее выведении следующего из следующего мы должны учиться у математики, и даже там, где нам не требуется расчет, мы всегда обязаны подходить к делу так, как если бы мы должны были отчитаться перед самым строгим геометром»⁴². В силу этого основного требования Гёте отрекается от любой «индукции», которую мы признали поистине живительным принципом многообразных систем ас-

трологического «упорядочения». Опасность индукции, этого сравнения и сведения воедино разрозненного и несовместимого, он усматривает в том, что она, вместо того чтобы понять особенное через другое особенное и, исходя из него, скорее лишь стирает и нивелирует его своеобразие, — в том, что она «пренебрегает отдельным и разрушает в убийственной всеобщности то, что имеет жизнь только в обособлении». Этому методу, при котором «с помощью мрачной фантазии и смешной мистики соединяются вещи, далекие друг от друга как небо от земли», Гёте противопоставляет собственный метод «развертывания». Так, фундаментом всякого изучения природы для него служит убеждение, что в живой природе не происходит ничего, что бы не находилось в связи с целым, и, стало быть, если феномены *являются* изолированными, то они как раз поэтому и должны *быть* не изолированными. Но, с другой стороны, он настаивает на том, что мы не можем навязывать природе это убеждение в качестве субъективного требования, а должны шаг за шагом доказывать его на самом предмете. При рассмотрении предмета высший долг исследователя — точно установить те особые условия, при которых данный феномен проявляется, и стремиться к максимально возможной полноте и законченности феноменов, «потому что в конечном счете надо, чтобы они были нанизаны друг на друга или скорее перекрыты друг другом и чтобы они образовывали пред испытующим взором исследователя своего рода организацию, раскрывали всю свою внутреннюю жизнь». На этом пути, по Гёте, проверяется истинное «воображение» исследователя — не то воображение, которое уходит в неопределенность и выдумывает несуществующие вещи, а то, которое строит образ самой действительности по правилам «точной чувственной фантазии». Теперь становится понятно, что отличает структурные понятия астрологии от функциональных законов математики и что отличает их от органического понятия природы Гёте и от современного описательного естествознания: это в сущности один и тот же момент. В обоих случаях статичному астрологическому способу представления, убеждению в том, что не может *возникнуть* ничего, кроме того, что уже *есть*, противостоит динамичное генетическое воззрение, которое пытается идеально постичь и построить сущее — будь то из общего закона или индивидуальной формы становления.

По сравнению с идеальностью математических понятий закона и органической формы мифическо-реалистическое воззрение вынуждено через всю действительность проследживать одну и ту же схему, один и тот же *образ* бытия. В конце концов, даже единство микрокосма и макрокосма может быть представлено не иначе, лишь как в форме такого чувственного образа. Оно всецело обусловлено тем, что строение вселенной и строение человеческого организма определяются теми же элементами и тем же порядком этих элементов. Поэтому магической космологии всегда соответствует магическая анатомия в том виде, в каком она, судя по всему, и должна была сформироваться под действием мыслительной неизбежности в самых разных культурных регионах⁴³. Устанавливать перспективу и порядок чувственно-созерцаемо-

го мира, взяв собственный организм за исходный пункт ориентации, — естественный ход человеческого мышления. Физическое тело человека и его отдельные части являются как бы «предпочтительной системой соотносительных понятий», к которой сводится членение пространства и всего того, что в нем содержится. Эволюция языка дает нам массу доказательств этой взаимосвязи. Во множестве языков — особенно в африканских языках и в языках уральско-алтайской группы — слова, служащие выражению пространственных отношений, сплошь восходят к словам, обозначающим конкретные вещества, но прежде всего — части человеческого тела. Понятие «вверху» обозначается словом «голова», понятие «сзади» — словом «спина» и т.д. Еще более характерным в этом отношении является то, что языковые классификации часто особо выделяют те или иные части человеческого тела и используют их как основу для дальнейших языковых определений и различений. Такой весьма примитивный язык, как южно-андаманский, обладает высоко-развитой классификацией имен, в которой все предметы сначала делятся на основании того, являются ли они человеческим существом или нет, и в котором, далее, строго различаются между собой и разводятся по классам *степени родства* и *части тела*. Каждый класс имеет собственную приставку и принадлежащую только ему форму соответствующего притяжательного местоимения. Из частей тела к одному классу относятся голова, мозг, легкие, сердце; к другому — рука, палец руки, нога, палец ноги; к третьему — спина, живот, печень, лопатка и т.д.; при этом все части тела делятся на семь разных классов. Примечательно, что между самими классами родства и классами частей тела опять-таки существуют в высшей степени своеобразные отношения: сын соотносится и идентифицируется с ногами, семенным яичком и т.д., младший брат — со ртом, приемный сын — с головой, грудью, сердцем⁴⁴. Таким языковым делениям всегда сопутствуют известные мифические классификации. В средневековых спекуляциях о единстве макрокосма и микрокосма тело Адама представляется образованным из восьми частей: мясо уподобляется земле, кости — горам, кровь — морю, волосы — растениям, мысли — облакам⁴⁵. Аналогичным образом все органы человеческого тела — сердце, печень, селезенка, кровь, желчный пузырь и т.д. — отождествляются с элементами большого мира и его властителями, планетами; именно такие изначальные отождествления и образуют фундамент всех «законов», всех предсказаний астрологии.

Но для того чтобы глубже понять значение сказанного выше в свете критики познания, необходимо вернуться к «первоосновам» познания и убедиться, насколько разный статус занимают относительно друг друга понятия пространства, времени и причинности в мифическом и научном мышлении. Идея причинности всегда включает в себя чистый «интеллектуальный синтез», в какой бы конкретной форме она ни встречалась — в самой примитивной или наиболее развитой. Связь «причины» со «следствием», «условия» с «обусловленным» в непосредственном чувственном восприятии нам не дана — она есть самобытное «дополнение» способности мышления, духовное *истолкование* чув-

ственных феноменов. Если эта связь, не данная нам в созерцании, все же соотносится с созерцанием, а чувственное содержание как таковое предстает носителем формы причинности, то здесь чувственному содержанию не обойтись без идеального опосредствования. Понятие причины и следствия должно «схематизироваться» в созерцании, оно должно создать себе пространственный или временной коррелят и образ. Впервые на эту важную проблему со всей определенностью указала «Критика чистого разума». Под схемой она понимает, в противоположность чувственному образу, который как таковой есть просто нечто единичное, «монограмму чистой способности воображения» — то, что само не может быть облечено ни в какой образ, но включает в себя только «чистый синтез согласно правилу понятийного единства». Но при ближайшем рассмотрении Кант пришел к выводу, что различия в схемах соответствуют различиям в формах *определения времени*: схемы есть не что иное, как априорные определения времени по правилам, которые, согласно порядку категорий, относятся к временному ряду, временному содержанию, временному порядку и, наконец, временной целостности в отношении всех возможных предметов. В этом аспекте с созерцанием времени связано прежде всего понятие *числа* в его чистой математической форме: число как чистая схема величины есть не что иное, как «единство синтеза многообразного однородного созерцания вообще, [данное] посредством того, что я сам произвожу время в схватывании созерцания». Благодаря этой редукции к созерцанию времени впервые опосредствованно определяется не только содержание понятия пространства, но и содержание понятия причинности. Созерцание величин в пространстве может происходить в конечном счете лишь путем того, что мы производим его из его элементов в последовательном синтезе. «Мы не можем помыслить никакой линии, не *протянув* ее мысленно, никакой окружности, не *описав* ее, а три измерения пространства не можем себе представить, не *выводя* из одной и той же точки три перпендикулярные друг другу линии». Арифметика также приходит к «своим числовым понятиям посредством последовательного полагания во времени единиц, но в первую очередь именно чистая механика прокладывает путь к своим понятиям о движении через представление о времени». Поэтому представление о причинности относится не столько к бытию вещей, сколько к правилу и порядку в последовательности изменений: строго говоря, мы никогда не сможем узнать эмпирическую причину бытия, мы всегда узнаем только причину события. Лишь мысля известный порядок во временном отношении как необходимый и подчиненный общезначимому правилу, рассудок придает этим представлениям объективное значение, то есть определяет их как представления о «предмете»⁴⁶.

Кант в полной мере раскрывает себя как методолог математического естествознания, определяя это основополагающее отношение между пространством и временем, числом и причинностью, в котором достигает кульминации общее для современной математики и логики идейное развитие. Анализ бесконечного возник из понятия «флюксии».

В нем пространственная величина понималась как величина становящаяся и тем самым как бы растворялась во временной величине. Место конечных величин и их отношений должны были занять принципы их возникновения, законы их становления и роста (*principia jamjam nascentia finitarum magnitudinum*)⁴⁷. В результате осмысления этой проблемы учение о математическом методе стало рассматривать всякую форму образования математических понятий как генетическую. Гоббс и Спиноза, Лейбниц и Чирнхаус начали рассматривать также и геометрическую дефиницию как генетическую, «каузальную». Понимание пространственных величин и отношений обусловлено тем, что они возникают для нас по определенному правилу: любая форма «существования друг возле друга» распознается только из формы «следования друг за другом».

Если сравнить эти определения с формой мифической причинности, то теперь ее противоположность научному понятию причины высветится с другой стороны. Мифическая причинность, еще больше, чем научная, нуждается в «схематизации»: она не только все время возвращается к конкретному чувственному созерцанию, но, кажется, полностью в нем растворяется и сливается с ним. Правда, к этой мифической схематизации в еще большей мере относится то, что Кант сказал о «схематизме рассудка» вообще: он есть то самое «искусство, скрытое в глубинах человеческой души», «от верных приемов которого мы вряд ли когда-нибудь отговорим природу и которые едва ли сможем выставить в неприкрытом виде». Но тем не менее можно четко обозначить общее *направление*, в котором развивается эта схематизация. Если научное мышление стремится к тому, чтобы установить и все более определенно сформулировать превосходство понятия времени над понятием пространства, то в мифе неизбежно сохраняется приоритет пространственного созерцания над временным. Мифические теогонии и космогонии этому не противоречат: даже там, где миф, казалось бы, принимает форму «истории», ему чуждо подлинное понятие становления и постоянства в становлении. Мифическое понятие причинности сродни вовсе не временной непрерывности (*Kontinuität*), а пространственному соседству (*Kontiguität*). Корнем всей магии является бессознательная вера в то, что простое бытие вещей вместе, их пространственное соприкосновение, как и их сходство, скрывает в себе таинственные силы. Что однажды вошло в соприкосновение — то навечно срослось в магическом единстве. Простая совместность всегда имеет реальные последствия⁴⁸. На этом основополагающем воззрении зиждется известный принцип магической причинности — *«pars pro toto»*, — согласно которому каждая часть целого не только представляет целое, но и действительно, в каузальном смысле, это целое *есть*. То, что происходит с отделившейся, обособившейся частью, происходит и с целым: не только тот, кто завладеет отдельной частью человеческого тела, но и тот, кому удастся захватить любую, хотя бы и «неорганическую» его часть, например, ногти или волосы, будет иметь волшебную силу над личностью, которой эти части принадлежат. Если сравнить эту магическую причинность с причинностью астрологии, то

последняя покажется более глубокой и утонченной — настолько, насколько астрономическо-космическое воззрение на мир и пространство превосходит наивно-чувственный взгляд примитивного человека. Но тем самым лишь очевиднее станет зависимость астрологического понятия причинности от пространства. Ибо в конечном счете все, что происходит и оказывает воздействие, в астрологии соотносится с определенными первичными пространственными формообразованиями, с известными конфигурациями и «конstellациями». Мы должны распознать в происходящем перед нами и чувственно данным эмпирически-временном событии (если, конечно, можем пробиться к его «интеллигибельному» первоначалу), например в человеческой жизни, то, что изначально основано на физически-пространственных определениях и только в них заключено. Современная физика «объясняет» пространственное совместное бытие, сосуществование вещей тем, что сводит его в конечном счете к формам и законам движения. Для нее физическое пространство становится силовым пространством, которое строится из взаимопереплетения «силовых линий». Свое последнее и наиболее четкое выражение этот фундаментальный взгляд нашел в теории относительности, в которой понятия метрического поля и силового поля переходят друг в друга, динамическое определяется метрически, а метрическое — динамически. Если там пространство растворяется в силе, то в астрологическом мышлении, наоборот, — сила в пространстве. Небо, положение и структура его отдельных частей — это в сущности не что иное, как вид вселенского взаимодействия, поскольку взаимосвязь понимается чисто субстанциально и рассматривается лишь как вечно-пространственная. В этом смысле не время, а пространство берется в качестве подлинного символа, «схемы» всякого рода причинности. Эту противоположность между мифическим и научным понятиями причинности можно детально описать и проанализировать. Когда физик хочет понять определенное чувственно-созерцаемое многообразие, скажем цветное, и вывести его из одного единого принципа, то ему не остается ничего другого, как редуцировать его посредством понятия числа к динамическим процессам. Каждому отдельному цвету соответствует особая, характерная только для него форма и частота колебаний — она-то и составляет его объективное «понятие». Напротив, из общей структуры мифического понятия причинности с необходимостью вытекает иной метод, с которым мы уже познакомились на конкретных примерах. Поскольку схематизация осуществляется здесь посредством пространственной формы, а не временной, отдельные элементы многообразного не связывают с происходящими событиями или процессами движения, а как бы прикрепляют к различным «областям» пространства. Деление на мировые сферы становится образцом и примером для всякого структурирования вообще: оно включает в себя деление элементов, качеств, физических и психических свойств. Все это ясно демонстрирует, что пространство образует собой как бы изначальную духовную систему координат, общую плоскость отношений, на которую могут быть перенесены самые

разнообразные конкретные определения, чтобы за счет этого переноса впервые достичь более четко различия самих себя. Но именно потому, что процесс этой проекции на пространство равным образом применим к любому и каждому многообразию, в нем могут соединиться и нерасторжимо срастись друг с другом элементы совершенно разного рода и происхождения. Мифическое мышление ничуть не смущает это *coincidentia oppositorum*, являющееся его самобытной жизненной стихией. В мифическо-астрологическом пространстве вместе легко уживаются вещи, которые в мыслительном пространстве логики непримиримо противостоят друг другу: один и тот же пространственный субстрат, например, одна и та же планета, может совмещать в себе самые противоречивые определения, приросшие к нему в ходе эволюции отождествляющего мышления⁴⁹.

Наряду с пространственным соседством вещей отношение мифической зависимости определяет прежде всего их качественное *сходство*. Момент схождения входит в формулировку мифического «понятия причинности» совсем в другом смысле, чем это имеет место в научном мышлении. Законосообразному мышлению науки, в особенности мышлению математической физики, для того чтобы установить *взаимосвязь* между двумя элементами бытия, отнюдь не достаточно обнаружить в них какие-либо непосредственные или опосредствованные схождения. Оно находит такую взаимосвязь не там, где элементы каким-то образом соответствуют друг другу и где их можно взаимно упорядочить по известной схеме, а там, где определенные изменения величин одного из них обуславливают определенные изменения величин другого по общему правилу. В астрологическом мышлении, напротив, единократное стечение обстоятельств, расположение звезд в час рождения определяет бытие и судьбу человека раз и навсегда. Именно этот момент впервые и накладывает на астрологический детерминизм печать фатализма. Бытие человека, каким оно предстает в свете гороскопа астрологов, сковано железным кольцом необходимости. Во взгляде на мир, который является преимущественно и по существу динамическим, даже необходимость принимает иной облик; здесь каждое эмпирическое бытие непрерывно *образуется* из элементов прошедшего. Правда, этот процесс подчиняется твердому закону, так что и здесь царит строгая детерминация происходящего. Но она складывается из бесконечного числа постоянно возникающих, никогда до конца не обозримых индивидуальных обстоятельств. Однако астрологический фатум сводит это многообразие в одну-единственную изначальную определенность наличного бытия, которая впредь не оставляет места никакому свободному становлению. Такая *логическая* детерминация накладывает свою печать и на детерминацию *этическую*. В этом смысле более подробного рассмотрения заслуживает как раз общий мифический взгляд на сходство, свойственный всему астрологическому мировоззрению. Для современного относительноного мышления сходство — не более чем отношение, которое для своего понимания и определения нуждается в духовной деятельности, опосредствующей

сравниваемые содержания. Установление этого отношения может иметь объективное основание, «*fundamentum in re*»: но, с другой стороны, оно зиждется в сущности на активности сознания и без нее не происходит. Таким образом, сходство здесь — не абсолютное качество, как таковое свойственное самим вещам, а продукт сознания, существующий в конечном счете только для сознания. В зависимости от того, какую позицию для сравнения выберет сознание, руководствуясь преобладанием либо интеллектуального, либо практического интереса, возникают весьма различные объективные сходства и круги сходств. Мифическое мышление не знает такой идеализации и, разумеется, связанной с ней релятивизации понятия сходства. Каждое отношение сходства между двумя содержаниями оно сводит к лежащей в основе обоих содержаний вещной тождественности и, только исходя из этой тождественности, в состоянии понять его. Всякое однообразие в том, как *ведут себя* (*das Sich-Verhalten*) вещи или процессы, является для него непосредственным, как бы осязаемым доказательством того, что в них должно *быть* (*enthalten*) что-то общее. Поэтому если примитивному мышлению и действию удастся добиться действительно верного и точного подобия какой-либо вещи или процесса, то в этом подобии оно *обладает* сущностным ядром самой вещи. Все построенное на сходстве волшебство опирается на эту предпосылку, сводясь к тому субстанциальному значению и той силе, которые приписываются простому подобию. Астрологический взгляд на мир есть в принципе не что иное, как доведенное до совершенства развитие этой предпосылки и воплощение ее в последовательной, замкнутой в себе системе. Из любого соответствия, которое астрология способна установить между различными кругами объектов, она выводит единство сущностей и сил. Простая возможность *соотнести* ряд цветов, ряд металлов, ряд элементов, ряд температур и т.д. со звездами дает ей надежное подтверждение того, что именно в этом проявляется «природа» самих звезд.

Это воззрение раскрывается особенно ясно на примере того, какое место в системе астрологии занимает понятие *числа*. На первый взгляд, статус понятия числа выглядит чрезвычайно парадоксальным и двойственным; дело в том, что в астрологическом понятии числа сталкиваются и пересекаются взаимоисключающие тенденции. Точность математического мышления здесь соседствует с фантастической и нелепой мистикой. Своеобразный методологический характер астрологической системы всегда приковывал к себе внимание ее лучших знатоков. «Бесспорным фактом является то, — говорит *Варбург*, — что в астрологии соединились в «метод» две совершенно гетерогенные силы духа, которые должны были бы друг с другом враждовать: *математика*, тончайший инструмент абстрагирующей способности мышления, и *страх перед демонами*, наиболее примитивная форма религиозного возбуждения. В то время как с помощью линейной системы, требующей холодного расчета, астролог стремится понять вселенную как нечто ясное и гармоничное, вычисляя расположения неподвижных звезд и планет по отношению друг к другу и Земле, душой его, склонившегося над своими математи-

ческими таблицами, движет, однако, атавистический суеверный страх перед именами этих планет, ибо они — хотя он и общается с ними посредством числовых знаков — все же суть демоны, которых надо бояться»³⁰. Но, наверное, эту двойственность чувств и интеллектуальной настроенности можно понять лучше, если учесть, что в законосообразном мышлении современного математического естествознания выделяется, накладывая на него специфический отпечаток, отнюдь не число вообще, а именно особое определение и применение понятия числа. Переход к такому мышлению был совершен после того, как само число превратилось из простого *вещного числа* в *функциональное число* в рамках анализа бесконечного. Астрология не знает числа в этом его радикально новом значении. Она использует его не для того, чтобы выразить законы изменений, а для того, чтобы запечатлеть сходство и подобие вещных структур различных сфер бытия. Те неизменно одинаковые числовые отношения, что пронизывают любое бытие и событие, служат ей средством для сведения всех видимых различий и особенностей бытия к одной-единственной основополагающей форме вселенной. Но в силу этой редукции каждое отдельное событие уже не сводится к идеальной *форме* числа, а вновь соединяется через ее посредство с вещным *субстратом* числа, с небом. Подобно тому как само небо — не что иное, как ставшая зримой гармония чисел, так, с другой стороны, и любое числовое отношение связано с ним таинственными магическими узами — будь то непосредственно или опосредствованно. Таким образом, хотя «священные числа» астрологии и представляют собой первый шаг к раскрепощению духа, к его освобождению от непосредственно-чувственного взгляда на мир, но именно то средство, которое он использует для своего освобождения, овладевает им самим и, ставя его в одностороннюю зависимость, подчиняет фатальности бытия. Это отношение меняется лишь в тот момент, когда само число переходит из формы бытийного и структурного в форму *функционального числа*. Ибо последнее уже нельзя понять и истолковать просто как продукт бытия — в нем представлено своеобразное достижение, уникальное *творчество* самого мышления. Идея единства макрокосма и микрокосма получает теперь новое, специфически-идеалистическое выражение, которое придала ей философия XVI и XVII вв. Структурное число астрологии связывает человека, телесно и духовно, путями необходимости происходящих в космосе событий; функциональное число современной науки усматривает основание этой необходимости как раз в самой форме научного мышления а, стало быть, в свободе и глубине духа. Дело в том, что числовые знаки, используемые в современном математическом анализе и в обосновании современного математического естествознания, в своей истинной теоретико-познавательной сущности, — не столько знаки вещей, сколько знаки отношений и операций. За числами, которыми оперирует арифметика, все еще стоит конкретное созерцание объективных образований и сил. Но «безымянные» величины чистой алгебры и математического анализа по самой своей природе лишены такой связи. Они, если рассматривать их с вещной точки зрения, неопределенны; но как раз благода-

ря их неопределенности они обладают самобытной идеальной функцией определения. В священной семерке и девятке астрологии заключена вечно-демоническая сила, ибо они представляют собой прототип мира планет; но *a* и *b* алгебры, основанной *Buemon* в XVI в. как *Analysis speciosa*, *x* и *y* аналитической геометрии Декарта и *dy* и *dx* исчисления бесконечно малых Лейбница — это символы, в которых представлена лишь чистая сила самого мышления. Здесь мы снова возвращаемся к сущностной разнице между понятием закона современного естествознания и понятием закона астрологии. Выяснилось, что идея закона также образует ядро и костяк системы астрологии; но в ней она неразрывно связана с идеей судьбы, фатума. «*Fata regunt orbem, certa stant omnia lege*», говорится в астрологическом стихотворении Манилия⁵¹. Между тем, понятие закона современного естествознания, в его глубоком философском смысле, восходит не к идее судьбы, а к основной форме и праформе мышления: оно освобождает дух, подчиняя вещи идеальной необходимости.

И здесь решающий интеллектуальный поворот тоже делает Ренессанс. Можно почти точно (редкий случай в истории духа и идей) установить момент, когда начинается «революция в образе мыслей». «Напротив, ничто не кажется мне более нелепым, чем, как делают многие, смело спорить о тайнах природы, о влиянии небес на эти низшие области, о предсказании грядущих событий и о подобных вещах, никогда, однако, даже не задавшись вопросом о том, достаточно ли человеческого разумения, чтобы это раскрыть», — пишет Декарт в одном из своих первых методологических сочинений, и его слова приобретают в свете рассматриваемой нами проблемы совершенно иное, особое звучание. — И не должно казаться утомительным или трудным делом определение границ того ума, который мы осознаем в нас самих, раз мы зачастую не колеблемся выносить суждение даже о тех вещах, которые находятся вне нас и совершенно чужды нам. И не является непомерной задачей, если мы хотим объять мыслью те вещи, содержащиеся в нашей вселенной, с тем чтобы узнать, каким образом каждая из них подлежит исследованию нашего ума: ведь не может быть ничего столь многочисленного или разрозненного, что его нельзя было бы посредством той энумерации, о которой мы говорили, заключить в известные границы и распределить его по нескольким разделам»⁵². Исходя из этого фундаментального принципа своего метода, Декарт впервые формулирует общую идею «*Mathesis universalis*» как основополагающей науки о мере, порядке и числе. Однако и в естествознании происходит тот же самый поворот, по мере того как Кеплер, вдохновленный Платоновским идеализмом, шаг за шагом освобождается от пут астрологического способа мышления, сковывавших его, как и многих других выдающихся астрономов Ренессанса. Его великий труд «Гармония мира» (1619) знаменует окончание процесса освобождения. Всеобъемлющий и поистине грандиозный замысел предполагает все ту же идею гармонии, взаимосоответствия между частями вселенной, миром и человеком. Но сущность этого отношения меняется, ибо число — его чисто духовное выражение — рассматривается не как отвлеченное от вещей

и их формы, а как Платоновская «врожденная» идея. Отныне между числом в его простом символическом применении и числом в его точно-научном значении проводится четкое различие. В мышлении пифагорейцев, традиции которого продолжает труд Кеплера, оба значения еще не разведены и соседствуют друг с другом. Когда пифагорейцы устанавливают отношения между музыкальными интервалами и формулируют закон о зависимости высоты тона от длины струны, они закладывают основы того способа мышления, который впоследствии привел к возникновению математического естествознания; когда же они в своей космологии добавляют к Центральному Огню, Солнцу, Луне, Земле и пяти планетам «Противоземлю», чтобы счет завершился на священном числе десять, то они остаются в плену символического мышления. У Кеплера наряду с числом, понимаемым функционально, как физико-математическая мера, также сохранилось число в его аналогово-символическом применении; но последнее больше не сковывает дух, ибо дух уже распознан как то, что он есть. «Я тоже играю символами, — пишет Кеплер в своем письме к лейпцигскому анатому и хирургу Йоахиму Танку, — и я составил план одного трактатика, "*Cabbala Geometrica*", об идеях природных вещей в геометрии; но я играю, не забывая, что речь-то идет лишь об игре. Ибо символы ничего не доказывают, ни одной тайны природы с помощью геометрических символов не откроешь, можно только приспособить друг к другу уже известное, да и то, если будут приведены надежные доводы в пользу того, что речь идет не просто о символических сравнениях, а об описании действительного отношения и действительной причинной взаимосвязи обеих сравниваемых вещей»⁵³.

Осмеливаясь в заключение этих размышлений поставить еще один вопрос — насколько широко форма образования мифических понятий и классов распространяется также на более высокие духовные формы и насколько велико ее влияние в первую очередь на круг *религиозных* идей, — мы понимаем, что не может быть и речи о сравнении религии и мифа по их *содержанию*. Вопрос лишь о том, не проявляется ли в структуре мира религиозных представлений в модифицированном и измененном виде та же самобытная *форма мышления*, которую мы пытались обнаружить в мифических понятиях. Характерной особенностью религиозного сознания является то, что его содержание никогда не может быть исчерпывающим образом высказано в наличном составе догм и принципов веры, — в нем выражается одна сквозная форма, одна самобытная направленность мирозерцания. Более того, содержание в сущности и состоит из этой направленности мирозерцания, благодаря которой все бытие предстает в новом свете и приобретает новый образ. Каждая действительно самостоятельная религия создает сначала как бы новое духовное средоточие бытия, и лишь потом вокруг него концентрируются все, что существует и происходит в природе и душе. Только исходя из этого духовного средоточия, всякое наличное бытие и событие природы и души впервые получает свой истинный «смысл». Что это за средоточие — зависит от основной направленности и особого качества религиозного интереса; а вот способ, каким вся периферия наличного бытия

связывается с религиозным центром, — это результат деятельности опосредствующего мышления, которое как таковое способно к логическому определению и, в свою очередь, доступно логическому анализу. Таким образом, каждая религия может строить *свои* бытие и мир на свой собственный лад, и тем не менее в их структуре могут быть выявлены определенные сквозные категории религиозного мышления. Если мы рассмотрим, как формируется религия *Вед*, то обнаружим, что религиозный интерес направлен в ней прежде всего на само культовое действие. Жертва и молитва находятся в центре ведических религиозных текстов, и уже исходя из этого первоначально культового, ритуального значения *брахмана* поэтапно развивается то умозрительное значение, которое он приобретает впоследствии, особенно в упанишадах. Из брахмана как молитвы и жертвы возникает брахман как выражение абсолютного бытия. Кто знает жертву и обладает ей, тому духовно подвластны все вещи. Все земные и небесные силы, даже сами боги нерасторжимо связаны между собой в одном: священные гимны и заклинания, песнопения и стихотворные размеры формируют бытие и правят миром. Но особенно важно, что, после того как это средоточие было однажды найдено и утвердилось, все прочее бытие начинает соотноситься с ним посредством тех же самых сочетаний, с которыми мы уже встречались в других сферах. Подобно тому как в астрологии определенные сферы бытия отождествляются с определенными частями и конstellациями мира планет, здесь также происходит на первый взгляд странное, но теперь понятное нам по своей форме отождествление отдельных вещей с отдельными фазами ритуала. Ригведа — это земля, Яджурведа — воздух, Самаведа — небо и т.д. Между разными периодами человеческой жизни — юностью, зрелостью и старостью, с одной стороны, и различными стадиями священного действия — утренним, полуденным и вечерним жертвоприношением — с другой, существует даже не соответствие, а прямое тождество⁴. Таким образом, определенная форма, выросшая из особенностей священнического образа жизни, здесь также является образцом, или моделью, по которым структурируется в конечном счете все бытие.

Совсем иначе этот процесс должен происходить в тех религиях, которые строят свою картину мира по существу на *этических* принципах. Там, где этический мотив выражен с достаточной силой и чистотой, результатом становится грандиозное упрощение идеальной структуры вселенной; теперь вместо бесконечного числа и многообразия возможных противоположностей бытия появляется по сути дела единственная, всеохватывающая и всепоглощающая ценностная противоположность. Этический дуализм добра и зла становится отныне и космологическим принципом. С предельной ясностью эта форма мышления воплотилась в мировоззренческом принципе религии *персов*, в учении Заратустры. Всякое бытие и событие рассматривается здесь исключительно с точки зрения борьбы между двумя враждебными силами добра и зла, между Ормуздом и Ариманом. И опять-таки именно *язык* с максимальной точностью выражает эту самобытную направленность мышления. Если одним и тем же

физическим предметам, процессам и видам деятельности приписывается разное, с религиозной точки зрения, значение, то они обозначаются разными словами. Слова разнятся смотря по тому, с какими понятиями они связываются — с «маздайскими» или «ариманскими». Голова и рука доброго человека отличаются от «башки» и «лап» злого; смерть, речь и т.д. именуются иначе в зависимости от того, к какому из двух этических классов принадлежит субъект, о котором идет речь, в зависимости от того, говорят ли о стороннике божественной или дьявольской силы⁵⁵.

Процесс образования религиозных понятий, происходящий в описанной выше типичной форме, можно было бы проследить и дальше, до последних глубочайших принципов религиозного сознания. Упомянем лишь о том делении, которое лежит в основе всех религиозных учений о *предопределении*. То, что религиозное сознание называет «миром», распадается в них на две резко отличающиеся друг от друга, почти противоположные половины: класс избранных противопоставляется «*massa perditionis*». В самом деле, если взять форму, которую принимает религиозное переживание у Августина и Лютера, у Кальвина, у Янсения и Паскаля, то сразу видно, что избранность милостью Божьей отнюдь не является для них некой изолированной теологической догмой, а скорее означает фундаментальную религиозную категорию, особую позицию, с точки зрения которой они рассматривают весь мир. Заманчиво было бы проследить, как здесь также возникает совершенно новое понятие и новый тип религиозной «причинной связи», отличный равным образом и от астрологического понятия естественной судьбы, и от научного понятия каузального объяснения. Но мы не можем углубляться в эти *содержательные* проблемы, которые увели бы нас в философию религии. Я ограничусь тем, что еще раз укажу на *формальный*, чисто принципиальный результат вышеизложенного. Форма, которую принимает образование понятий и классов в мифической и религиозной сферах, предельно ясно демонстрирует нам идеалистический смысл и идеалистичность процесса образования понятий вообще. Традиционная логическая теория учит нас образовывать понятия путем схватывания устойчивых свойств вещей, сравнения их друг с другом и извлечения из них общего. Уже с чисто логической точки зрения это предписание обнаруживает свою полную несостоятельность — но последняя становится все более очевидной по мере того, как взгляд выходит за пределы узкого круга научного, специфически-логического мышления и обращается на другие области и направления мышления. Тогда выясняется, что мы не можем считывать понятия непосредственно со свойств вещей, а скорее, наоборот: то, что мы называем «свойством», впервые определяется формой понятия. Всякое полагание особенностей, объективных *свойств* (*Eigenschaften*) объясняется определенным *своеобразием* (*Eigenheit*) мышления — и в зависимости от ориентации этого мышления, от его господствующей точки зрения для нас меняются те определенности и связи, которые мы предполагаем в «сущем». Поэтому здесь мы находим подтверждение того, что классы и роды бытия не остаются раз и навсегда сами в себе неизменными, как предполагает наивный ре-

ализм, — их разграничение еще должно быть достигнуто, и это достижение есть результат деятельности духа. Подлинное «*fundamentum divisionis*» заключено в конечном счете не в вещах, а в духе: мир имеет для нас тот образ, который придает ему дух. И так как он при всем своем единстве не есть голая простота, но таит в себе конкретное многообразие различных направлений и проявлений, то и бытие со своими классами, взаимосвязями и различиями также должно являться нам иным в зависимости от того, через какую из разнообразных духовных сред его видят.

Примечания.

¹ См. в особенности «Политик», 285 А, 286 А.

² См. *Vico. Principi d'una scienza nuova d'intorno alla commune natura delle nazioni* (Ausg. *Ferrari*. Milano, 1836. P.139, 159).

³ *Grammaire générale et raisonnée de Port Royal*, P.II, Chap. 5. Ed. Paris, 1810. P.279.

⁴ *Grimm J. Deutsche Grammatik* III, 346.

⁵ Ср., напр.: В.Н. Paul. *Prinzipien der Sprachgeschichte*. 3. Aufl. S.241 ff.

⁶ См. *Brugmann. Das grammatische Geschlecht in den indogermanischen Sprachen* // *Techmers Zeitschr. f. allg. Sprachwissenschaft* IV, S.100 ff.

⁷ Такого рода переходные явления между делением имен на классы в языках банту и их делением по грамматическому роду в семитско-хамитских и индогерманских языках обнаружил *Мейнхоф* в хамитских языках, в частности в языке фул. В последнем над древней классификацией имен располагается новая, состоящая только из четырех рубрик (лица, вещи, большие и маленькие предметы), из которой затем, по мере того, как большие предметы помещаются в класс лиц, а маленькие — в класс вещей, формируется двучленная схема (соответственно делению на мужской и женский род). Более подробно см. *Meinhof. Die Sprachen der Hamiten*. Hamburg, 1912. S.22 ff., 42 ff. и «*Das Ful in seiner Bedeutung für die Sprachen der Hamiten*» // *ZDMG*. Bd.65, S.201 ff.

⁸ Подробнее см. *Meinhof. Grundzüge einer vergleichenden Grammatik der Bantusprachen*. Berlin, 1906, а также *Roehl. Versuch einer systematischen Grammatik der Schambalasprache*. Hamburg, 1911. S.33 ff.

⁹ См. *Codrington. The Melanesian languages*. Oxford, 1885. P.146 s.

¹⁰ Более детально см.: *Powell. Introduction to the Study of Indian Languages*. Washington, 1880. P.48 s.

¹¹ См. *Gatschet. Grammar of the klamath language* (*Contributions to North American Ethnology*. Vol.II, P.1. Washington, 1890) P.462; об аналогичных явлениях в языке фул см. *Meinhof. Die Sprachen der Hamiten*, S.45.

¹² *Westermann. Die Gola-Sprache in Liberia*. Hamburg, 1921. S.27.

¹³ «Так, например, ša' «корова» — *masculini generis* (мужского рода), потому что она, как известно, является в этих странах главной опорой всего домашнего хозяйства; напротив, ša' «мясо» женского рода, так как по сравнению с ša' «коровой» имеет меньшую ценность». *Reinisch. Die Bedauesprache* II. Wien, 1893, S.59 f. (цит. по: *Meinhof. Hamitensprachen*. S.139).

¹⁴ См. *Müller Fr. Reise der österr. Fregatte Novara um die Erde*. Bd.III (Linguistischer Teil). Wien, 1867. S.83; см. также *Müller Fr. Grundriss der Sprachwissenschaft* III, 1, 173.

¹⁵ *Gatschet. Klamath Language*. P.462 s. — ср. в особенности *Boas. Handbook of American Indian Languages*. P.1 (Smithson. Institut. Bullet. 40). Washington, 1911. P.36: «Алгонкины из Северной Америки делят имена на живые и неживые, од-

нако при этом не строго придерживаются той естественной классификации, которая подразумевается этими терминами. Так, маленькие животные могут быть классифицированы как неживые, между тем определенные растения могут предстать в качестве живых».

¹⁶ См. *Finck F.N.* Die Haupttypen des Sprachbaus. Leipzig, 1910. S.46 f., 150 f.

¹⁷ *Humboldt.* Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus. Ges. Werke Akademie-Ausg., VII, I. S.340.

¹⁸ «Вся природа...разделена по классам, которые имеют в языке свои имена, мужской или женский род. Солнце, Луна и звезды оказываются мужчинами и женщинами и принадлежат к разным классам, как сами чернокожие.» *Palmer.* Notes on some Australian Tribes // Journ. of the Anthropol. Inst. of Great Britain and Ireland XII (1884). P.300; см. в особенности *Matthews.* Ethnological Notes on the Aboriginal Tribes of New South Wales and Victoria // Journ. and Proceed. of the Royal Society of N.S. Wales XXXVIII (1904). P.208, 286, 294.

¹⁹ См. в этой связи замечательный доклад *Мьюзхеда*, который цитирует *Хауит* (On some Australian Beliefs // Journ. of the Anthropol. Inst. of Great Britain XIII. P.191, n.1) в приложении I; см. также *Howitt.* Further Notes on the Australian Class System // Journ. of the Anthropol. Inst. XVIII. P.61. (приложение II).

²⁰ См. ко всему в целом *Wirz P.* Die Marind-anim von Holländisch Süd-Neu-Guinea II. Teil: Die religiösen Vorstellungen und Mythen der Marind-anim und die Herausbildung der totemistisch-sozialen Gruppierungen. К рукописи *Вирца*, которая должна появиться осенью 1922 г. в публикациях Гамбургского университета, я получил доступ во время ее печатания; я весьма признателен своим коллегам профессору Карлу *Мейнхофу* и профессору Отто *Демпфвольфу* за то, что они ее мне рекомендовали. О тотемистско-мифологической классификации у Маринд-аним см. Приложение III.

²¹ *Howitt.* Further Notes on the Australian Class Systems. Op. cit., XVIII. P.61 ss. (см. Приложение II). *Matthews.* Op. cit. P.293; см. в этой связи и в связи с дальнейшим *Durkheim.* Op. cit. P.15, 200 и *Durkheim et Mauss.* De quelques formes primitives de classification // Année Sociologique VI (1901/02). На мой взгляд, очень похожую характеристику тотемистской классификации мы находим в рассказе *Вирца* о том, как аборигены Маринд-аним пытались объяснить родственные связи отдельного клана, рисуя на песке каноэ и заявляя, что все имеющееся в *боан* приплыло на одном и том же каноэ с востока, где каждая принадлежащая *боан* вещь располагалась на своем определенном месте.

²² *Cushing.* Outlines of Zuñi Creation Myths // 13th Annual Report of the Bureau of American Ethnology (1891-92); особенно с. 367 и следующие. Эти материалы существенно дополняются рядом статей *Кашинга*, которые теперь собраны и вновь изданы под названием «Zuñi Breadstuff» (Indian Notes and Monographies edit. by the Mus. of the Americ. Indian Heye Foundation. Vol.VIII. New York, 1920).

²³ См. *Stevenson.* The Zuñi Indians (23th Annual Report of the Bur. of Americ. Ethnology, 1904); *Kroeber.* Zuñi Kin and Clan // Anthropological Papers of the American Museum of natural history. Vol.XVIII. P.II, New York, 1917.

²⁴ См. *Stevenson.* The Zuñi Indians. Op. cit. P.350. «Эти примитивные земледельцы уделяют огромное внимание тому, чтобы цвет зерновых и бобовых, появляющийся у них в ходе естественного развития, гармонировал бы с цветами шести областей — желтый для севера, голубой для запада, красный для юга, белый для востока, пестрый для зенита и черный для надира.» См. *Cushing.* Zuñi Breadstuff. Op. cit. P.176 ss. Ко всему в целом см. Приложение IV.

²⁵ См. *Danzel Th.W.* Babylon und Alt-Mexiko // «El Mexico antiguo». T.I (1921). P. 243 ss.

- ²⁶ Более подробно см. *Seler E.* Der Charakter der aztekischen und der Maya-Handschriften, а также: Zur mexikanischen Chronologie // Ges. Abh. zur amerikanischen Sprach- und Altertumskunde. Berlin, 1902. I. S.411, 527 f.
- ²⁷ См. *Seler.* Der Codex Borgia и die verwandten aztekischen Bilderschriften; Das Tonalamatl der alten Mexikaner // Ges. Abhandl. I. 133 ff., 600 ff.
- ²⁸ Ко всему в целом см. в первую очередь *de Groot.* The religious system of China. Leiden, 1892. P.I. P.316 s., 960 ss.; Universismus — die Grundlagen der Religion und Ethik, des Staatswissens und der Wissenschaften Chinas. Berlin, 1918, особенно S.119, 171, 364 ff. — см. Приложение V.
- ²⁹ Подробности см. *Jensen P.* Die Kosmologie der Babylonier. Stuttgart, 1890, S.163 ff.
- ³⁰ Об астрологической географии см. *Jastrow M. jr.* Aspects of Religious Belief and Practice in Babylonia and Assyria. New York; London, 1911. P.217 ss., 234 ss.; см. также описание, данное Карлом Бецольдом в первом разделе сочинения: *Boll F.* Stern Glaube und Sterndeutung. Leipzig, 1919.
- ³¹ Об астрологии возрастов жизни см. *Boll.* Die Lebensalter. Leipzig, 1913; в свете последующего изложения см. наряду с прекрасно ориентирующим обзором *Боля* в работе «Вера в звезды и толкование звезд» его же сочинение об эволюции астрономической картины мира во взаимосвязи с религией и философией: Kultur und Gegenwart III, 3; Band III. S.1-51. Leipzig, 1921.
- ³² Ausonius VII, 29 — цитата по *Cumont.* Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum. Dtsch. Ausgabe. Leipzig, 1910. S.313. *Boll.* Die Erforschung der antiken Astrologie // Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum 1908. S.109.
- ³³ См. Приложение VI.
- ³⁴ Подробности см.: *Boll.* Die Lebensalter. Op. cit. S.37 f.
- ³⁵ Так, с первой точки зрения, Сатурн придает инертность или лживость и вероломство, а со второй точки зрения, напротив, — «ratiocinationem et intelligentiam» (τὸ θεωρητικόν); более детально об этом см. в пока еще не опубликованной работе *Пановски* и *Закся*, Melancholia, которая выходит в серии «Исследований библиотеки Варбурга».
- ³⁶ *Boll.* Op. cit.
- ³⁷ См. *Ficinus.* De triplici vita. Lib.III, cap.16; о происхождении учения об αἰθέροιαι см. *Reitzenstein.* Poimandres. Leipzig, 1904. S.16 f.
- ³⁸ Подробности см.: *Cushing.* Op. cit. P.386 s. (см. Приложение IV).
- ³⁹ См. в этой связи *Stumpf.* Zur Einteilung der Wissenschaften // Abh. der Berliner Akademie der Wissenschaften, 1907, особенно S.28 ff.
- ⁴⁰ *Agrippa von Nettesheim.* De occulta philosophia. Lib.II. Cap.56 и 60.
- ⁴¹ Далее кратко резюмируется то, что в другом месте изложено полнее: см. в особенности мои сочинения «Гёте и математическая физика» (Idee und Gestalt. Berlin, 1921. S.29 ff.) и «Гёте и Платон» (Sokrates. 1922. S.1 ff.); см. рус. перевод: *Кассирер Э.* Идея и образ // Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М., 1998 (очерк «Гёте и математическая физика. Теоретико-познавательное исследование»).
- ⁴² Der Versuch als Vermittler von Objekt und Subjekt. Naturwiss. Schrift (Weimar. Ausgabe) XI. S.33.
- ⁴³ О форме, которую эта «магическая анатомия» приняла в Вавилоне и древнем Мехико, см. *Danzel.* Babylon und Alt-Mexiko. Op. cit. S.263 f.
- ⁴⁴ Об этой системе классификации южно-андаманского языка см. *Man E.H.* On the Aboriginal Inhabitants of the Andaman Island, London. Op. cit. P.51 ss., 199 s.; ср. доклад *Эллиса* об андаманском языке (Transact. of the Philological Society. London 1882-84, особенно p.53 ss.) и *Portman M.V.* Notes on the Languages of the South Andaman Group of Tribes. Calcutta, 1898. Cap.IV.
- ⁴⁵ См. *Golther W.* Handbuch der germanischen Mythologie. S.518.

⁴⁶ См. *Krit. d. rein. Vern.* S.154, 176 ff., 242 f. *Prolegomena*, 10 и др.

⁴⁷ См. в этой связи *Cohen*. *Das Prinzip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte*, особенно S.81 ff.

⁴⁸ См., например, *Lehmann E.* *Die Anfänge der Religion und die Religion der primitiven Völker (Kultur der Gegenwart, T.I, III, 1. S.11)*. «Я могу передать мертвому в могилу свою бородавку или свой нарыв путем простого прикосновения: когда труп сгниет, нарыв или бородавка исчезнет; но стоит лишь краешку моей одежды попасть в саван, как вскоре я должен буду последовать за умершим».

⁴⁹ Примеры таких противоречивых определений, которые астрологическое мышление дает отдельным планетам, скажем, Сатурну и Юпитеру, см. в вышеупомянутой рукописи *Панофски* и *Закля*.

⁵⁰ *Warburg A.* *Heidnisch-antike Weissagung in Wort und Bild zu Luthers Zeiten* // *Sitzungsb. der Heidelb. Akad. d. Wiss. Jahrg. 1919. Philos.-hist. Klasse.* S.24.

⁵¹ *Manilius IV*, 14, ср. *Cumont*. *Astrology and Religion*. P.85 ss., 154.

⁵² *Descartes*. *Regulae ad directionem ingenii*, VIII. [Фрагмент дан в переводе М.А. Гарнцева по изданию *Декарт Р.* *Правила для руководства ума* // *Декарт Р.* *Сочинения* в 2 т.: Пер. с лат. и франц. Т.I / Сост., ред., вступ. ст. *В.В. Соколова*. М., 1989. С.104.]

⁵³ См. *Kepler*. *Opera omnia*. Ed. *Frisch*, I, 378.

⁵⁴ О том, какое место занимает жертва в ведийской религии, см. *Oldenberg*. *Die Lehre der Upanischaden und die Anfänge des Buddhismus*. Göttingen, 1915. S.17 ff.; *Haug M.* *The Aitareya Brahmanam of the Rigveda*. Bombay, 1863. I. P.73 ss.; *Levi S.* *La doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas*. Paris, 1898, особенно p.13 ss. См. Приложение VII.

⁵⁵ Более подробно об этом: *Henry V.* *Le Parsisme*. Paris, 1905; ср. в особенности с *Jackson W.* *Die iranische Religion* // *Grundriss der iran. Philologie*, hrsg. von *Geiger und Kuhn*, II. S.627 f.

Приложение I

A.W. Howitt. *On some Australian Beliefs* // *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*. Vol. XIII. London, 1884. P.191. (Доклад Дж.К. Мьюэхед.)

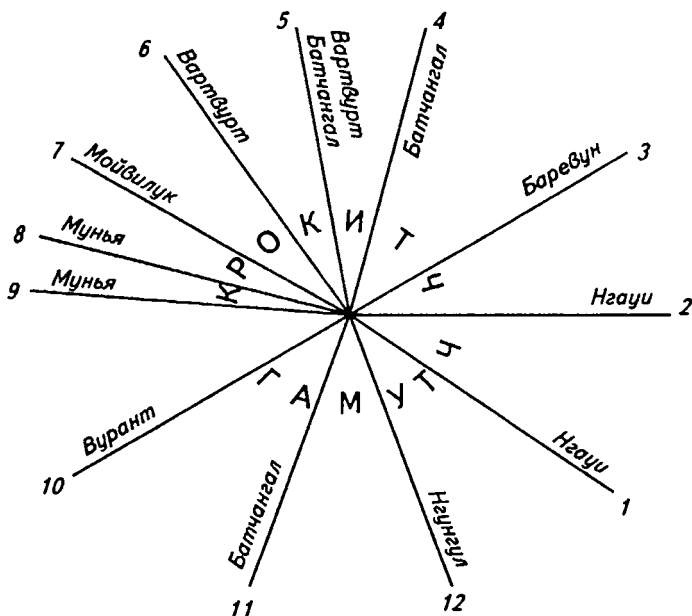
Когда умирает чернокожий, обладающий большой физической силой, они думают, что какой-то другой чернокожий наложил на него порчу. Труп кладут на постамент и покрывают сверху цветами. Эти цветы должны быть с дерева того же «класса», к какому принадлежит и сам умерший. Если, положим, он относился к классовому подразделению Банбэ, то надо использовать цветы широколиственного бука, потому что это дерево — Банбэ. Цветы на него должны возложить мужчины из класса Маллера (подразделениями которого являются Банбэ и Кургила). После того, как тело положено на постамент, водруженный на четыре раздваивающиеся вверху палки, они тщательно измельчают ногами землю под ним до состояния пыли, так чтобы на ней можно было заметить самый поверхностный след или отпечаток. Потом они разжигают большой костер вблизи этого места и возвращаются в свой лагерь. Уходя, они помечают ряд деревьев, и этот «отмеченный зарубка-

ми путь» ведет назад к постаменту с трупом. Это делается для того, чтобы мертвец не последовал за ними. На следующее утро родственники усопшего исследуют землю под трупом. Если найден след или отметина какого-либо животного, птицы, рептилии и т.д., то исходя из него они делают вывод о тотеме того человека, который стал причиной смерти их родственника. И это касается всего, что принадлежит к тому или другому из двух больших классов, Маллера и Вутера. Например, если замечен след дикой собаки, то они поймут, что виновником был кто-то из Банбэ-Маллера, так как именно к этому подклассу принадлежит динго.

Приложение II

A.W. Howitt. Further Notes on the Australian Class System // Journal of the Anthropological Institute. Vol.XVIII. London, 1889. P.62 ss.

На структуру и эволюцию классификаций был пролит новый свет, когда стал известен механический метод, используемый Вотьебалуками, чтобы хранить и объяснять память о своих классах и тотемах, своем родстве с ними и друг с другом.



Мой собеседник составил эту схему, кладя куски палки на землю и определяя их направление по Солнцу, я же сверял направление этих палок с помощью компаса.

Палка 1 была положена первой в направлении востока, потом в 70-ти градусах восточного направления была положена палка 2. Они представляли два подразделения клана Нгауи, относящегося к классу Крокитч, и люди, которые принадлежали к ним или их составляли, назывались «Нгауи-нга-гули», или «люди Солнца». Палки указывали в том направлении, в каком индивида следовало класть в могилу. Это означает, что его располагали головой на восток или на 20 градусов севернее востока, в зависимости от того, к какому из двух подразделений Нгауи он принадлежал. Нгауи — это главный «Мир» («Mig»), или тотем, и от него ведется отсчет всех остальных.

Далее мой собеседник положил палку 4, указывавшую на север и означавшую очень могущественный Мир Крокитч, а именно Батчангал. Затем между палками 4 и 2 была положена палка 3, означавшая людей Баревун. Все пространство между палками 1 и 2 называется «Колкорн-Гарчука», то есть «весь», или «целый» Белый Какаду. Я уже говорил, что это — синоним Нгауи, или что-то очень близкое ему. Пространство между палками 3 и 4 называется Крокитч-Батчангал, чтобы отличать его от других Батчангал — главного класса Гамутч, представленного палкой 11.

Затем была положена палка 6 — Вартвут — имя могущественного Мира, чьим тотемом был Горячий Ветер, дувший в этой стране приблизительно с северо-запада. Палка 5, положенная между палками 4 и 6, означала Вартвут-Батчангал — тотем, одинаково родственный им обоим (4 и 6). Пространство между палками 4 и 5 называется Колкорн-Батчангал, то есть «весь», или «целый Батчангал», а между палками 5 и 6 — Вартвут-Батчангал. Далее мой собеседник начал испытывать трудности с фиксацией направлений оставшихся тотемов класса Крокитч; он заявил, что для удовлетворительного решения задачи ему надо собрать вместе несколько людей так, чтобы члены других тотемов указали свои собственные направления. Однако после некоторых раздумий он выстроил все в следующем порядке: палку 8 он положил для обозначения Мунья и с обеих сторон от нее — палки 7 и 9, обозначающие, соответственно, Мойвилук и второй тотем восьмой палки. Пространство между палками 6 и 7 он назвал Вартвут-Мойвилук, между палками 8 и 9 — Колкорн-Мунья. Пространство между палками 7 и 8 он не назвал, а я забыл спросить его. Эти девять палок символизируют основные тотемы Крокитч. Возможно, их больше, чем здесь представлено: взять, к примеру, свободные места между тотемами 2 и 3 и между 3 и 4; с другой стороны, если тотемы 5 и 7 — это подразделения, соответственно, тотемов 4 и 6, то наличие свободных мест, о которых идет речь, можно объяснить предположением, что тотемы 2 и 3 не были подразделены. На мысль о том, что тотем 7 — это подразделение тотема 6, навели нас слова другого информанта о том, что сам он — Вартвут, но «принадлежит» и к Мойвилук, равно как и заявление нашего собеседника, сделавшего диаграмму из палок, что вышеупомянутый информант — «Вартвут, но отчасти также и Мойвилук».

Приложение III

P. Wirz. Die religiösen Vorstellungen und Mythen der Marind-anim und die Herausbildung der totemistischen Gruppierungen.

Таблица 1. Обзор тотемного сообщества Каприм-сами

Мифол.-тотем. клановый союз (<i>баан</i>)	Мифол. древнейшие предки (<i>демо</i>)	Мифол. ближайшие клановые предки (<i>демо</i>)	Кланы	Близкая мифол.-тотемная связь с:	Общая мифол.- тотемная связь с:
<i>Кей-це-или Кей</i> (Казуар) <i>баан</i>	<i>Фалли</i> <i>Демо</i> Казуар	<i>Гарлаби</i> <i>Вилла</i> <i>Умбон</i> <i>Дан</i> <i>Лани</i> <i>Теймбон</i> <i>Бетунжа</i> <i>Алисан</i> <i>Харрау</i> <i>Узу</i>	<i>Рик-рек</i> (<i>Рик-рек</i>) происшед- шие из дыма <i>Гарлаби-рек</i> <i>Вилла-рек</i> <i>Умбон-рек</i> <i>Дан-рек</i> <i>Лани-рек</i>	Дым (<i>Рик</i>) Разные маленькие птицы (<i>Тема, Тангге, Бангадан</i> т.д.) Ротан (<i>Три</i>), Каменная дубина с шаровидным набалдашником (<i>Кита</i>) Огонь (<i>Танга</i>) Широкая отмель и речные долины, острова (<i>Каджубей</i>) Остров (<i>Лобан</i>) Свинья и кенгуру образуют особый <i>баан</i> Варан (<i>Каджум</i>) Казуар (<i>Кей</i>) Разные лианы (<i>Акуз, Лу, Дали-Косими</i> т.д.). Пресноводная рыба (<i>Ориб</i>). <i>Eugenia aquea</i> (<i>Харрау</i>). <i>Abrus precatorius</i> (<i>Саманди</i>). <i>Coix lacrimae</i> (<i>Баб</i>). Разные водоросли (<i>Алисан Мабел</i>). <i>Jus prima noctis</i> . Женские прически. Приготовление саго. Колдовство и колдуны (<i>Мерал</i>)	Огонь (<i>Таква</i>), Вареная (<i>Кей</i>), Красная попуай (<i>Фой</i>), <i>Susac</i> (<i>Бакка</i>), Комары (<i>Нангит</i>), Пребывание во сне (<i>Нй</i>), Глыба и Геррадон т.д.
<i>Самкакой-или</i> <i>Сатан</i> (Кенгуру) <i>баан</i>	<i>Фано</i> <i>Демо</i> Кенгуру	<i>Мад</i>	<i>Мад-рек</i>	Кенгуру (<i>Сатан</i>) Ротан (<i>Три</i>), Сахарный тростник (<i>Сей</i>), птицы (<i>Луб-а-Луб</i>) и все другое, что связано с кенгуру	Огонь (<i>Таква</i>), Казуар (<i>Кей</i>)
<i>Уар-рек</i> или <i>Нди-энд-го</i> (происшедшие от ксеноринха) или <i>Ванатой-рек</i>	<i>Ванатой</i> <i>Демо</i> Ксеноринх	<i>Таб</i>	<i>Араку-энд</i> <i>Данган-рек</i> <i>Опан-рек</i> <i>Эндеро-рек</i> <i>Ану-рек</i> <i>Таб-рек</i>	<i>Xenorhynchus asiaticus</i> (<i>Уарили</i> белый (<i>Лэй-ли</i>) <i>Нди</i>) <i>Piper methysticum</i> (<i>Ватий</i>) Черепаша (<i>Три</i>) Варан (<i>Каджум</i>)	
<i>Кито-ли Нди-энд</i> (происшедшие от ксеноринха) или <i>Мамину-рек</i>	<i>Мамину</i> <i>Демо</i> Темный ксеноринх	<i>Фелима</i>	<i>Фелима-рек</i>	Темный <i>Xenorhynchus</i> (<i>Кито-ли Нди</i>) <i>Antigone austr.</i> (<i>Мара</i>) Муссоны и другие ветры Колдовство дождя и грозы Болотная змея (<i>Аганид</i>) Разные болотные и другие птицы (<i>Канджабай, Аратуб, Тем-ли, Эоби</i> т.д.) Речной рак (<i>Анд-Анд</i>) и др.	

Таблица 2. Обзор тотемного сообщества Геб-це

Мифол.-тотем. клановый союз (<i>Боан</i>)	Суб- <i>Боан</i>	Мифоло- гические предки (<i>Дема</i>)	Кланы		Близкая мифол.-тотемная связь с:
<i>Напет</i> (банан)- <i>боан</i>		<i>Геб</i>	<i>Геб-це-ха</i>	<i>Хонг-рек</i> <i>Валину-рек</i> <i>Каар-рек</i> <i>Кахар-рек</i> и др.	Банан (<i>Напет</i>) Луна (<i>Мандар</i>) Земля (<i>Махон</i>), Камень (<i>Ахир</i>) и песок (<i>Са</i>) Термиты и муравьи (<i>Канамин</i>) Морская оспа (<i>Аид</i>) Бамбук (<i>Зубд</i>) Разные рыбы (<i>Онгаяб, Ким</i>) Разные птицы (<i>Мамата, Рук,</i> <i>Киркуги</i> т.д.)
	<i>Купер-саа</i> (жемчужница)- <i>боан</i>			<i>Мана-рек</i>	Жемчужница (<i>Купер-Саа</i>) Болотные птицы (<i>Обабунд,</i> <i>Катар-бурд</i>)
<i>Онгат</i> (кокос)- <i>боан</i>	<i>Мери-онгат</i> (кокос с не- разветленны- ми соцвети- ями)- <i>боан</i>	<i>Мою</i>		<i>Мою-рек</i>	Кокос с неразветленными соцветиями (<i>Мери-онгат</i>) Черные летающие собаки (<i>Куно-хи Кере</i>)
	<i>Онгат-хи</i> (собственно кокос)- <i>боан</i>	<i>Уаби</i>		<i>Уаби-рек</i>	Собственно Кокос (<i>Онгат-хи</i>) Змея (<i>Бир</i>) <i>Oriolus mimeta</i> (<i>Кевекаве</i>) Созвездие Плеяд (<i>Пунд</i>) Сорт банана (<i>Зелайо-напет</i>) <i>Inocarpus idulis</i> (<i>Хахем</i>) Годовалая птица (<i>Цакид</i>)
		<i>Фогривар</i>		<i>Фогривар-рек</i>	Вид змеи (<i>Хорогам</i>) <i>Nautilus</i> (<i>Кино-арид</i>)
<i>Уга</i> (веерные пальмы)- <i>боан</i>		<i>Дема</i> , которые приглыбли на <i>Уга</i> каноз		<i>Назем-це или</i> <i>Мегай-це</i>	Веерная пальма (<i>Уга</i>) Рыба (<i>Намбинд</i>)

Приложение IV

Frank Hamilton Cushing. Outline of Zuñi Creation Myths. Thirteenth Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution 1891-1892 (Washington, 1896). P.367 ss.

Очерк мифо-социологической организации Зуни.

...Сегодня Зуни едва насчитывают 1700 человек и, как известно, проживают лишь в единственном большом пуэбло — под «единственным» мы понимаем более, чем один смысл, потому что оно представляет собой деревню, состоящую не из отдельных домов, а из шести или семи отдельных частей, в которых дома являются, так сказать, простыми квартирами или отделениями. Это пуэбло поделено не всегда явно для глаз, но очень ясно по оценке самих жителей, на семь частей, причем оно выстроено в порядке, который, возможно, и не согласуется с топографией, зато строго соответствует их подразделению «мира», или делению мира на части света. Так, предполагается, что одна часть поселения относится к северу и располагается в центре его кива или истуфа, который, однако, может быть, а может и не быть в его центре; другая часть представляет запад, третья — юг, четвертая — восток, пятая — высший мир, шестая — низший мир, в то время как последняя часть представляет середину, или мать, и является синтетическим единством всех остальных частей в этом мире.

Если обратиться к ранней испанской истории пуэбло, можно увидеть, что Ашиви или Зуни жили, как подтверждают исследования, в семи довольно далеко отстоящих друг от друга поселениях, знаменитых Семи Городах Сибола, и что упомянутое выше теоретическое деление только одного из этих сохранившихся ныне городов есть в определенном смысле пережиток первоначального подразделения племени на семь подплемен, обитавших в таком же количестве отдельных городов. Однако очевидно, что в обоих случаях это был и есть порядок, если можно так выразиться, мифической организации; а следовательно, по моим понятиям, — мифо-социологической организации племени. Во всяком случае, это — ключ к социологии Зуни, равно как и к их мифическим концепциям пространства и космоса. Подобно всем другим изучавшимся до сих пор индейским племенам Северной Америки, Зуни разделены на кланы, или искусственные группы родства, с наследованием по материнской линии. Кланов этих всего, или было всего до недавнего времени, девятнадцать, и они, в свою очередь, группируются, за исключением одного, в три — в соответствии с тем мифическим подразделением, о котором я говорил выше. Эти кланы, также как и все другие индейские кланы, имеют свои тотемы; это означает, что они носят имена различных животных, растений, объектов и элементов и, как предполагается, находятся с ними в близких отношениях. Вот перечень этих кланов по именам их тотемов:

Калокта-кве, люди Журавля, или Пеликана; Пойи-кве (недавно вымерли), люди Рябчика, или Мудрого Самца; Тахлупци-кве (недавно вымерли), люди Желтого дерева, или Вечнозеленого Дуба; Айнши-кве, люди Медведя; Суски-кве, люди Койота; Аийахо-кве, люди Полевицы Белой, или Весеннего Растения; Ана-кве, люди Табака; Таа-кве, люди Кукурузы; Тонаши-кве, люди Барсука; Шохоита-кве, люди Оленя; Маави-кве (вымерли), люди Антилопы; Тона-кве, люди Индюка; Етокъя-кве, люди Солнца; Апойа-кве (вымер), люди Неба; Къекъели-кве, люди Орла; Такъя-кве, люди Жабы, или Лягушки; Къана-кве (вымерли), люди Воды; Читола-кве (недавно вымерли), люди Гремучей Змеи; Пичи-кве, люди Попугая-Макао.

Первая группа из трех первых по счету кланов относится к северу, вторая — к западу, третья — к югу, четвертая — к востоку, пятая — к высшему миру, или зениту, шестая — к низшему миру, или надиру; между тем, только один клан Макао характеризуется как «находящийся в самой середине», или срединный, а также как всеобъемлющий, или материнский клан всего племени, потому что, как предполагается, в нем должно храниться родовое священническое семя...

...Посредством этой классификации мира на большие части света, или скорее, как представляют себе Зуньи, на несколько миров по четырем частям света, зениту и надиру, и с помощью такой же планировки городов, или позднее административных городских районов (если их можно так назвать), согласно этому мифическому делению мира и, наконец, путем группирования тотемов по очереди в рамках проведенного таким способом деления полностью систематизируется не только церемониальная сторона жизни народа, но и весь порядок правления. Получается нечто вроде записанного гражданского состояния и складываются похожие порядки, ибо каждой области дан ее собственный цвет и порядковый номер, в зависимости от того, к какой из названных мной частей света она относится... Кроме того, каждая область — или, по крайней мере, каждая из четырех основных областей, а именно, север, запад, юг и восток — является родиной или центром особой стихии, а каждая стихия создает, в свою очередь, одно из четырех времен года. Так, север — это место ветра, дуновения или воздуха, запад — место воды, юг — огня и восток — земли; соответственно, север — это место или источник зимы, запад — весны, юг — лета, восток — осени... Благодаря этой классификации не может состояться ни одна церемония и ни один совет, вызывающие хоть малейшее сомнение относительно того места, которое займет в них член данного клана, ибо в соответствии со временем проведения церемонии или причиной созыва совета та или иная клановая группа из того или иного региона имеет в данное время года приоритет; естественный порядок при этом таков: первый — север, второй — запад, третий — юг, четвертый — восток, пятый — высший мир, шестой — низший мир; середина же является и первой и последней...

...В строгом соответствии с последовательностью времен года и их стихий, а также с их предполагаемой взаимосвязью, классифицируются также четыре основных вида деятельности примитивной жизни, а именно, для севера с его деспотичностью и разрушительностью это — война и разрушение; для запада — охота и лечение ран, полученных на войне; для юга — супружество и врачебное искусство; для востока — магия и религия; между тем, верх, низ и середина так или иначе связаны со всем вышеперечисленным. Следствием этого является то, что, например, культовые общества холода и зимы оказываются сгруппированными, хотя и не жестко, но, по крайней мере, теоретически, в северные кланы. Соответственно, для севера они следующие: Хлеве-кве — люди, или отряд, Сосульки; Ахиа-кве — люди, или отряд, Ножа; Каши-кве — люди, или отряд, Кактуса; для запада: Пихла-кве — люди, или отряд, Лука, или Священство Лука (Апихлан Шивани, Жрецы лука); Янийак йа-кве — люди, или отряд, Койота, или Священство Охоты; для юга: Маке Хлана-кве — люди, или отряд, Большого Огня (тлеющих углей); Макецана-кве — люди, или отряд, Малого Огня (тлеющих углей); для востока: Шивана-кве — Жрецы народа, или отряда, Священнослужителей; Ухуху-кве — люди, или отряд, Тополиного пуха; Шьюм-кве, или Какахлана-кве — люди, или отряд, Птицы-Чудовища, известный также под другим именем как народ, или отряд, Большого танцевального действия; для высшего мира: Неве-кве — люди, или отряд, Млечно-го Пути, или народ или отряд Всеядных, или Мусорщиков (или Хранителей жизни); для низшего мира: Читола-кве — люди, или отряд, Гремучей Змеи, или Порождающие (или Создатели жизни). Наконец, Кака или Акака-кве, народ или организация Мифического Танцевального действия, находясь в самой середине и будучи продуктом всех кланов, в одинаковой мере является представителем всех кланов, через племенную септархию — также всех областей и районов, а в конечном счете — и всех вышеупомянутых культовых обществ. На примере этих мифо-социологических организаций можно видеть, что внутри системы они образуют систему, которая также содержит системы внутри систем, основанные на этой классификации в соответствии с шестичастным делением вещей, а также на порядке очередности шестикратного деления каждого из этих делений вещей. В самом деле, эта тенденция классифицировать по числу шести областей с их синтезом в седьмой (последнее иногда отсутствует) проявляется до такой степени явно, что не только части обществ вновь делятся таким способом, но и каждый клан подразделяется затем двояко: в соответствии с шестичастным порядком и дополнительно — на шесть частей своего тотема. Племенное деление предусматривает, что северные кланы обладают первенством в церемониале, имея в зависимости от обстоятельств статус либо старшего брата, либо древнейшего предка. Запад — младший брат севера, в свою очередь, юг — запада, восток — юга, высший мир — востока, низший мир — младший брат их всех, в то время как середина считается репрезентативным бытием, сердцем или пупом братьев всех регионов — первых и последних, старших и младших. В каждом клане

можно найти систему имен, называемых детскими именами. Это — скорее титулы, чем собственно имена. Они определяются социологическими и религиозными обычаями и даются в детстве как «истинные имена» или титулы детей, которым они присваиваются. Но эти имена, относящиеся к одному из тотемов, — например, к одному из тотемов животных — не просто обозначают само животное-тотем, но являются именами тотема в его разнообразных состояниях и одновременно именами его разных частей, или функций, или свойств, действительных или мифических. Затем эти части или функции, или свойства частей или функций тоже делятся на шесть частей так, чтобы название одной части тела тотема, — пусть это будет правая нога или рука данного животного — соответствовало северу и было самым почетным в клане (но не в самой северной группе кланов); далее, название другой части тела — левой ноги или руки и ее силы и т.п. — относится к западу и является вторым по почетности в клане; третья часть тела, — скажем, правая стопа — относится к югу и занимает третье по почетности место; четвертая часть тела — левая стопа — относится к востоку и находится на четвертом месте по почетности; пятая часть тела, — допустим, голова — принадлежит к высшему миру и стоит на пятом месте по почетности; шестая часть тела, — к примеру, хвост — относится к низшему миру и шестой категории почетности; между тем, сердце или пуп или центр бытия является по почетности равным образом и первым и последним....

При такой системе классификации — а все это можно рассматривать именно как классификацию, — при таком легком способе символизации порядка (не только по числу областей и их делению в соответствующей последовательности и последовательности их элементов и времен года, но так же и по принадлежности им определенных цветов и т.д.) и, наконец, при такой выстроенной соответствующим образом классификации имен и отношений родства, которые означают скорее место в ряду, чем кровно-родственную связь, ошибка в порядке проведения церемоний, процессий или собраний просто невозможна, и о народе, использующем такой способ жизнеустройства можно сказать, что он должен был бы иметь и вести запись своего гражданского состояния и законов во всех своих повседневных взаимоотношениях и публичных выступлениях.

Приложение V

J.J.M. de Groot. Universismus. Berlin, 1918. S.119.

Древнейший в Китае трактат по медицине имеет заголовок *Су Вен* и, его авторами, предположительно, являются мифический император *Хуань* и его советники; хотя, как показывает стиль, книга не могла быть написана в дохристианские времена, тем не менее она, без всяких сомнений, передает многие традиции китайской науки с очень древних времен. В 67-й главе трактата написано, что *Ян* и *Инь*, *Тао*

вселенной, выражаются главным образом в пяти Ки, дуновениях или влияниях, а именно: в жаре или тепле, сухости, холоде, ветре и влажности. Как учил Хуаня его мудрый советник Ки-по, эти влияния властвуют, разумеется, и над всеми живыми существами, воздействуя на их жизнь определяющим образом в зависимости от пропорций, в которых они смешиваются. Восток, говорил далее этот мудрец, рождает ветер, а так как востоку соответствует элемент дерево, то именно ветер порождает дерево, а равно и кислое, потому что это — вкус востока. Названные факторы владеют человеческой жизнью, поскольку та соответствует востоку; печень рождает мускулы, а мускулы — сердце. Востоку, далее, соответствует весна, благодаря творческой силе которой каждый год происходит рост растений и возникает дерево; в человеке это время года порождает мудрость и разум, но также и гнев, потому что эта страсть соответствует ветру. Так становится совершенно ясно, что гнев отягощает печень, а ветер и кислое тоже влияют на печень отрицательно. В подобном же схоластическом духе великий мудрец преподносит своему императору хитроумные комбинации применительно и к другим частям света и середине вселенной; в обозримом виде их можно представить в расположенной ниже таблице. Она образует собой подлинную основу универсалистского учения о болезнях и врачебного искусства китайцев.

восток	весна	ветер	дерево	кислое	печень	мускулы и сердце	гнев
юг	лето	тепло	огонь	горькое	сердце	кровь и селезенка	радость
середина		влажность	земля	сладкое	селезенка	плоть и легкие	мысль
запад	осень	сухость	металл	острое	легкие	кожа, волосы и почки	забота
север	зима	холод	вода	соленое	почки	кости и костный мозг	страх

J.J.M. de Groot. The Religious System of China. Vol.I, Book I, Leyden, 1892. P.316 s.

...На гробах великих мира сего в те времена изображались «голубой дракон слева, белый тигр справа, а золотое Солнце и серебряная Луна сверху»; кроме того, книги поздней династии Хань утверждают, что императорские гробы «обычно имели в качестве декора и росписи Солнце, Луну, птицу, черепаху, дракона и тигра». Эти четыре животных обозначали в древнем Китае четыре части небесной сферы; восточная часть называлась Лазурный Дракон, южная — Красная или Ярко-красная Птица, западная — Белый Тигр, а северная — Черная

Черепаша. В целях удобства мы можем свести все вышеназванные космогонические элементы в следующую таблицу:

восток	весна	голубой	дракон
юг	лето	красный	птица
запад	осень	белый	тигр
север	зима	черный	черепаша

Приложение VI

Распределение времен года и возрастов жизни, элементов и качеств, соков и темпераментов и т.д. по отдельным планетам. Составлено по: Catal. Codd. astrol. VII (Codd. germ.). Ed. *Franc. Boll* (Bruxelles, 1908). S.104-105.

ELEMENTA	ANNI TEMPORA	ZODIACI SIGNA	CAELI REGIONES
ἄήρ	ἔαρ	Κριός Ταῦρος Δίδυμοι	νότος
πῦρ	θέρος	Καρκίνος Λέων Πάρθενος	ἀνατολή
γῆ	φθινόπωρον	Ζυγός Σκορπίων Τοξότης	βορρᾶς
ὔδωρ	χειμὼν	Αἰγόκερας Ὑδροχόος Ἰχθύες	δύσις

ЭЛЕМЕНТЫ	ВРЕМЕНА ГОДА	ЗНАКИ ЗОДИАКА	СТОРОНЫ СВЕТА
воздух	весна	Овен Телец Близнецы	Юг
огонь	лето	Рак Лев Дева	Восток
земля	осень	Весы Скорпион Стрелец	Север
вода	зима	Козерог Водолей Рыбы	Запад

HUMORES	TEMPERAMENTA	COLORES	STATUS
αἷμα	θεριμὸν καὶ ὑγρόν	ἔρυθρόν	ὑγρόν
χολή	θεριμὸν καὶ ξηρόν	ζανθόν	λεπτόν
χυμός μελανχολικός	ψυχρόν καὶ ξηρόν	μέλαν	παχύ
φλέγμα	ψυχρόν καὶ ὑγρόν	λευκόν	γλισχρόν

ЖИДКОСТИ	КЛИМАТЫ	ЦВЕТА	СОСТОЯНИЯ (материи)
кровь	теплый и влажный	красный	жидкое
желчь	теплый и сухой	желтый	разреженное
(Черная желчь) Жидкость, склоняющая к меланхолии	холодный и сухой	черный	твердое
флегма	холодный и влажный	белый	вязкое

Приложение VII

Соотнесение *возрастов жизни* с отдельными частями *жертвы*.

KHANDOGJOPANISCHAD. Kritisch hrsg. und übersetzt von Otto Böhtling. Leipzig, 1889. S.33.

Шестнадцатая глава.

1. Жертва есть человек. Утреннее жертвоприношение соответствует его (первым) двадцати четырем годам. Гаятри состоит из двадцати четырех слогов, и утреннее жертвоприношение связано с Гаятри. В этой части жертвы имеют долю Фазу и Фазу — это дуновения. Фазу все в себе скрывают (vasajanti).

2. Если кто-то в этом возрасте испытывает недомогание, тогда говорят: «О, Фазу, дуновения! Не прерывайте мое утреннее жертвоприношение до полуденного жертвоприношения, дабы я, жертва, не пропал на полпути под Фазу, дуновениями.» После этого он поднимается и выздоравливает.

3. Полуденное жертвоприношение соответствует (следующим) сорока четырем годам. Триштуб состоит из сорока четырех слогов, и полуденное жертвоприношение связано с Триштуб. В этой части жертвы имеют долю Рудра и Рудра — это дуновения. Рудра все повергают в рыдания (rodajanti).

4. Если кто-то в этом возрасте испытывает недомогание, тогда говорят: «О, Рудру, дуновения! Не прерывайте мое полуденное жертвоприношение до третьего жертвоприношения, дабы я, жертва, не пропал на полпути под Рудра, дуновениями.» После этого он поднимается и выздоравливает.

5. Следующее жертвоприношение соответствует (следующим) сорока восьми годам. Гагати состоит из сорока восьми слогов, и третье жертвоприношение связано с Гагати. В этой части жертвы имеют долю Адитья и Адитья — это дуновения. Адитья все забирают вместе с собой (adadate).

6. Если кто-то в этом возрасте испытывает недомогание, тогда говорят: «О, Адитья, дуновения! Не прерывайте мое третье жертвоприношение до полного возраста (100 лет), дабы я, жертва, не пропал на полпути под Адитья, дуновениями.» После этого он поднимается и вздоравливает.

* * *

Перевод с немецкого языка выполнен *А.Н. Малинкиным* по изданию: *Die Begriffsform im mythischen Denken // Cassirer E. Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs. Bruno Cassirer Oxford 31 Portland Road. Darmstadt, 1956* (впервые опубликовано как отдельный очерк в: *Studien der Bibliothek Warburg 1, 1922*).

Приложения I–VII с английского языка переведены *А.Н. Малинкиным*.

Перевод с греческого языка выполнен *И.А. Осинской*.

Язык и миф

К проблеме именования богов

1

В начале платоновского «Федра» описывается, как Федр уговаривает Сократа совершить с ним прогулку за ворота города вдоль реки Илис. Местность, где происходит беседа Сократа с Федром, описана в диалоге в мельчайших подробностях, — в этой сцене ощущается такое сияние и такой аромат, какие мы обычно не встречаем в описании природы у античных авторов. Сократ и Федр садятся в тени высокого платана у реки, летний ветерок веет мягко и сладостно, воздух полон стрекотания цикад. Федр задает Сократу вопрос, не здесь ли, согласно мифу, Борей похитил Орейтию; ведь речка здесь, говорит он, такая славная и прозрачная, что именно здесь и должны резвиться девушки. На следующий вопрос Федра, верит ли Сократ в истинность этого предания, в эту «мифологему», тот отвечает, — если бы он и не верил в нее, это неверие его не смутило бы. «Он поступил бы подобно мудрецам и, разумно толкуя миф (σοφίζμενος), сказал бы: порыв северного ветра, Борей, сбросил Орейтию с прибрежных скал, когда она резвилась там со своей спутницей Фармакеей, и на этой основе сложилось предание, что ее похитил бог Борей». «Я же, о Федр, — продолжает Сократ, — считая такого рода толкования привлекательными, полагаю, что они требуют больших усилий и искусства; тому, кто этим займется, не позавидуешь, и ему придется также дать верное толкование образов кентавров и химер, а вслед за тем на него нахлынут полчища горгон, пегасов и бесконечное число многих странных и удивительных существ. И тому, кто во все это не верит и попытается дать таким существам правдоподобное объяснение, понадобится много времени на это мудрое занятие. У меня же для этого нет досуга, а причина того, милый мой, в том, что я все еще не могу в соответствии с дельфийским требованием познать самого себя. Смешным представляется мне поэтому, не обладая таким знанием, заниматься чуждыми мне делами. Вследствие этого я оставляю все, как оно есть, и размышляю только о себе, пытаюсь понять, чудовищнее и яростнее ли я, чем Тифон, или создание более кроткое и простое, являющееся по своей природе частью божественной, благородной сущности».

Если Платон считает метод толкования мифов, которое софисты и риторы его времени считали выражением высшей учености и подлинного расцвета благородного духа, противоположностью этому и видит

в нем лишь «деревенскую мудрость» (ἄγροικὸς σοφία), то это его суждение не воспрепятствовало тому, что и в течение последующих веков люди вновь и вновь находили удовольствие в этой мудрости. Как во времена Платона софисты и риторы, так в эллинистическое время стоики и неоплатоники особенно соревновались в ней. И средством им все время служило языкознание и этимология. Здесь в царстве прозрачных образов и демонов, как и в области более возвышенной мифологии, казалось, подтверждалось фаустовское слово: предполагалось, что *сущность* каждого мифического образа можно определить по его *имени*. Что имя и сущность находятся во внутренне-необходимом отношении друг к другу, что имя не только обозначает сущность, но и есть сама сущность и что сила сущности заключена в имени — относится к основным предпосылкам мифического воззрения. Казалось, что философское и научное *исследование* мифа также склонно исходить из этой предпосылки. Оно преобразовало то, что в самом мифе еще живо как непосредственное созерцание и убеждение, в постулат рефлектирующего мышления; возвысило в своей сфере родство между вещью и именем и их латентное тождество до требования *метода*.

В ходе исследования мифа и развития филологии и языкознания этот метод обрел глубину и тонкость. Ранее грубое орудие софистики и наивной этимологии древности и средних веков, он достиг в своем развитии той филологической остроты, силы и широты духовного обзора, которые вызывают наше восхищение в работах мастеров современной классической филологии. Достаточно противопоставить анализу «имен богов», который в ироническом преувеличении, но несомненно по образцу действительных «объяснений» своего времени дан в «Кратиле» Платона, основополагающую работу Узенера об именах богов («Götternamen»), чтобы отчетливо ощутить разницу в духовной позиции и духовных методах. Однако еще в XIX в. существуют теории отношения между языком и мифом, напоминающие древние методы греческой софистики. Герберту Спенсеру принадлежит тезис, что мифически-религиозное почитание явлений природы, таких, как солнца, луны в конечном счете основано на неправильном толковании имен, данных этим явлениям. А среди языковедов Макс Мюллер пользовался этимологически-языковым расчленением не только как средством уяснения природы определенных мифических образов, особенно ведийской религии, но и связал с этим общую теорию отношения между языком и мифом. Для него мифология не есть ни история, превращенная в притчу, ни притча, превращенная в историю; не возникла она также из созерцания природы, ее великих образов и сил. Все, что мы называем мифом, обусловлено и опосредствованно языком; причем в том смысле, что оно связано с основным *недостатком* языка, с его исконной слабостью. Языковое обозначение всегда многозначно — в этой многозначности, в этой «паронимии» слов следует искать источник и происхождение всех мифов. Характерны для этой теории прежде всего примеры, на основании которых Макс Мюллер ее доказывает. Достаточно, как он полагает, указать на миф о Девкалионе и Пирре, спасенных

Зевсом от великого потопа, в котором погиб человеческий род; они стали прародителями нового человеческого рода, разбросав *камни*, которые превратились в людей. Это возникновение человека из камня совершенно непонятно и противоречит любому толкованию, — разве оно сразу же не становится понятным, если вспомнить, что в греческом языке люди и камни обозначаются одним или близким по звучанию *названием*, что слова *λαοί* и *λάας* звучат сходно? Или если обратиться к мифу о Дафне, которую спасает от преследования Аполлона мать-земля, превратившая ее в лавр. Сделать этот миф «понятным», придать ему определенный смысл также может лишь история языка. Кто такая Дафна? Чтобы ответить на этот вопрос, надо обратиться к этимологии или, другими словами, изучить историю этого слова. Имя Дафна можно связать с санскритским словом *aṇḍa*, а *aṇḍa* означает по-санскритски «заря». Как только мы узнаем это, все становится ясно. История Феба и Дафны не что иное, как описание ежедневно наблюдаемого нами явления, — сначала на востоке небосклона появляется заря, затем восходит солнце и стремится догнать свою невесту, яркая заря постепенно бледнеет под действием огненных лучей солнца и наконец умирает или исчезает в лоне ее матери, Земли. Решающим, следовательно, в развитии мифа было не само явление природы, решающим является то, что греческое слово лавр (*δάφνη*) и санскритское слово, означающее зарю, близки и тем самым с необходимостью ведут к отождествлению обозначаемых ими образов.

«Мифология, — таково, следовательно, заключение, к которому приходит Макс Мюллер, — неизбежна, она является присущей языку необходимостью, если мы познаем в языке внешнюю форму мысли: она, одним словом, — темная тень, которую язык отбрасывает на мысль и которая не исчезнет пока язык и мысль полностью не будут соответствовать друг другу, что никогда не произойдет. Правда, в ранние периоды истории человеческого духа мифология выступала резко, однако полностью она никогда не исчезает. Нет сомнения в том, что и теперь мифология существует так же, как она существовала во времена Гомера, мы лишь не замечаем ее, ибо живем в ее тени и к тому же все пугливо избегаем яркого света правды. Мифология в высшем смысле слова является воздействием силы языка на мысль, причем в каждой возможной сфере духовной деятельности»¹.

Возврат к таким, давно отвергнутым современным языкознанием и сравнительным исследованием мифов, воззрениям, мог бы показаться излишним, если бы речь не шла о типичной установке, все время появляющейся во всех областях, как в теории мифа, так и в теории языка, как в теории искусства, так и в теории познания. Для Макса Мюллера мир мифа просто мир видимости — но видимости, объясняемой посредством выявления исконного и необходимого самообмана духа, из которого она возникает. Основу этого самообмана Макс Мюллер видит в языке, — он постоянно играет с духом и все время вводит его в свою переливчатую многозначность. И это воззрение, будто миф основывается не на позитивной *силе* формирования и образования, а

на своего рода *слабости* духа, будто нам следует видеть в мифе обусловленное языком «заболевание», находит и в современной этнологической литературе своих представителей и сторонников². В сущности же это воззрение, если свести его к его философским корням, не что иное, как необходимое следствие наивного реализма, для которого действительность вещей есть нечто абсолютно и однозначно данное, что можно, по словам Платона, ἀπρίξ ταῖν ἡρώϊν — непосредственно осязать.

Если понимать действительное таким образом, то все, не обладающее такой прочной реальностью, превращается в видимость и обман. Даже если эта видимость очень тонка по своему характеру и предстает нам в самых пестрых и полных очарования образах, создаваемая ей картина не имеет самостоятельного содержания, собственного имманентного значения. В ней отражается действительное, — но действительное, уровня которого она не достигает и адекватно передать которое она не может. С этой точки зрения и все художественное формирование превращается в подражание, всегда необходимым образом уступающее оригиналу. Под этот вердикт подпадает не только простое подражание данной чувствами модели, но и все то, что определяется как идеализация, манера или стиль; ибо в сопоставлении с простой «истиной» изображаемого идеализация есть не что иное, как субъективное изменение и искажение. И таким же насильственным искажением, таким же отклонением от предметной действительности и от непосредственной действительности переживания оказываются, по видимому, и все другие процессы духовного формирования. Ибо все они никогда не постигают само действительное, но чтобы представить его, чтобы каким-либо образом удержать его, должны обратиться к знаку, к символу. На знаке же всегда лежит проклятье опосредствования: он вынужден скрывать то, что хотел бы открыть. Так, *звук языка* хочет каким-либо образом «выразить» объективно или субъективно происходящее, мир «внешнего» и мир «внутреннего», однако то, что знак выражает, есть не жизнь и не индивидуальная полнота существования, а мертвая аббревиатура. Все «знание», на которое притязает звук, никогда не может выйти за пределы простого «указания»; по сравнению с конкретным многообразием и конкретной тотальностью действительного созерцания оно должно казаться скудным и пустым. Это относится как к предметному миру, так и к миру Я: «Когда душа *говорит*, ах, уже *душа* не говорит». Отсюда лишь шаг до вывода, сделанного современной скептической критикой языка, до полного отрицания предполагаемого содержания истины в языке и до утверждения, что в нем выражена лишь своего рода фантазмагория духа. И с этой точки зрения фантазмагорией становятся не только миф, искусство, язык, но в конечном счете и само теоретическое познание. Ведь и оно не может просто отразить сущность вещей, а должно ввести эту сущность в «понятия»; а разве понятия не суть образования и создания мышления, которые в качестве таковых заключают в себе вместо чистой формы предмета только форму самой мысли? Тем самым все создаваемые теоретическим мышлением схемы, чтобы посредством них

упорядочивать, расчленять, обозревать бытие, действительность явлений, в конечном итоге просто трафареты — воздушные создания духа, в которых находит свое выражение не столько природа вещей, сколько его собственные свойства. Таким образом и знание становится, подобно мифу, языку и искусству, своего рода фикцией, полезной для практического использования, но не допускающей применения строгого масштаба истины, которое сразу превращает ее в ничто.

Для предотвращения этого самоуничтожения духа существует лишь *одно* спасительное средство: со всей серьезностью обратиться к тому, что Кант определил как «коперниканский переворот». Вместо того, чтобы измерять содержание, смысл, истину духовных форм чем-то другим, тем, что в них опосредствованно отражается, находить в самих этих формах масштаб и критерий их истины, их внутреннего значения. Вместо того чтобы видеть в них простые отражения, признавать в каждой из них наличие спонтанного правила созидания, исконные способ и направленность формирования, которые являются чем-то большим, чем простым впечатлом того, что нам с самого начала дано в простом образовании бытия. Рассмотренные с этой точки зрения, миф, искусство, язык и познание становятся символами: не в том смысле, что они определяют наличное действительное в форме образа, указующей и толкующей аллегории, а в том, что каждая из этих областей создает и выводит из себя собственный мир смысла. В них предстает саморазвертывание духа, посредством которого для него только и существует «действительность», определенное и расчлененное бытие. Не подражанием этой действительности, а ее *органами* становятся теперь отдельные символические формы, поскольку только посредством них действительное может стать предметом духовного созерцания и тем самым *зримым* как таковое. Вопрос, что есть сущее в себе вне этих форм зримости и превращения в зримое и каковы его свойства, должен теперь умолкнуть. Ибо зримо для духа лишь то, что предстает ему в определенной форме; каждый определенный образ бытия возникает только в определенном роде и способе видения, в *данности* идеальных формы и смысла. Если язык, миф, искусство и познание постигаются как такие идеальные данности смысла, основная философская проблема не может больше сводиться к тому, как все они относятся к единому абсолютному бытию, которое стоит за ними как некое непроницаемое субстанциальное ядро, а должна ставить вопрос, как они взаимно дополняют и обуславливают друг друга. Даже если все они действуют совместно в качестве органов в построении духовной действительности, все-таки каждый из этих органов осуществляет свою особую функцию и действие. И возникает задача не только описать эти действия в их простой последовательности, но и понять их в их взаимопроникновении, постигнуть в их относительной зависимости, и в их относительной самостоятельности.

С этой точки зрения отношение языка к мифу также выступает в новом свете. Речь пойдет не о том, чтобы просто выводить и «объяснять» одну из этих форм из другой — такого рода объяснение было бы

подобно нивелированию и снятию ее особого содержания. Если миф, как утверждается в теории Макса Мюллера, просто темная тень, которую язык отбрасывает на мысль, то невозможно понять, как эта тень все время преобразуется сиянием собственного света, как она может развивать вполне позитивную жизнь и деятельность, по сравнению с которой отступает даже то, что мы называем непосредственной действительностью *вещей*, отступает даже полнота эмпирически данного чувственного существования. «Человек, — говорит Вильгельм фон Гумбольдт, — характеризуя язык, воспринимает предметы главным образом, более того, так как его ощущения и действия зависят от его представлений, даже исключительно такими, какими ему их приводит язык. Посредством того же акта, которым он выводит из себя язык, он вводит себя в него: каждый язык очерчивает вокруг народа, которому он принадлежит, круг, и выйти из него можно только входя одновременно в круг другого языка»¹. Это относится, быть может, еще в большей степени чем к языку, к основным мифическим представлениям человечества. Они не выводятся из готового мира бытия, не являются простыми образами фантазии, освобождающимися из прочной эмпирически-реальной действительности вещей и поднимающимися над ней в виде легкого тумана, а представляют собой для примитивного сознания бытие в его *целостности*. Мифическое восприятие и толкование не добавляются впоследствии к определенным *элементам* эмпирического существования; первичный «опыт» полностью проникнут образами мифа и как бы насыщен его атмосферой. Человек живет с *предметами* только и поскольку он живет в этих *образах*; он открывает самому себе действительность и себя действительности только тем, что вводит мир и себя в эту образную среду и способствует не только их соприкосновению, но и их взаимопроникновению.

Таким образом неудовлетворительным и односторонним оказывается каждое толкование, которое полагает, что открыло корень мифа, указав на определенный *круг объектов*, из которого он якобы вышел и откуда он постепенно распространялся. Существует, как известно, множество подобных объяснений, разнообразных теорий о подлинных ядре и происхождении мифов, не менее пестрых, чем сам мир эмпирических объектов. Источник и отправной пункт мифического сознания ищут то в определенных состояниях души и переживаниях, особенно в таких, как сновидения, то в созерцании природного бытия, а в последней сфере видение объектов природы, солнца, луны, созвездий, отделяется от могучих природных процессов, предстающих нам в урагане, грозе и т.д. Так, все время делается попытка объявить мифологию души или мифологию природы, солнца или луны, урагана или грозы мифологией *как таковой*. Однако даже если допустить, что какая-либо из этих попыток удалась бы, тем самым подлинный вопрос, который *философия* должна задать мифу, был бы не решен, а лишь отодвинут. Ведь *формирование* мифа как таковое не становится понятным и ясным от того, что нам указывают *предмет*, в котором оно прежде всего и исконно происходит. Оно остается таким же чудом

духа и такой же загадкой, распространяется ли оно на то или это содержание бытия, касается ли оно толкования и формирования психических процессов или физических объектов, а среди них того или другого предмета. Даже если тем не менее удалось бы свести всю мифологию к мифологии астральной, то ведь постигаемое в созвездиях мифом, непосредственно им в них *увиденное*, не тождественно тому, что они являют собой эмпирическому восприятию и наблюдению, или представляют собой для теоретического мышления, для научного «объяснения» явлений природы. Декарт сказал о теоретическом познании, что по своей природе и своей сущности оно остается одним и тем же, на какой бы предмет оно ни было направлено — так же как солнечный свет один и тот же, сколько бы объектов и сколь различные объекты он ни освещает. Это же относится к каждой символической форме, к языку, искусству или мифу, ибо каждая из них есть определенный тип видения и таит в себе особый, только ей присущий источник света. Функция видения, само духовное становление света, никогда не может быть реалистически понято, исходя из вещей или из происходящего. Ибо все дело здесь не в том, что в нем увидено, а в исконной направленности взгляда. Если понимать вопрос в *таком* смысле, то он не приблизится к своему решению, а окажется еще дальше от него. Ибо теперь язык, искусство, миф предстают как подлинные исконные феномены духа, которые, правда, могут быть *выявлены* как таковые, но «объяснить» в которых, т.е. свести к другому, больше ничего нельзя. Реалистическое воззрение на мир всегда обладает в качестве прочного субстрата для такого рода объяснений данной действительностью, которую оно предполагает в прочном соединении, в определенной структуре. Оно рассматривает эту действительность как некое целое причин и действий, вещей и свойств, состояний и процессов, покоящихся образов и движений и может задать вопрос, какая из этих составных частей была прежде всего постигнута определенной духовной формой, мифом, языком, искусством. Если речь идет о языке, то можно задать вопрос, предшествовали ли определения вещей определениям событий и деятельности или наоборот, — постигло ли языковое мышление сначала вещи или события и образовало ли оно тем самым сначала субстантивные или вербальные «корни». Однако эта постановка проблемы оказывается несостоятельной, как только достигнуто ясное понимание того, что предполагаемое здесь различие, *членение* мира на вещи и события, на пребывающее и преходящее, на предметы и процессы не лежит в основе языка как нечто данное, что язык сам ведет к этому членению, которое надлежит ему совершить. Тогда оказывается, что язык не может *начинаться* ни со стадии одних только «субстантивных», ни со стадии одних только «вербальных» понятий, что именно он проводит разделение между ними, создающее важный духовный «кризис», в котором пребывающее противостоит меняющемуся, бытие — становлению. Таким образом исконные понятия языка, поскольку о них может идти речь, должны мыслиться как лежащие не по сю, а по ту сторону этого разделения, как такие, в ко-

торых даны образы, пребывающие еще как бы в парении и в своеобразном состоянии индифферентности между сферой субстантивной и сферой вербальной, между выражением вещи и выражением события или деятельности⁴. Подобная же индифферентность характерна как будто и для исконных образований, до которых мы можем проследить развитие мифического и религиозного мышления. Нам представляется естественным и само собой разумеющимся, что в восприятии и созерцании мир делится на отдельные твердо обозначенные образы, каждый из которых имеет точную пространственную границу и посредством нее свою определенную индивидуальность. Если мир и означает для нас целостность, то эта целостность все-таки строится из ясно определенных единичностей, которые не переходят друг в друга и каждая из которых обладает своей особенностью, отчетливо отличающейся от особенности другой. Для мифического же воззрения эти отдельные элементы не даны с самого начала, оно должно лишь постепенно и шаг за шагом вывести их из целого: оно должно само произвести процесс отделения и обособления. Исходя из этого, мифическое воззрение определяли как «комплексное», чтобы посредством этого признака отделить его от нашего теоретически-аналитического рассмотрения. Прейс, создавший этот термин, указывает, например, на то, что в мифологии индейцев племени кора, которую он обстоятельно изучил и изложил, созерцание ночного и дневного неба как *целого* должно было предшествовать созерцанию солнца, луны и отдельных созвездий. Первой мифической концепцией было, как он утверждает, не божество луны или солнца, а совокупность созвездий, из которой также исходили первые мифические импульсы. «Бог солнца занимает, правда, первое место в иерархии богов, но его... представляют различные боги созвездий. Они существуют раньше, чем он, он создан ими посредством того, что кто-нибудь прыгает в огонь или его бросают туда, сила воздействия бога солнца находится под их влиянием, и его жизнь и движение сохраняются искусственно благодаря тому, что он питается сердцами принесенных в жертву, т.е. звезд. Звездное ночное небо — условие существования солнца, таков смысл всего религиозного воззрения индейцев кора и древних мексиканцев, и его следует считать главным фактором развития религии»⁵. И ту же функцию, которая здесь приписывается ночному небу, осуществляет в вере индогерманцев ясное дневное небо. Сравнение языков показывает нам исконное состояние религиозного ощущения и мышления индогерманцев, в котором дневное небо почитается как высшее божество: ведийскому Dyaush-pitar соответствует в известном языковом подобии греческий Ζεὺς πατήρ, латинский Юпитер, германский Цю или Циу⁶. Однако даже оставляя это в стороне, мы обнаруживаем в индогерманских религиях следы того, что и здесь поклонение свету как еще не раздельному целому предшествовало поклонению отдельным созвездиям, которые выступают только как носители света, только как его особые проявления. А в Авесте, например, Митра не бог солнца, каким он становится позже, а гений небесного света. Он появляется на верши-

нах гор, до восхода солнца, чтобы за день проехать на своей колеснице, в которую запряжена четверка белых лошадей, по небесным просторам; когда же наступает ночь, он, вечно бодрствующий, продолжает освещать поверхность Земли смутным сиянием. Он, как определенно сказано, не есть ни солнце, ни луна, ни звезды, но ими как своими тысячью ушами и десятью тысячами глаз он все видит и охраняет мир⁷. И здесь мы со всей очевидностью видим, что мифическое восприятие охватывает сначала только основную качественную противоположность света и тьмы и считает их *одним* существом, одной сложной целостностью, из которой лишь постепенно выходят особые образы. Так же как языковое сознание, и мифическое сознание *имеет* различия отдельных образов только постепенно полагая их, «вычленив» их из первоначально индифферентного единого воззрения.

Этим пониманием определяющей и решающей роли мифа и языка в духовном строении предметного мира как будто исчерпано все, чем нас может научить «*Философия* символических форм». Философия как таковая в этом пункте дальше идти не может; она не может осмелиться *in concreto** представить нам великий *совершающийся* здесь процесс разделения и со всей определенностью разграничить его отдельные фазы. Однако если философия вынуждена довольствоваться общим теоретическим определением контуров картины этого развития, то, быть может, языковедение и исследование мифов способны дополнить эти контуры и точнее определить линии, которые философское исследование могло только наметить. Первый и многообещающий шаг в этом направлении сделал Герман Узенер в работе «Имена богов» («*Götternamen*»). «Попытка учения об образовании религиозных понятий», — гласит подзаголовок, который Узенер дал своей книге и посредством которого он решительно ввел ее в круг философских проблем и философской систематики. Не история образов богов, их постепенного появления, их развития у отдельных народов может, — утверждает он, — считаться достижимой целью, а только история представлений о них. Эти представления, сколь ни пестрыми, ни многообразными и гетерогенными они могут показаться на первый взгляд, обладают внутренним законом; они не возникают из безудержного произвола воображения, а движутся по определенной колее чувства и мыслящего формирования. Этот закон и стремится открыть мифология. Мифология является учением (*lóyos*) о мифе или учением о форме религиозных представлений⁸. Для своей важной задачи Узенер, правда, не ждет помощи от философии: напротив, он решительно и недвусмысленно отказывается от нее в этой связи. «Наши философы, — говорит он, — в их божественном превосходстве над всем историческим рассматривают образование понятий и соединение единичностей в вид и род как само собой разумеющийся и необходимый процесс, происходящий в человеческом духе. Они не замечают, что по ту сторону господства значимых для нас логики и теории познания существовали длинные периоды развития, в

* Конкретно (лат.).

течение которых человеческий дух медленно, шаг за шагом продвигался к постижению в понятиях и мышлению и пребывал под существенно иным законом представления и языка. Наша теория познания будет лишена необходимой основы, пока языковедение и мифология не уяснят процессы произвольного и неосознанного представления. Скачок от единичных восприятий к родовому понятию значительно больше, чем мы с нашим школьным образованием и языком, мыслящим за нас, способны предположить. Он настолько велик, что я неспособен мысленно определить, когда и как человек сумел бы осуществить его, если бы сам язык не подготовил и не привел бы к нему человека помимо его сознания. Именно язык постепенно вывел из массы равноценных особых выражений *одно*, которое расширяло свою область над все большим числом отдельных случаев, пока оно в конце концов не сумело охватить их все и превратиться в родовое понятие» (S.321). Вряд ли можно противопоставить что-либо убедительное упреку, сделанному здесь философии, — ведь почти все великие философские системы, за исключением, быть может, платоновской, действительно упустили из виду необходимость создать упомянутую «основу» для теоретической гносеологии, на важность которой указывает Узенер.

Этот новый вопрос поставили перед философией филологи, языковеды и теологи, исходя из проблем собственного исследования. И Узенер не только указал здесь новый путь, но и решительно вступил на него, используя для этого орудия, предоставленные ему историей языка, точным анализом слов и особенно анализом имен богов. Возникает вопрос, поставит ли философия, не обладая таким орудием, проблему, предложенную ей науками о духе, и какими мыслительными средствами она сможет ее изучать. Существует ли иной путь, не путь *истории* языка и *истории* религии, чтобы глубже проникнуть в духовный генезис, в происхождение первичных языковых и религиозных *понятий*? Или проникновение в психологическое и историческое *возникновение* этих понятий совпадает в данном пункте с проникновением в их духовную *сущность*, в их основное значение и основную функцию? Попытка ответить на этот вопрос будет сделана в последующем изложении. В нем проблема Узенера поставлена совершенно в той же форме, в которой поставил ее он; однако подход к ней будет предпринят с другой стороны и другими средствами, не средствами филологии и лингвистики. На право, даже необходимость проводить такого рода исследования указал сам Узенер, сформулировав своей основной вопрос не только как проблему истории языка и общей истории духа, но и проблему логики и теории познания. В основе этого лежит предположение, что и эти две дисциплины должны сами со всем вниманием отнестись к проблеме образования языковых и мифических понятий и изучить ее собственными методическими средствами. В таком расширении, в кажущемся переходе за пределы логической задачи только и получит резкие очертания собственное назначение проблемы, и сфера чистого теоретического познания будет отчетливо отграничена от других областей духовного бытия и духовного формирования.

Однако, прежде чем мы приступим к этой общей задаче, необходимо постигнуть отдельные факты, ярко освещенные исследованиями Узенера в области истории языка и истории религии, как таковые, чтобы обрести в них твердую опору для теоретического толкования и теоретической конструкции. В образовании и формировании понятий богов, которые Узенер прослеживает исходя из имен богов, он различает три основные фазы развития. Древнейшей различимой для нас ступенью мифического мышления является образование «богов мгновения». В них не персонифицируется общая власть природы, не удерживается и не превращается в непреходящий мифически-религиозный образ какая-либо определенная сторона человеческой жизни, равномерно повторяющаяся черта или свойство; нечто связанное с моментом, мгновенное возбуждение, внезапно возникающее и так же быстро исчезающее душевное содержание создает, объективируясь и находя свое выражение вовне, образ бога мгновения. Каждое впечатление, испытанное человеком, каждое возникшее в нем желание, каждая манящая его надежда и каждая приближающаяся беда могут стать в нем религиозно действенными. Если мгновенное ощущение придает вещи, находящейся перед нами, состоянию, в котором мы находимся, действию силы, которая захватила нас врасплох, ценность и как бы акцент божественности, бог мгновения ощущается и создается. Он стоит перед нами в непосредственной единичности и неповторимости, то есть как часть силы, способной открываться то тут, то там, в разных местах пространства в различное время и в различных субъектах многократно и все-таки одинаково, а как нечто присутствующее только здесь и теперь, в *один* нераздельный момент переживания для *одного* субъекта, которого он одолевает своим присутствием и втягивает в свою орбиту. На примерах из греческого поэтического творчества Узенер показал, как живо это основное, исконное религиозное ощущение было еще у греков классического времени и как оно все время оказывало на них свое воздействие. «Вследствие такой живости и возбудимости религиозного ощущения любое понятие, любой предмет, господствующий в данный момент в мыслях, может быть сразу вознесен до божественного ранга: рассудок и разум, богатство, случай, решающий момент, вино, радости трапезы, тело любимого существа... То, что внезапно как веление свыше является нам, что нас чарует, что огорчает и угнетает, предстает перед повышенной силой ощущения как божественное существо. В течение всей известной нам истории греков они определяли это родовым понятием δαίμων* (S.290f.). Но наряду с этими демонами мгновения, которые приходят и уходят, возникают и исчезают подобно субъективному ощущению, которому они обязаны своим происхождением, возвышается другой ряд богов, происходящих не из мгновенного ощущения, а из постоянной и упорядоченной дея-

* Демон (греч.).

тельности человека. Чем большего прогресса достигает духовное развитие и развитие культуры, тем в большей степени пассивное отношение человека к внешнему миру превращается в отношение активное. Человек перестает быть игрушкой внешних впечатлений; руководствуясь собственным волением, он вторгается в происходящее, чтобы регулировать его по своему желанию и по своей потребности. Это регулирование обладает в самом себе собственной мерой и собственной периодизацией: она состоит в том, что с определенными интервалами, день за днем, месяц за месяцем, год за годом равномерно повторяется один и тот же ряд человеческих поступков, с которыми связано одно и то же постоянное действие. Но довести эти свои действия до сознания, как раньше свое страдание, Я может только проецируя их вовне и поставив их перед собой в твердом созерцаемом образовании. Каждому особому *направлению* этих действий соответствует теперь возникший из него особый бог. Эти боги, определяемые Узенером как «особые боги» (Sondergötter), также не обладают еще общей функцией и общим значением; они еще не пронизывают бытие во всей его широте и глубине, а остаются связанными с совершенно определенным его фрагментом, определенным его разделом. Но внутри этого узкого круга они обрели определенность и длительность, а тем самым известную всеобщность. Так, бог боронования, Occator, относится не только к подготовке пашни данного года или к той или другой отдельной пашне, — он бог боронования вообще, к которому как к защитнику и хранителю зывают ежегодно и сообщая при выполнении этой сельскохозяйственной работы. Следовательно, он представляет единичную, саму по себе, быть может, незначительную крестьянскую деятельность, но ее представляет общезначимо (S.280). На примере так называемых Indigitamentengötter, богов различных видов деятельности у римлян, Узенер показывает, как богат и многосторонен этот тип «особого бога» в римской религии. Первое пропахивание лежащего под паром поля, его второе боронование, посев, выпалывание сорняка, косьба, ввоз и хранение зерна — у всего этого есть свой особый бог; и ни один вид этой деятельности не может быть удачным, если к нему не зывают правильным образом, не называют его правильным именем. Такое же типическое членение мира богов по отдельным кругам деятельности Узенер выявил и по отношению к литовским богам. Из этого и из аналогичных наблюдений в истории греческой религии он делает заключение, что образы и имена подобных особых богов должны на определенной стадии развития религии встречаться повсюду одинаковым образом. Они составляют необходимую промежуточную стадию, через которую религиозное сознание должно пройти, чтобы достигнуть последнего и высшего формирования, формирования личных богов. Путь, который ему надлежит при этом пройти, может, как полагает Узенер, выявить только история языка, ибо «условием возникновения личных богов является происходящее в истории языка» (S.316). Там, где особый бог впервые познан, где он выступает как определенный образ, там этому образу придается и определенное имя, связанное с особой сферой

деятельности, которую охраняет этот бог. До тех пор пока это имя еще понимается, воспринимается в своем первоначальном значении, границам имени соответствуют границы бога: *посредством* своего имени бог длительно удерживается в узкой области, для которой он был сначала создан. Иначе обстоит дело, если вследствие звукового изменения или вследствие исчезновения соответствующего корня слова имя бога теряет свою понятность, свою связь с живой сокровищницей языка. В этом случае имя не вызывает больше в сознании того, кто его произносит или слышит, представление о *единичной* деятельности, в границах которой только и пребывает названный этим именем субъект. Имя особого бога стало именем собственным, и оно, подобно имени человека, направляет мысль к определенной личности. Теперь таким образом возникло новое существо, развивающееся затем по собственному закону. Понятие особого бога, выражающего в большей степени определенную деятельность, чем определенное бытие, получает материальность, в известной степени плоть и кровь. Теперь бог может действовать и страдать, как человек; он проявляет себя различным образом, не исчерпывается единичной деятельностью, а противостоит ей как самостоятельный субъект. Многочисленные имена богов, служившие до сих пор для обозначения столь же многочисленных, резко отделенных друг от друга особых богов, соединяются теперь в выражения *одного* личностного существа, которое возникает таким образом; они становятся нарицательными этого существа, различными сторонами его природы, его силы и воздействия (301 f., 325, 330 f.).

В этих кратко сформулированных нами выводах Узенера нас привлекает прежде всего не полученный им чисто содержательный результат, а *метод*, посредством которого этот результат был достигнут. Узенер указывает, что он пришел к своим выводам только посредством анализа слов, и постоянно подчеркивает, что исследование форм слов, в которых выражены отдельные религиозные представления, есть та нить Ариадны, с помощью которой мы только и можем надеяться найти определенную ориентацию в лабиринте мифического мышления. Однако филологическое и этимологическое членение не является для него самоцелью, а служит ему только орудием, используемым для рассмотрения более глубокой и широкой проблемы. Ибо здесь прежде всего ставится цель понять и познать не историческое изменение имен богов и их образов как таковых, а «происхождение» этих имен и образов. В этом исследовании делается попытка достигнуть того пункта, в котором бог и его имя впервые *возникают* в сознании. Но это «возникновение» не мыслится в чисто временном понимании, не рассматривается как однократное историческое событие, совершившееся в определенный, эмпирически обнаруживаемый момент; предпринимается попытка понять его исключительно из основной структуры языкового и мифического сознания, из общего закона образования понятий в языке и в религии. Мы находимся здесь, следовательно, уже не в сфере истории, а в сфере феноменологии духа. «Только посредством полного погружения в дух исчезнувших времен, — подчеркива-

ет Узенер уже в предисловии к своему труду, — следовательно, посредством филологического исследования мы можем воспитать в себе способность вчувствования; тогда в нас могут постепенно задрожать и зазвучать родственные струны, и мы обнаружим в собственном сознании нити, соединяющие старое и новое. Более пристальные наблюдения и сравнение позволят нам продвигаться дальше, и мы поднимемся от единичного к закону. Плохо обстояло бы дело с наукой, если бы исследователь единичных явлений был скован в своем стремлении к целому. Чем глубже он проникает, тем большими общими знаниями он награждается». И исследования Узенера также не ограничиваются рамками отдельных языков и исторических культур. Если его доказательства и материал взяты преимущественно из истории греческой и римской религии, то не остается сомнения в том, что они служат лишь примерами общей связи. Эта связь особенно отчетливо выступает, когда мы соотносим свидетельства Узенера с теми, которые стали известны в ходе этнологического исследования последних десятилетий. Сам Узенер относительно мало использовал для сравнения материал примитивных культур и религий, хотя он признает и подчеркивает, что пришел к пониманию важных фактов истории греческой и римской религий только благодаря глубокому изучению мира литовских богов. Но и в совсем других сферах, прежде всего в американских и африканских религиях, обнаруживаются поразительные параллели, подтверждающие и уясняющие основные тезисы Узенера в области истории и философии религии. В очень подробной и тщательной работе Шпита о религии народа эве дано описание мира богов, которое может служить блестящим примером той стадии религиозного развития, для определения которой Узенер создал понятие «богов мгновения». Чтобы Шпит при этом исходил из выводов Узенера, чтобы он, теолог и миссионер, вообще каким-то образом находился под влиянием классического филолога, маловероятно; в его намерение вообще входило дать не какие-либо общие теоретические соображения, а простое изложение фактов, которые он наблюдал.

Тем поразительнее кажется в нашей связи то, что Шпит сообщает не только о сущности эвейских богов, о сущности трёво (trëwo), но и об их *возникновении*. «Когда жители города Дзаке (Dzake) в Пеки (Peki) осели в сегодняшнем месте их пребывания, один крестьянин, занятый работой на поле, стал искать воду. В похожем на впадину углублении он воткнул свой нож в сырую землю. Внезапно оттуда появилась похожая на кровь жидкость, которую он выпил и которая его освежила. Он рассказал об этом своим родственникам и предложил им пойти с ним и принести жертву той красной жидкости. Постепенно вода очистилась, и вся семья напилась ею. С этого момента вода стала трё (trë) того, кто ее открыл, и всей его семьи». «Когда в Анvlo (Anvlo) пришли первые поселенцы, один из них оказался в зарослях перед большим толстым баобабом. При виде этого дерева он испугался и пошел к жрецу, чтобы тот истолковал ему это происшествие. Тот ему сказал, что этот баобаб его трё, который хочет у него жить и требует, чтобы он ему

поклонялся. Следовательно, страх был знаком того, что этому человеку открылся трё. Если кто-нибудь прячется от преследующих его зверей или людей в муравейнике термитов, он впоследствии говорит: «Муравейник спас мне жизнь». То же происходит, когда человек спасается в ручье от разъяренного раненного зверя, или семья, даже целое племя, спасается от врага на горе. Во всех этих случаях спасение приписывается силе, присутствующей в том предмете или месте, в котором или благодаря которому было найдено спасение»⁹. Ценность такого рода наблюдений для общей истории религии состоит прежде всего в том, что здесь вместо статических понятий богов, которыми обычно оперируют, выступает в известном смысле динамическое понятие бога, что бог или демон не просто описывается в соответствии с тем, что он означает или есть, а прослеживается закон его возникновения. Следует обнаружить его рождение в мифически-религиозном сознании, должен быть указан даже час его рождения. Если перед эмпирической наукой в области языковедения и перед историко-религиозным и этнологическим исследованием ставятся вопросы *такого* рода, то философии нельзя воспрепятствовать также заняться ими и попытаться осветить их с точки зрения ее основных проблем.

3

Чтобы понять мифически-религиозное образование понятий не только по их результатам, но по их принципу, и чтобы затем постигнуть, как образование языковых понятий относится к образованию понятий религиозных и в каком существенном пункте они совпадают, надо значительно вернуться назад. Нам не следует бояться обходного пути через общую логику и теорию познания: ибо только исходя из этой основы можно надеяться конкретнее определить *функцию* языковых и религиозных понятий и отчетливо отделить их от понятий теоретического познания. Узенер и сам сознавал, что его проблема имеет не только религиозно-исторический и религиозно-философский, но и чисто гносеологический характер; ибо то, что он хочет уяснить своими исследованиями, есть не что иное, как старый основной вопрос логики и теории познания, вопрос о духовных процессах, посредством которых происходит возвышение единичного до общего, переход от единичных восприятий и представлений к родовому понятию (ср. выше S. 12 f.). То, что он считал уяснение этого вопроса не только возможным, но и необходимым, исходя из истории языка и истории религии, позволяет предположить, что объяснение отношения общего к особенному и единичному логиками не удовлетворяло его и что он не мог остановиться на этом. В самом деле, легко показать, что в этом объяснении должно быть неприемлемым именно для *языковеда*, если он стремится глубже проникнуть в духовные основы языка. Понятие, — учит логик, — возникает посредством того, что ряд объектов, которые по определенным признакам, а тем самым по части их содержания,

совпадают, в мышлении соединяются; при этом от неодинаковых признаков абстрагируются, одинаковые же удерживаются и подвергаются рефлексии, вследствие чего в сознании возникает общее представление о классе этих объектов. Таким образом понятие (*notio, conceptus*) есть такое представление, в котором выражена совокупность *сущностных* признаков, т.е. сущность данных объектов¹⁰. В этом как будто столь простом и убедительном объяснении все дело в том, что здесь понимают под «признаком» и каким видят происхождение признаков. Образование общего понятия предполагает *определенность* признаков; только в том случае, если существуют такие признаки, посредством которых вещи могут считаться сходными или несходными, совпадающими или несовпадающими, соединение однородного в *род* возможно. Но как могут — таков необходимый дальнейший вопрос — эти признаки существовать *до* языка, до акта их названия, и разве они постигаются не посредством языка, лишь в этом акте названия? А если это верно, то по каким правилам, по каким критериям происходит этот акт? Что побуждает или заставляет язык объединить именно эти представления в единство и обозначать их определенным словом; что побуждает его вычленять в текущем, всегда одинаковом ряду впечатлений, воспринятых нашими чувствами или порожденных внутренней самодеятельностью духа, определенные образы, сохранять их и придавать им определенное «значение»? Как только вопрос ставится в таком смысле, традиционная логика уже не может помочь языковеду и исследователю философии языка. Дело в том, что логическое объяснение возникновения общих представлений и возникновения родовых понятий предполагает то, что здесь ищут, о возможности чего ставится вопрос, предполагает образование словесных понятий уже существующим¹¹. И проблема становится тем сложнее, но и тем в большей степени требующей своего решения, если принять во внимание, что форма идейного объединения, которое ведет к важнейшим понятиям языка, к определенным значениям слова не дана нам односторонне и однозначно объектом, но что именно в этом находит свое выражение свобода языка и его специфическое духовное своеобразие. Правда, и эта свобода должна еще быть подчинена своему правилу, и эта исконная, творческая сила должна еще иметь свой закон. Если этот закон можно обнаружить, — как он относится к правилу, которое действует при создании других областей идейного значения, особенно при образовании наших мифических, религиозных и чисто теоретических, естественно-научных познавательных понятий?

Если начать с последнего, то обнаружится, что вся интеллектуальная деятельность, которую дух совершает при формировании единичных впечатлений в «общие» представления и понятия, в сущности направлена на то, чтобы особенное, здесь и теперь данное, было освобождено из его изоляции, чтобы оно было соотнесено с другим и соединено с ним в единство охватывающего порядка, в единство «системы». Логическая форма понятия есть в понимании теоретического познания не что иное, как подготовка логической формы суждения, —

а вынесение суждения направлено на то, чтобы рассеять и преодолеть видимость обособления, связанного с каждым особенным содержанием. Кажущееся единичным познается, понимается и постигается, когда оно «подводится под общее», становится «случаем» закона или членом многообразия в каком-либо ряду. В этом смысле каждое подлинное суждение синтетично: ибо оно стремится к синтезу целого, к подчинению особенного системе. Этот синтез не может быть осуществлен непосредственно, сразу, он должен создаваться шаг за шагом, по мере того как единичное созерцание или особенное чувственное восприятие постепенно полагается в связь с другими, соединяется с ними в относительно большой комплекс, пока наконец, из соединения всех этих обособленных комплексов не создается единая картина тотальности явлений. Воля к такой тотальности есть животворный принцип нашего теоретического и эмпирического образования понятий. Оно необходимо совершается «дискурсивно», т.е. исходит из особенного случая, но не для того, чтобы погрузиться в него и остановиться на его созерцании, а чтобы, исходя из него, пройти через всю целостность бытия в определенных направлениях, которые обозначает и устанавливает эмпирическое понятие. В этом процессе прохождения, дискурсивного мышления единичное также получает свой теоретически фиксированный «смысл» и свою определенность. Оно все время предстает иным по мере того как вводится во все более широкие связи: место, которое оно занимает в совокупности бытия или, вернее, которое ему предназначается в этой совокупности прогрессирующим движением мышления, определяет одновременно его содержание, то, что оно теоретически означает.

В какой степени этот познавательный идеал господствует в построении естествознания, особенно математической физики, не требует объяснения. Все понятия теоретической физики имеют только одну цель — преобразовать «рапсодию восприятий», в качестве которой нам предстает чувственный мир, в систему, в единую совокупность законов. Отдельное явление становится феноменом, предметом «природы», лишь посредством того, что оно подчиняется этому требованию, — ибо природа в теоретическом смысле слова, по определению Канта, не что иное, как существование вещей в той мере, в какой оно определено общими законами. Могло бы, правда, показаться, что это кантовское понятие слишком узко, что оно сразу же оказывается несостоятельным, как только мы от «природы» физики переходим к биологии и описательным естественным наукам, от теоретически-конструктивных понятий точной науки к «живой» природе. Ибо здесь по крайней мере каждое единичное имеет некое значение само по себе; здесь оно выступает не просто как случай закона, которому оно подчинено, а как индивидуально ограниченное и именно в этом ограничении значимое существование. Однако более пристальное наблюдение показывает нам и здесь, что эта особенность не составляет противоположность общему, что она требует эту общность как свое дополнение, добавление, как свой необходимый коррелят. Наиболее отчетливо мож-

но себе это представить, обращаясь к методике гётевского изучения природы; эта методика отличается не только тем, что определенный тип мышления о природе утверждается здесь в высшей ясности и жизненности, но и тем, что он одновременно знает об этом утверждении, что он познает и высказывает его внутреннюю норму. Гёте все время настаивает на полной конкретности, на законченной определенности созерцания природы, в котором каждое особенное как таковое должно быть познано и увидено в ясных контурах его единичного образа; но не менее уверенно он утверждает, что особенное вечно подчинено общему и что только благодаря ему оно конституируется и становится понятным в своей особенности. Ибо форму и характер живой природы составляет именно то, что в ней нет ничего, что не находилось бы в связи с целым. «В ходе физических исследований, — так Гёте определяет основной закон своего исследования, — я пришел к убеждению, что высший долг при исследовании предметов — точно выявить каждое условие появления феномена и стремиться к возможной полноте феноменов, так как они в конечном итоге вынуждены примыкать друг к другу или, вернее, взаимодействовать друг с другом, создавать перед взором исследователя своего рода организацию, открывать свою совместную внутреннюю жизнь». Здесь, следовательно, общее не являет себя, как в математической физике, в виде абстрактной формулы, а выступает как конкретная «совместная жизнь», здесь речь идет не просто о подведении отдельного случая под закон, а об «организации», которая, если она относит часть к целому, одновременно и в части непосредственно видит форму целого. Однако в этом созерцании дискурсивный характер мышления остается еще живым и действенным. Ибо предмет не останавливается перед созерцанием просто в своей индивидуальной определенности и индивидуальной особенности, а начинает двигаться перед ним. Он не представляет собой простой образ, а разворачивается в ряд образов и их полноту: он подчиняется закону «метаморфозы». И эта метаморфоза не останавливается пока не пройден весь круг изучения природы. Этот круг есть и существует для взора исследователя только по мере того, как он постепенно, все время располагая в ряд случаи, движется от ближайшего к ближайшему¹². В этом смысле Гёте восхваляет «максиму» метаморфозы за то, что она счастливо провела его по всему кругу доступного постижению и в конце концов подвела к границе непостижимого, где человеческому духу надлежит смириться. В этой форме исследования каждое существующее берется само по себе, но одновременно рассматривается как «аналог *всего* существующего», вследствие чего существование всегда являет себя нам одновременно обособленным и связанным. Форма созерцания не противоположна форме «выведения», обе они проникают друг друга и входят друг в друга. «Я не успокаиваюсь, — говорит Гёте, — пока не нахожу определенную точку, из которой можно многое вывести или, вернее, которая добровольно выводит из себя многое и передает мне»¹³.

Подобно морфологическим и биологическим понятиям формы, и исторические понятия пребывают под тем же законом нашего мыш-

ления. Образование исторических понятий как «индивидуализирующее» также пытались отделить от «генерализирующего» образования понятий в естественных науках. Если «генерализирующее» образование понятий рассматривает отдельный случай только как представителя закона, если для него «здесь» и «теперь» значимы лишь потому и поскольку в них становится зримым общезначимое правило, то история выискивает эти «здесь и теперь», чтобы определеннее постигать и познавать их как таковые. Внимание исторического исследования направлено не на какой-либо вид понятий, которые могут образоваться из множества однородных и безразличных для понятия экземпляров и не на повторяющиеся, возвращающиеся события, а на особенность и своеобразие конкретных фактов, на фактически единичное и неповторимое. Однако и здесь очевидно, что это единичное и единственное, составляющее *материю* истории и исторической науки, не заключает в себе их специфическую *форму*. И здесь все единичное обретает свой смысл только в силу связи, в которую оно вступает. Если оно и не может быть понято как *случай* общего закона, оно должно, чтобы вообще мыслиться исторически, чтобы созерцаться *sub specie** истории, пребывать в качестве *члена* в определенном событии или в определенной телеологической связи. Его особенность во времени находится таким образом в прямом противоречии с его обособленностью во времени, ибо исторически оно только означает что-либо в той мере, в какой оно указывает назад на прошлое и вперед на будущее. Как морфологическое исследование Гёте, так и каждое подлинно историческое исследование должно не теряться *только* в единичном, а стремиться к «значимым» пунктам происходящего, в которых, как в фокусах, соединяются все ряды. В них для исторического постижения и понимания соединяются далеко отстоящие друг от друга во времени стадии. Когда из равномерного потока времени определенные моменты вычленяются, соотносятся друг с другом и связываются в ряды, этим уясняется происхождение и цель происходящего, его «откуда» и «куда». Поэтому и историческое понятие характеризуется тем, что здесь одно действие создает тысячу связей: и то, что мы называем специфическим историческим «смыслом» явлений, их историческим значением, конституируется не столько в созерцании единичного, сколько в рассмотрении этих связей.

Однако мы не будем дольше останавливаться на этих общих соображениях, так как в наше намерение входит не изучение структуры понятий теоретического познания как такового; в этой структуре мы хотим только сделать отчетливым и ясным нечто другое, форму и своеобразие первичных *языковых понятий*. Пока это не достигнуто, и чисто логическая теория понятия остается неполной. Ибо все понятия теоретического познания образуют как бы верхний логический слой, основой которого является другой слой, слой языковых понятий. До начала интеллектуальной работы по постижению и пониманию явле-

* Под знаком (*лат.*).

ний должна быть начата и достигнута известная стадия работы по их *названию*. Ибо только это преобразует мир чувственных впечатлений, доступный и животному, в духовный мир, в мир представлений и значений. Всякое теоретическое познание начинается с уже получившего посредством языка свою форму мира: исследователь природы, историк, даже философ, видит предметы прежде всего такими, как ему предлагает их язык. И разглядеть эту непосредственную и неосознанную связь труднее, чем все то, что дух создает опосредствованно, создает в осознанной мыслительной деятельности. Что логическая теория, согласно которой понятие возникает посредством генерализирующей «абстракции», здесь не поможет, совершенно очевидно. Эта абстракция состоит в вычленении из полноты *данных* признаков определенных, общих для различных чувственных или созерцаемых комплексов, — здесь же речь идет не о выборе из уже наличных признаков, а о том, чтобы получить, *полагать* сами признаки. Здесь важно понять и уяснить сам тип и направленность «замечаемости», которые должны духовно предшествовать функции «называния». Даже такие мыслители, которые наиболее рьяно занимались проблемой «происхождения языка», думали, что на этом следует остановиться, исходя из того что этот акт является просто исконной «способностью» человеческой души. «Человек приведен в свойственное ему состояние размышления, — говорил Гердер в своей работе о происхождении языка, — и это размышление (рефлексия), впервые действуя свободно, открыла язык». Представим себе определенное животное, скажем, ягненка, проходящего перед человеком: какой образ, какое созерцание его сложится в человеческом сознании? Не то, которое возникнет у волка или льва, они чувствуют добычу и ощущают уже ее вкус, чувственность овладела ими, инстинкт заставляет их наброситься на нее; не так ведет себя животное, которому ягненок безразличен, оно дает ему спокойно пройти, так как его инстинкт направлен на другое. «Иное дело человек! Если он ощущает потребность узнать, что такое овца, ему не препятствует в этом инстинкт, не заставляет его слишком близко подойти к ней или уйти от нее: животное стоит перед ним таким, как оно представляется его чувствам. Белая, мягкая — разумно распознающая душа ищет признак — овца блеет! Признак найден. Внутренний смысл действует. Это блеяние, которое оказало на человека наиболее сильное впечатление, оторвалось от всех свойств, связанных с созерцанием и осязанием, выскочило, наиболее глубоко проникло, остается в душе человека... Так вот, ты — то, что блеет, чувствует душа, она познала это *по-человечески*, отчетливо поняла, познала по определенному признаку и назвала. По признаку, следовательно? И что это, если не внутреннее *ключевое слово*? Воспринятое человеческой душой как признак овцы блеяние стало вследствие этого осознания *именем* овцы, даже если до этого язык человека никогда не пытался пролепетать его»¹⁴. В этих фразах Гердера еще отчетливо ощущается отзвук тех теорий, против которых он выступает — отзвук языковых теорий Просвещения, выводящих язык из сознательной рефлексии, считающих его «открытым».

Человек *ищет* признаки, так как он *нуждается* в признаках — так как его разум, свойственная ему способность «размышлять», требует их. Само это требование остается тем, что выведено быть не может, — это «основная сила души». Объяснение двигалось, правда, по кругу: конец и цель образования языка, полагание и определение признаков должно рассматриваться одновременно как его начало. На другое направление исследования указывает как будто гумбольдтовское понятие «внутренней формы языка». Здесь речь уже идет не об «откуда» языковых понятий, а только об их чистом «что», не об их возникновении, а о выявлении их своеобразия. В форме замечаемости, которая лежит в основе всего образования слов и языка, отражается, по мнению Гумбольдта, особая духовная форма, даже особый вид постижения и понимания. Поэтому различие отдельных языков есть различие не в звуках и знаках, а в видении мира. Если в греческом языке луна определяется как измеряющая (μέτρον), в латинском — как светящая (luna), или если в одном и том же языке, в санскритском, слон обозначается то как дважды пьющий, то как имеющий два зуба, то как имеющий одну руку, это свидетельствует о том, что язык обозначает не просто объекты, воспринятые как таковые, а самостоятельно образованные духом понятия; при этом тип этих понятий всегда зависит от направленности интеллектуального рассмотрения. Однако и это понятие внутренней формы языка должно в конечном итоге предполагать то, что оно хотело обнаружить и вывести. Ибо, с одной стороны, язык выступает здесь как средство для того, чтобы обрести духовное видение мира, как среда, через которую должна пройти мысль до того как она сможет найти саму себя, придать себе определенную теоретическую форму; с другой — именно эта форма, определенное теоретическое видение мира, должно уже предполагаться, чтобы сделать понятными особенность определенного языка, характер его способности замечать и давать название. Так, вопрос о происхождении языка, даже у таких мыслителей, которые наиболее глубоко этот вопрос постигали и затратили на него наибольшие усилия, грозит превратиться в подлинно загадочный вопрос: вся энергия, потраченная на его решение, как будто водит нас по кругу, приводя к тому пункту, от которого мы отправлялись.

И все-таки в характере таких основных вопросов заключено то, что дух, как ни мало у него надежды когда-либо их окончательно решить, не может полностью от них отказаться. И у нас появляется новая надежда найти по крайней мере принцип решения, когда мы отказываемся от сравнения формы первичных языковых понятий с формой логических понятий, и сближаем их с формой мифических понятий. Мифические и языковые понятия отличает от логических понятий и позволяет объединять их в самостоятельный «род», то, что в тех и других проявляется одинаковая направленность духовного понимания, противоположная движению нашего теоретического мышления. Цель теоретического мышления состоит, как мы видели, прежде всего в том, чтобы освободить чувственно или созерцательно данные содержание, от обособления, в котором они перед нами предстают. Это

мышление выводит содержания из их узко ограниченного круга, сопоставляет и сравнивает их с другими и соединяет их в определенной порядок, в широкую связь. Оно действует «дискурсивно», принимая особенное, наличное здесь и теперь содержание только как отправную точку, от которой созерцание в его целостности пойдет в разных направлениях, пока оно в конечном счете не сложится в замкнутую совокупность, в систему. В этой системе не будет больше изолированных точек: все ее члены соотносятся друг с другом, указывают друг на друга, взаимно уясняют и объясняют друг друга. Таким образом единичное все больше охватывается в теоретическом мышлении как бы невидимыми духовными нитями, которые соединяют его с целым. Обретенное им теоретическое значение состоит в том, что на него накладывается печать целого. От такого рода отпечатка мифическое мышление, рассмотренное в его самых ранних формах, до которых мы можем проникнуть, далеко; более того, это противоречит его сущности. Ибо здесь мысль не противостоит свободно содержанию созерцания, чтобы соотнести его в сознательной рефлексии с другими, сравнить с ними, здесь мысль как бы скована и поймана этим, непосредственно стоящим перед ней содержанием. Мысль покоится в нем; она ощущает и знает только его непосредственное чувственное присутствие, настолько властное, что все остальное исчезает. Кажется, что там, где человек находится в плену этого мифически-религиозного созерцания, для него исчезает весь мир. Мгновенное содержание, на которое направлен религиозный интерес, полностью заполняет сознание, так что вне его и наряду с ним больше нет ничего. Я обращено на это *одно* с величайшей энергией, оно живет в нем и забывается в нем. Следовательно, здесь вместо расширения созерцания царит его крайнее сужение, вместо распространения, которое ведет его постепенно через все новые круги бытия, — влечение к концентрации, вместо экстенсивного расширения — его интенсивное сжатие. В этой концентрации всех сил на *одной* точке заключается условие всего мифического мышления и всего мифического формообразования. Если Я, с одной стороны, полностью отдается мгновенному впечатлению и «одержимо» им, и если, с другой стороны, существует высшее напряжение между ним и внешним миром, если внешнее бытие не просто рассматривается и созерцается, а внезапно неожиданно нападает на человека в аффекте страха или надежды, ужаса или удовлетворенного желания, то искра в известной степени переходит с одного на другое: напряжение разрешается по мере того, как субъективное возбуждение объективируется, встает перед человеком как бог или демон. Здесь перед нами тот мифически-религиозный исконный феномен, который Узенер пытался определить понятием и выражением «бог мгновения». «Единичное явление обожествляется в его полной непосредственности без какого-либо вмешательства даже самого ограниченного родового понятия, *одна* вещь, которую ты видишь, именно она и ни что другое, есть бог» (S.280). Еще в настоящее время мы обнаруживаем в жизни примитивных народов определенные черты, в которых этот процесс

выступает с почти осязаемой отчетливостью. Мы помним примеры, которые приводил для иллюстрации этого Шпит: вода, найденная жаждущим, муравейник, служивший убежищем преследуемому и спасший ему жизнь, какой-либо предмет, внезапно внушивший страх человеку, — все это непосредственно превращается для него в бога. «Мгновение, — так резюмирует Шпит свои наблюдения, — в котором предмет или его бросающиеся в глаза свойства вступают в какую-либо заметную, будь то приятную или отталкивающую связь с душой и жизнью человека, есть час рождения трё (trö) в сознании звейца». Словно посредством изолирования впечатления, его вычленения из целого обычного повседневного опыта, в нем наряду с его могущественным интенсивным усилением возникает и внешнее *уплотнение* и будто вследствие этого уплотнения возникает объективный образ бога, будто он из него выпрыгивает.

Здесь, в этом интуитивном формообразовании мифа, а не в образовании наших дискурсивных, теоретических понятий, следует искать ключ, если это вообще достижимо, который откроет нам понимание исконных языковых понятий. Их образование также не следует пытаться свести к какому-либо рефлексивному рассмотрению, к статическому, спокойному сравнению данных чувственных впечатлений и к обособлению определенных «признаков» в них; и здесь нам надлежит вернуться от этого статичного созерцания к динамическому процессу, который выводит из себя языковой звук. Однако и этого возвращения недостаточно, теперь возникает другая, более трудный вопрос, как из этого процесса может выйти нечто пребывающее, из неопределенных колебаний чувственного ощущения и аффекта возникнуть объективное, языковое «образование». В современном языковедении, пытаясь уяснить «происхождение» языка, часто приводили указание Гамана, согласно которому поэзия является «родным языком человеческого рода»; в нем также подчеркивалось, что язык коренится не в прозаическом, а в поэтическом аспекте жизни, что тем самым его последнее основание надо искать не в объективном созерцании вещей и их делении по определенным признакам, а в исконной власти субъективного ощущения¹⁵. Однако если эта теория лирически-музыкального выражения как будто избегает круга, в который все время попадает теория логического выражения, то и в ней не преодолевается пропасть между функцией чистого выражения языка и функцией его значения. Ибо и в этой теории остается некая брешь между лирической стороной языкового выражения и его логической стороной, остается необъясненным, посредством чего на смену звуку в ощущении приходит звук определения и значения. Однако, быть может, нас поведет дальше воспоминание о генезисе первых мифических образов, о возникновении богов мгновения. Если бог мгновения по своему происхождению есть рождение момента, если он обязан своим возникновением совершенно конкретной, индивидуальной, никогда больше в таком виде не повторяющейся жизненной ситуации, то он получает *свойство*, которое высоко поднимает его над этим случайным

поводом его возникновения. Как только он выводится из непосредственной нужды, заботы и надежды мгновения, он становится самостоятельным существом, которое продолжает жить по собственному закону, обретает образ и длительность. Он противостоит человеку не как создание минуты, а как превосходящая его объективная сила, которую человек почитает и которой она постепенно придает все более определенную форму непререкаемыми требованиями культа. В образе бога мгновения сохраняется не только воспоминание о том, что он значил и чем он был для людей вначале, воспоминание об освобождении от страха, об исполнении желания и надежды, его образ сохраняется долгое время после того как это воспоминание побледнело и наконец совсем исчезло. И так же, как мифическому образу, и звуку языка следует приписать ту же функцию, ту же тенденцию к пребыванию. Слово, подобно богу или демону, для человека — не сотворенное им самим создание, оно противостоит ему как само по себе сущее и само по себе значимое, как нечто объективно реальное. Как только искра перескочила, как только напряжение и аффект мгновения разрешились в слове или в мифическом образе, начинается в известном смысле перипетия духа. Возбуждение как чисто субъективное состояние утихло, растворилось в образе мифа или языка. И теперь может начаться идущая все дальше объективация. По мере того, как собственная *деятельность* человека постепенно распространяется на большую сферу, регулируется и членится внутри этой сферы, достигается и все увеличивающееся членение и все более определенная «артикуляция» мифического и языкового *мира*. Место богов мгновения занимают теперь боги деятельности, как показал Узенер на примере римских и литовских особых богов (Indigetamentengötter). «Все божества, — определяет Виссова характер римской религии, — мыслятся чисто практически как действующие во всех тех вещах, с которыми римлянин связан в повседневной жизни: среда, в которой он действует, различные виды деятельности, которые занимают его время, события, определяющие жизнь отдельных людей и общины, все это находится под покровительством ясно мыслимых божеств, обладающих точно очерченными правами. Даже Юпитер и Tellus (богиня земли) были для римлянина богами римской общины, богами дома и поля, леса и пастбища, посева и урожая, роста, цветения и плода»¹⁶. Здесь можно проследить, как посредством собственной деятельности человека и все большей ее дифференциации открывается созерцание объективного существования, которое он раньше, чем в логических понятиях, обретает в четко отграниченных друг от друга мифических образах. И здесь также языковое развитие выступает как подобие развития мифического созерцания и мифического мышления. Ибо сущность и функцию языкового понятия также нельзя постигнуть, если мыслить их как копии, как изображения мира прочных вещей, противостоящего людям с самого начала в застывшем отграничении его отдельных составных частей. И здесь должны быть сначала положены границы, сначала проведены языком, и они проводятся по мере того

как деятельность человека расчленяется в себе и тем самым представление бытия получает для него все более ясную определенность. Раньше было уже показано, что начальное действие языковых понятий состоит не в *сравнении* содержания различных созерцаний и в выявлении их общих признаков, а что это действие направлено на концентрацию содержания созерцания, на его соединение в одной точке. Характер этой концентрации всегда зависит от направленности интереса, не просто от содержания созерцания, а от телеологической точки зрения, с которой оно рассматривается. Лишь на то, что в каком-либо смысле имеет значение для желания и воления, для надежды и озабоченности, для поступков и поведения, налагается печать языкового «значения». Различия в значимости только и делают возможной ту концентрацию содержания созерцаний, которая, как мы видели, составляет предпосылку его наименования, его языкового обозначения. Ибо лишь то, что так или иначе соотносится со средоточием, с центрами воления и действий, что способствует или препятствует целостности деятельности и жизни, что важно или необходимо — лишь оно выделяется из всего одинакового течения чувственных впечатлений, «замечается» в их ряду, т.е. обретает особый языковый акцент, признак. Начальную стадию такой способности замечать мы несомненно обнаруживаем уже у животного, ибо и в мире его представлений выявлены те элементы, которые соответствуют специфической направленности его влечений, его инстинктов. Только то, что возбуждает влечение животного к насыщению или к половому акту, что опосредствованно или непосредственно связано с ним, «существует» для животного как объективное содержание его ощущения и представления. Здесь, однако, это бытие всегда заполняет лишь данный момент, тот, в котором влечение актуально возбуждено, в котором оно непосредственно раздражено. Как только возбуждение прекращается, как только влечение удовлетворено, бытие, мир представлений вновь погружается в себя. При возбуждении сознания животного новым раздражением этот мир может вновь возникнуть, но он все время пребывает в тесных границах данных возбуждений. Отдельные подступы заполняют только момент, не образуя ряд: прошлое вспоминается смутно, будущее не возвышается до образа, до *предвидения*. Возможность ретроспекции и предвидения создает только символическое выражение — посредством него определенные деления не только совершаются в целостности сознания, но и *фиксируются* как таковые. Однажды созданное, обособленное из круга представлений, не исчезает, как только языковой звук наложил на него свою печать и придал ему определенный отпечаток. Здесь также определение и обособление действия предшествуют определению бытия. Соединение в бытии происходит в соответствии с действиями, следовательно, не исходя из «объективного» сходства вещей, а соответственно тому, как содержания постигаются посредством действий и приводятся в определенную связь. Этот телеологический характер языковых понятий¹⁷ может быть непосредственно подтвержден и уяснен рядом примеров из истории языка. Большое число явлений, которые языкознание

обычно объединяет под понятием «изменения значения», становятся в принципе понятны только исходя из этого. Когда вследствие преобразования жизненных условий, вследствие изменения и прогресса культуры происходит и изменение практического отношения человека к его среде, языковые понятия также не сохраняют свой первоначальный «смысл». Они начинают сдвигаться, переходят из одного места в другое в такой же степени, как изменяются и стираются линии границ, устанавливаемые действиями. Там, где границы между двумя видами деятельности теряют по какой-либо причине свою важность, свою «значимость», наступает часто и соответствующий сдвиг значений слов, языковых обозначений этих видов деятельности. Очень характерным доказательством этого процесса может служить, например, сказанное в работе, опубликованной Мейнхофом под заглавием «О влиянии занятий на язык африканских племен банту»*: «У гереро есть слово *рима* (*gima*), значащее «сеять», фонетически идентичное слову *лима* (*lima*) в других языках племен банту, где оно, однако, означает «мотыжить», «пахать». Причиной этого странного изменения в значении слова является то, что гереро не мотыжат и не сеют, они скотоводы, и весь их язык пахнет скотом. Сеять и пахать — в их понимании — недостойное мужчин занятие. Поэтому они считают излишним разделять эти презренные занятия»¹⁸.

Изучение примитивных языков дает и ряд других примеров того, что форма названия следует не из внешнего сходства вещей и событий, но одинаково называется то, что в языке относится к одному «понятию», что соответствует друг другу по своему *функциональному* значению, т.е. занимает одинаковое или аналогичное место в целостности человеческих действий и целеполаганий. Так, сообщается, что у некоторых индейских племен «танцевать» и «работать» обозначается одним словом¹⁹ — очевидно не потому, что они не воспринимают непосредственно различие в созерцании обоих видов деятельности, а потому, что танец и сельскохозяйственная работа служат в сущности одной *цели*, обеспечению жизни. Ибо произрастание растений и хороший урожай зависят, по их представлению, не столько от своевременной и правильной обработки полей, сколько от правильного обряда танцев в их магических и религиозных церемониях²⁰. Такое взаимодействие ведет к взаимопроникновению названий, языковых понятий. Аборигены на р. Лебединой (Суон) в Австралии называли танцем даже христианское таинство причастия, когда впервые познакомились с ним²¹, из чего снова следует, как в языке может, несмотря на все различие, на полное несоответствие созерцаемых содержаний, совершаться их единение, если содержания по своему телеологическому «смыслу» — здесь по своему *культовому* значению, рассматриваются как совпадающие, как соответствующие друг другу²².

Здесь мы одновременно постигаем один из основных мотивов, посредством которых мифическое мышление выходит из первой неопре-

* *Meinhof*. Über die Einwirkung der Beschäftigung auf die Sprache bei den Bantustämmen Afrikas.

деленности «сложного» созерцания и переходит к конкретно-определенным, резко отграниченным друг от друга отдельным образованиям. Направленность этого процесса и здесь, по-видимому, определяется, в первую очередь, направленностью деятельности таким образом, что в форме мифического образования отражается не столько объективная форма вещей, сколько форма человеческих действий. Вначале действие человека и бог, его представляющий, охватывает лишь определенный узкий круг, которым он ограничен. Не только каждая особая деятельность имеет своего особого бога, но и каждый *отрезок* определенных действий, каждая их самостоятельная фаза становится областью господства самостоятельного, связанного с этим регионом деятельности и ограниченного им бога или демона. Римские арвальские братья делили при акте искупления за уничтожение деревьев в лесу богини Диа действие на ряд отдельных актов, при каждом из которых они взывали к его отдельному божеству: Defegenda отвечал за повал, Commolenda за рубку, Coinquenda за раскалывание и Adolenda за сжигание ненужных частей деревьев²³. Аналогично действуют и примитивные языки; они очень часто, вместо того чтобы постигнуть действие в его общности и выразить общим вербальным понятием, делят его на подразделы, каждый из которых выражается полным глаголом, разбивая для этого действие на мелкие части. Вероятно, не случайно именно в языке эвейцев, у которых, как явствует из исследования Шпита, было такое большое число богов мгновения и особых богов, столь отчетливо выступает и эта языковая особенность²⁴.

Но и там, где язык и миф возвысились над связанным с моментом и с конкретно-чувственным содержанием созерцанием, где они преступают поставленную им первоначальную границу, они еще долгое время сохраняют неразрывную связь друг с другом. Эта связь столь тесна, что вряд ли когда-нибудь можно будет на основе эмпирических данных установить, что из них — миф или языки — оказывается впереди в этом движении к общему, к универсальным формированиям и понятиям. В одном из самых значительных в философском отношении разделов своей работы Узенер пытался доказать, что все общие языковые понятия проходили определенную мифическую предварительную ступень. Если в индогерманских языках абстрактные понятие обычно образуются посредством имен существительных женского рода с прибавлением окончания —а (η), то это указывает, по его мнению, на исконную ступень, на которой то, что выражено в этих образованиях женского рода, не *мыслилось* как абстрактное понятие, а непосредственно ощущалось и представлялось как женское *божество*. «Можно ли сомневаться, — спрашивает он далее, в том, что было сначала, Φόβος или φόβος, божественный образ или состояние? Почему же состояние мужского, а не среднего рода, как τὸ δέος? Первое создание слова было связано с представлением о живом, личностном существе, «пугающем» или «обращающем в бегство», оно еще сквозит в бесчисленных применениях кажущихся абстрактных высказываний: ἔϊσῃκθεὺν или ἐνέλεσε φόβος — пугающий меня подкрадывается, нападает на меня! То

же следует представлять себе во всех образованиях женского рода. Прилагательное женского рода стало абстрактным только потому, что оно обозначало личность женского рода, а она в древние времена могла мыслиться только божественной» (S.375). Но разве в языкознании, как и в науке о религии, не обнаруживаются следы *обратного* воздействия: не следует ли принять, что, например, метод флектирующих языков, которые придают каждому имени определенное отличие по «роду», должно было решительно определять и формировать по своему образу и созерцание мифически-религиозного бытия? Или случайность, что там, где подобное различие в грамматическом «роде» в *языке* не существует, где его заменяют другие существенно более сложные признаки классов, и мифически-религиозный мир обладает обычно совершенно иной структурой; что он не подчиняет бытие, разделяя его, личностным божественным властям, а обособляет его по тотемным классам и группам? Мы довольствуемся здесь постановкой этого вопроса, решение которого, если оно вообще возможно, будет дано в научном исследовании отдельных проблем. Однако какой бы ответ ни был дан на этот вопрос в отдельных исследованиях, очевидно, что в движении от мгновенного к длящемуся, от чувственного впечатления к «образу», перед языком и мифом стоит одна общая задача, в решении которой они обуславливают друг друга. Лишь совместно они подготавливают почву для великих синтезов, в которых для нас складывается мыслительная структура, общая теоретическая картина космоса.

4

Если мы до сих пор стремились выявить общий корень образования понятий в языке и в мифе, то теперь возникает вопрос, как эта связь предстает в структуре мифического и языкового «мира». В этом открывается закон, значимый одинаково для всех символических форм и существенно определяющий их развитие. Все они не выступают сразу как обособленные, а лишь очень постепенно отделяются от общей почвы мифа. Все содержания духа, хотя мы и должны систематически отводить им собственную область и полагать в их основу собственный автономный «принцип», чисто фактически даны нам только в этом сплетении. Теоретическое, практическое и эстетическое сознание, мир языка и познания, искусства, права и нравственности, основные формы сообщества и государства — все они первоначально как бы связаны в мифически-религиозном сознании. Эта связь настолько сильна, что там, где она становится слабее, миру духа грозит полный упадок, что отдельные формы, выходя из целого и противопоставляя себя ему с притязанием на специфическое своеобразие, тем самым как будто теряют свои корни и часть собственной сущности. Лишь постепенно мы понимаем, что именно эта самостоятельная *задача* составляет необходимый момент в их *самораскрытии*, что в отрицании заключен зародыш новой позиции, что само разделение стано-

вится основой новой связи, вырастающей из иных по своему характеру предпосылок.

Первоначальная связанность языкового сознания мифически-религиозным сознанием выражается прежде всего в том, что все языковые образования *одновременно* выступают как мифические, как обладающие определенными мифическими силами, что слово языка становится своего рода исконной потенцией, в которой коренится все бытие и все происходящее. Во всех мифических космогониях, насколько далеко мы можем их проследить, всегда проявляется это господствующее положение слова. Среди текстов, собранных Прейсом у индейцев уитото, обнаруживается один, который он прямо сопоставляет со вступительными фразами Евангелия от Иоанна и который действительно в его переводе почти полностью совпадает со сказанным там. «Вначале, — говорится в приведенном тексте, — происхождение Отцу дало слово»²⁵. Каким ни удивительным и ни ошеломляющим кажется это сходство, никто не станет пытаться выводить из него непосредственную родственность или даже аналогию между фактическим *содержанием* примитивного сообщения о творении и спекуляциями Евангелия от Иоанна. И все-таки это сходство ставит перед нами определенную *проблему*, указывает нам на то, что здесь должна действовать скрытая *косвенная* связь, которая ведет от «примитивного» начала мифически-религиозного сознания к тем высшим образованиям, где то же самое переходит уже в чисто спекулятивное мышление.

Действительно, глубже понять характер и причину этой связи мы сможем только в том случае, если нам удастся в различных примерах мифически-религиозного почитания слова, предлагаемых нам повсюду историей религии, проникнуть, исходя из общности *содержания*, к единству *формы*. Должна быть определенная, по существу остающаяся одинаковой *функция*, придающая слову этот исключительно религиозный характер, который с самого начала поднимает его в религиозную сферу, в сферу «святого». В сообщениях о творении почти всех великих культурных религий слово постоянно появляется в союзе с высшим Богом-творцом, либо как орудие, которым он пользуется, либо как первооснова, из которой происходит как все бытие и весь порядок бытия, так и Он сам. Мысль и ее языковое выражение обычно непосредственно связаны воедино: ведь сердце, которое мыслит, и язык, который говорит, необходимо связаны друг с другом. Так, в одном из древнейших документов египетской теологии богу созидания Пта приписывалась эта исконная сила «сердца и языка», посредством которой он создает всех богов и людей, всех животных и все живое и господствует над ними. Все существующее достигло бытия мыслью его сердца и велением его языка: им все душевное и физическое существование, бытие «как», как и все свойства вещей, обязаны своим возникновением. Так, здесь, как было подчеркнуто, за тысячи лет до христианской эры бог воспринимался как духовное бытие, которое *мыслило* мир до того как оно создало его и пользовалось словом как орудием творения²⁶. И в нем коренится как все физическое и психичес-

кое бытие, так и все нравственные требования и весь этический порядок. Религии, основывающие свой образ мира и свою космогонию прежде всего на фундаментальной этической противоположности, на дуализме доброго и злого, почитают в слове языка исконную силу, посредством которой хаос только и мог превратиться в нравственно-религиозный космос. Во введении к Бундешешу, космогонии и космографии парсов, описывается, как борьба между доброй и злой силами, между Ахурамаздой и Ангра-Манью, начинается с того, что Ахурамазда произносит слова священной молитвы (Ахуна вайрья): «Состоящее из 21 слова сказал он. Конец, а именно свою победу, бессилие Ангра-Манью, ослабление дэвов, возрождение и будущую жизнь, прекращение противодействия (доброму) творению в вечности — все это показал он Ангра-Манью... Как только была сказана третья часть этой молитвы, Ангра-Манью со страху согнулся, когда были сказаны две трети, он упал на колени, а когда была сказана вся молитва, он был ошеломлен и утратил силу приносить вред творениям Ахурамазды, и в таком ошеломлении он пребывал 3000 лет»²⁷. Здесь также слова молитвы предшествуют материальному творению и охраняют его от разрушающих сил зла. В Индии также власть речи (Vâc) предшествует и превосходит власть отдельных богов. «От речи зависят все боги, животные и люди, на речи основываются все творения... Речь есть непреходящее, она — первородство вечного закона, мать Вед, пуп мира богов»²⁸. И этому примату ее происхождения соответствует примат ее силы. Часто подлинно действенным моментом является имя бога, а не он сам²⁹. Знание имени подчиняет тому, кто им обладает, сущность и волю бога. Так, в известном египетском рассказе сообщается, как Изиды, великая волшебница, хитростью достигает того, что бог солнца Ра открывает ей свое имя, и как она благодаря этому получает власть над ним самим и над всеми другими богами³⁰. И вообще все формы египетской религиозной жизни свидетельствуют о вере во всемогущество имени и в заключенную в нем магическую власть³¹. В Египте в церемониях возведения в сан фараона существуют совершенно определенные предписания, как на него следует переносить отдельные имена бога: каждое новое имя дает ему новый атрибут, новую божественную силу³². Этот мотив играет решающую роль также в вере египтян в душу и бессмертие. Душе умершего должно быть дано для ее путешествия в царство мертвых не только физическое имущество, одежда, продукты питания, но и определенное магическое оснащение, — а оно состоит прежде всего в знании умершим имен охраняющих вход в загробный мир, которое только и откроет ему врата в царство мертвых. Даже лодка, которая его перевозит и все ее части, руль, мачта и т.д., требуют, чтобы он назвал их правильным именем: только назвав их, он делает их послушными и готовыми привезти его в нужное место³³. Сущностное тождество между словом и тем, что оно обозначает, выступает еще яснее, если рассматривать эту связь не с объективной, а с субъективной стороны. Ибо Я человека, его самость и личность, также неразрывно связаны для мифического мышления с его именем.

Имя здесь никогда не бывает только символом, оно относится к непосредственному *владению* того, кто его носит, к владению, которое тщательно оберегается и об исключительном пользовании которым ревностно заботятся. Иногда не только имя, но и какое-либо другое языковое определение рассматривается таким образом как физическое владение и, подобно ему, может быть присвоено и узурпировано. Георг фон дер Габеленц упоминает в своей книге по языкознанию эдикт одного китайского императора, который в III в. до н.э. присвоил ранее доступное каждому местоимение первого лица исключительно в собственное пользование³⁴. Имя еще больше выходит за пределы значения владения, когда оно превращается в подлинное субстанциональное бытие, в неотъемлемую *составную часть* человека. В качестве такового оно равно его телу или его душе. Рассказывают, что для эскимосов человек состоит из трех частей: тела, души и имени³⁵. Аналогичное представление мы встречаем в Египте, где наряду с физическим телом человека на одной стороне находится его «ка», на другой — его имя, как своего рода духовный «двойник» тела. И из этих трех определений именно последнее все больше превращается в подлинное выражение «самости», «личности» человека³⁶. Эта связь между личностью и именем сохраняется еще в значительно более развитых культурах. Если римское право устанавливает понятие субъекта права и определенным физическим субъектам в признании в качестве таковых отказывает, то тем самым вместе с их бытием не признается и их имя в правовом смысле. В римском государственном праве рабы в правовом смысле не имели имени, так как не могли выступать как самостоятельные личности³⁷. И вообще единство и неповторимость имени не только является признаком единства и неповторимости субъекта, но прямо конституирует их: они только и превращают человека в индивида. Там, где нет этого обособления, начинают стираться и границы индивидуальности. У алгонкинов тот, кто носит такое же имя, как другой человек, считается его другой самостью, его «alter ego»*³⁸. Если по распространенному обычаю внук получает имя деда, то в этом выражена вера в то, что дед возрождается в внуке, что он вновь воплощен в нем. При рождении ребенка должно быть прежде всего установлено, кто из его умерших предков вновь появился в нем: лишь после того как это установлено жрецом, происходит *акт* присвоения имени, в силу которого ребенок получает имя данного предка³⁹. И так же, как для основного мифического воззрения индивидуальность человека не есть нечто одинаковое, остающееся неизменным, а человек, вступая в новую решающую фазу жизни, обретает новое бытие и новую самость, это изменение отражается прежде всего в изменении имени. Мальчик получает при посвящении в мужчины другое имя, так как посредством магического ритуала, сопровождающего инициацию, он перестал существовать как мальчик и возрождается другим — мужчиной, в котором воплощается его предок⁴⁰. В других случаях изменение имени дол-

* Другим Я (лат.).

жно защитить человека от грозящей ему опасности: он избегает этой опасности, надев вместе с новым именем как бы другую самость, в которой он неузнаваем. У евреев детям, чьи ранее рожденные братья и сестры преждевременно умерли, даются имена, которые содержат нечто пугающее или придают детям иную, не человеческую природу: этим полагают испугать или обмануть смерть, чтобы она прошла мимо них, не считая их людьми⁴¹. По той же причине часто изменяется имя больного или виновного в убийстве, чтобы смерть не нашла его. Этот обычай изменения имени и его мифическая мотивация сохранились вплоть до греческой культуры⁴². Бытие и жизнь человека вообще настолько связаны с его именем, что пока имя еще существует и произносится, человек мыслится как непосредственно присутствующий и ощущается как действующий. Умерший может быть в любое мгновение «вызван», как только пережившие называют его имя. Страх перед подобным возвращением привел, как известно, у многих примитивных народов к тому, что определенными предписаниями табу запрещается не только каждое наименование умершего, но даже произношение слов или слогов, близких его имени. Часто, например, род животных, которым называл себя умерший, получает другое обозначение в языке, чтобы вместе с названием животных не был одновременно назван и умерший⁴³. Во многих случаях явления такого рода, мотивация которых относится исключительно к мифической сфере, оказывали решающее влияние на весь характер языка, и запас его слов в той или иной степени менялся⁴⁴. И чем дальше действует сила существа, чем больше в нем мифического воздействия и мифического «значения», тем дальше действует и значение его имени. Поэтому держать в тайне следует в первую очередь *имя бога*: ибо вместе с произнесением его имени вырвутся на свободу и все силы, заключенные в нем⁴⁵. Здесь перед нами вновь один из основных и исконных мотивов, который, уходя своими корнями в глубочайшие пласты мифического мышления и ощущения, сохраняется в высочайших формах религии. Происхождение, распространение и воздействие этого мотива подробно рассмотрено для Ветхого Завета в работе Гизебрехта «Ветхозаветное значение имени Бога и его историко-религиозная основа». Но и раннее христианство находится еще полностью под властью этого воззрения. «Как имя выступает в виде представителя личности, как назвать имя означает призвать к существованию, как оно вызывает страх, ибо является реальной силой, и как к его знанию стремятся, ибо, если оно произносится, оно имеет власть», — замечает Дитерих в своей работе «Литургия Митры», — все это позволяет нам понять, что ощущали и хотели выразить ранние христиане, когда они говорили именем *Бога* и именем *Христа*, а не *в Боге* и *во Христе*... Мы понимаем такие обороты, как βαπτίζεῖν εἰς τὸ ὄνομα Χριστοῦ вместо βαπτίζεῖν εἰς Χριστόν: при крещении имя произносится над водой, этим оно овладевает ей, наполняет ее, и ребенок в подлинном смысле погружается в имя Бога. Община, литургия которой начинается словами «именем Бога», как ни стали вскоре эти слова произноситься в виде формулы и без подлин-

ного их понимания, некогда мыслилась как пребывающая в области действия имени, сказанного вначале. «Где двое или трое собраны во имя Мое (εἰς τὸ ἑμὸν ὄνομα), там Я посреди них» (Матф 18: 20) означает не что иное, как «там, где они произнесут мое имя, собравшись, я действительно присутствую. (Αὐτοσθηῖω τὸ ὄνομα σου имело значительно более конкретное значение, чем можно предположить, исходя из последующих объяснений различных церквей и их учений»⁴⁶.

Особый бог также есть и действует только в совершенно определенном кругу, на который указывает его имя и внутри которого оно его удерживает. Тот, кто хочет быть уверен в его защите и помощи, должен тщательно следить за тем, чтобы действительно войти в этот круг и назвать бога его «правильным» именем. Это требование объясняет и различные изменения, которые в Греции и Риме претерпевают молитва и религиозные высказывания вообще, изменения в различных наименованиях бога, постоянное варьирование его имени, чтобы избежать опасности и не ошибиться в правильном и решающем его обозначении. Для греков этот обычай при произнесении молитвы выражен в известном месте платоновского Кратила⁴⁷, в Риме он привел к определенной формуле, в которой посредством либо — либо или sive — sive приводятся различные наименования, которые могут соответствовать сущности или воле призываемого божества⁴⁸. Этот, напоминающий формулу, призыв должен каждый раз повторяться, ибо каждое деяние, совершенное во имя бога, каждое желание, высказанное ему, принимаются им лишь в том случае, если это происходит под подобающим ему именем. Искусство правильного обращения к богу превратилось в Риме в своеобразную жреческую технику, результатом которой было образование находящихся под охраной понтификов *indigitamenta**⁴⁹.

Однако здесь мы остановимся, так как в нашу задачу входит не собрание историко-религиозного и этнографического материала, а точное определение выраженной в нем проблемы. Подобное переплетение, такая связь между словом языка и различными основными образованиями мифически-религиозного сознания, которые здесь выявлены, не могут быть случайными, а должны быть *основаны* на существенном свойстве языка и мифа. Для объяснения этой связи иногда указывали на суггестивную силу слова, произнесенного приказа, которому «примитивный» человек особенно склонен повиноваться, — полагали, что в магической и демонической власти, которую каждое высказывание имеет для мифического мышления, присутствует не что иное, как объективация этого действия. Однако подводить под истинные исконные феномены языкового и мифического сознания такую узкую эмпирически-прагматическую основу, такие единичные явления индивидуального или социального опыта не следует. Все больше напрашивается вопрос, не может ли содержательная связь, выявляемая между образованиями языка и мифа, и в данном случае быть понята из формы самого этого *образования*, из условий, которым уже в

* Молитвенные формулы (лат.).

своих первых бессознательных началах подчинены как языковое выражение, так и мифический образ. Мы обнаружили эти условия в характере и направленности духовного восприятия, противоположного теоретическому «дискурсивному» мышлению. Если дискурсивное мышление стремится к расширению, к связи и систематическому сочетанию, то языковое и мифическое восприятие наоборот — к уплотнению, концентрации, к изолирующему вычленению. Там единичное созерцание соотносится с совокупностью бытия и происходящего, все более связывается тонкими и прочными нитями с этой совокупностью; здесь оно берется не по своему опосредствованному значению, а таким, каким оно непосредственно является, постигается и воплощается в своем чистом настоящем. Очевидно, что из такого рода воплощения должно возникнуть и другое воззрение на слово, его содержание и силу, чем то, которое существует в дискурсивном мышлении. Для того слово в сущности — средство для решения основной задачи, которую ставит себе эта форма мышления: для установления *связи* между особенным, наличным содержанием созерцания и другими, которые с ним сходны или каким-либо образом ему «соответствуют», связаны с ним определенным законом сочетания. Смысл этого мышления исчерпывается установлением и выражением такого рода связей. Понятое таким образом, оно представляется существенно идеальным «знаком» или символом, содержание которого выявляется не столько в собственном субстанциальном существовании, сколько в содержащихся в нем мыслительных *отношениях*. Слово выступает как образование другого порядка, другого духовного измерения, *между* особенными содержаниями созерцания, настойчиво навязывающими себя сознанию в своем «здесь и теперь»; именно этому промежуточному положению, этому вычленению из сферы непосредственного существования слово обязано своей свободой и легкостью, с которой оно может двигаться, связывать одно содержание с другим. Однако эта его свободная идеальность, в которой находится ядро его *логического* действия, необходимо должно оставаться чуждой мифическому видению мира. Ибо для него бытие и смысл имеет лишь то, что предстает ему в реальном присутствии. Здесь важно не простое «указание» и «значение», здесь каждое содержание, на которое напряженно направляется сознание, сразу же превращается в форму существования и действия. Сознание не противостоит содержанию в свободной рефлексии, чтобы сделать его для себя отчетливым в его структуре и закономерных связях, расчленив его на отдельные части и условия, — сознание взято им в плен в его непосредственной целостности. Сознание не разворачивает отдельное содержание, оно не идет от него ни вперед, ни назад, чтобы рассмотреть его со стороны его «оснований» или «следствий», а покоится в его простом состоянии. Когда Кант определил понятие «действительности» тем, что «действительным» должно считаться каждое содержание эмпирического созерцания, определенное общими законами и введенное этим в единый «контекст опыта», этим он исчерпывающе определил понятие действительности в дис-

курсивном мышлении. Однако мифическое и первичное языковое мышление не знает такого «контекста опыта». Ибо его действие состоит, как мы видели, напротив, в освобождении, в насильственном вычлениении и обособлении. Лишь в том случае, если это обособление удастся, если созерцание концентрировано в одном пункте и в известной степени сведено к нему, из этого возникает мифический и языковой образ, слово языка и мифический бог мгновения. И такая форма генезиса определяет также содержание обоих. Ибо здесь, где процесс духовного постижения направлен не на расширение, распространение, экстенсивизацию содержания, а на его сильнейшую интенсификацию, это должно оказать свое обратное действие и на сознание. Все остальное существование, все происходящее вне этого как бы исчезает для сознания; все мосты, соединяющие конкретное содержание созерцания с тотальностью опыта как расчлененной системой, как бы сломаны; лишь это конкретное содержание, лишь то, что извлекает из него мифическое или языковое восприятие, заполняет сознание в целом. И теперь конкретное содержание должно господствовать над этим целым с почти неограниченной властью. Рядом с ним или вне его нет ничего, с чем его можно было бы сравнить, чем его можно было бы «измерить», его скромное присутствие, его простая наличность охватывает всю сумму бытия. Здесь слово не выражает в качестве просто условного символа содержание созерцания, оно сливается с ним в нерасторжимое единство. Содержание созерцания не только входит каким-либо образом в слово, оно растворяется в нем. Удержанное однажды в слове или имени, является уже не только чем-то действительным, а действительным *как таковым*. Напряжение между «знаком» и «обозначенным» прекращается; вместо более или менее соответствующего «выражения» возникает отношение тождества, полного совпадения «образа» с «вещью», имени с предметом.

Можно пролить свет и с другой стороны и сделать понятным субстанциальное упрочнение, которое обретает здесь слово. Ибо подобное же упрочнение, такая же транссубстанциация встречается и в других областях духовного творчества; более того, ее можно считать основным правилом всего бессознательного созидания. Всякая работа в области культуры, направлена ли она технически или чисто духовно, происходит таким образом, что непосредственное отношение человека к вещам постепенно заменяется отношением опосредствованным. Если вначале чувственное влечение и его удовлетворение непосредственно и незамедлительно следовали друг за другом, то в дальнейшем между волей и ее предметом все больше выдвигаются промежуточные звенья. Воля должна, чтобы достигнуть своей цели, как будто отдалиться от нее; воля должна вместо простого, почти напоминающего рефлекс действия, втягивающего объект в ее круг, дифференцировать свои акты, распределить их на больший круг объектов, чтобы в конце концов посредством соединения всех этих актов, посредством применения различных «средств» осуществить поставленную ею цель. В области техники это растущее опосредствование выражается в открытии и использовании *орудия*.

Однако и здесь обнаруживается, что орудие, как только человек начинает им пользоваться, не есть для него просто продукт, творцом которого он себя знает и узнает. Он не видит в нем артефакт, оно становится для него чем-то самостоятельно существующим, обладающим собственными силами. Вместо того чтобы господствовать над ним посредством своей воли, он видит в нем бога или демона, от воли которого он зависит, которому он подчиняется и выражает религиозное и культовое почитание. Такое религиозное значение, по-видимому, уже рано получили прежде всего топор и молот⁵⁰; но и вообще культ утвари и оружия, мотыги или рыболовного крючка, копы или меча и сегодня существует у первобытных народов. У эвейцев кузнечный молот (zu) считается могущественным божеством, которому они молятся и приносят жертвы⁵¹. Даже в греческой религии и классической литературе часто еще непосредственно сквозит ощущение, которое лежит в основе этого культа. В качестве примера Узенер приводит одно место из трагедии Эсхила «Семеро против Фив», где Парфенопей приносит клятву на своем копье, которое он чтит «больше бога и выше глаз», что он разрушит и разграбит Фивы. «Жизнь и победа зависят от направления и силы, как бы от доброй воли оружия; это ощущение властно господствует в решающий момент борьбы; молитва не обращена к дальнему богу, чтобы он должным образом направил оружие: само оружие есть помогающий, спасающий бог»⁵². Так и орудие считается не чем-то сделанным, придуманным и созданным по произволу, а «даром свыше». Его происхождение связано не с человеком, а с божественным или животным «спасителем». Это сведение всех благ культуры к «спасителю» настолько распространено, что в этом представлении иногда считали возможным видеть даже ядро и происхождение идеи бога⁵³. Здесь мы вновь обнаруживаем существенную черту мифического мышления, значительно отличающую его от направленности «дискурсивной», теоретической рефлексии. Теоретическая рефлексия характеризуется тем, что во всем, даже непосредственно *данном*, усматривает и подчеркивает продуктивность духа. Она выявляет моменты духовного *формирования* и в чисто фактическом, даже в данных чувственного ощущения и созерцания, она ощущает участие «спонтанности мышления». Однако если тенденция рефлексии направлена на то, чтобы превращать всю рецептивность в спонтанность, то для мифического восприятия, напротив, и спонтанное становится только рецептивным, все созданное человеком — только полученным. И это относится как к техническим, так и к духовным орудиям культуры. Ибо вначале между ними вообще существует не резкая, а текучая граница. Чисто духовные содержания и создания, такие, как слова языка, также мыслятся прежде всего как условия физического существования и физического сохранения человека. Прейс рассказывает, что по вере индейцев кора и уитото «отец» создал людей и вещи, но после завершения своего создания он больше непосредственно не вмешивается в происходящее. Он дал людям «слова», т.е. культ и религиозные церемонии, с помощью которых они господствуют над природой и полу-

чают от нее то, что необходимо для сохранения и благополучия человеческого рода. Без них, без священных формул, данных с самого начала человеку, он был бы совершенно беспомощен, ибо только за труд природа ничего не дает человеку⁵⁴. У чероки также существует вера в то, что выслеживание дичи и успех на охоте и в рыбной ловле связан прежде всего с произнесением определенных слов, определенных волшебных формул⁵⁵. Человеческий дух должен пройти длинный путь в своем развитии, чтобы отсюда, от веры в физическо-магическую силу, заключенную в слове, прийти к сознанию своей духовной силы. В самом деле именно слово, язык открывает человеку тот мир, который ему едва ли не ближе, чем физическое бытие объектов, и еще более непосредственно касается его в счастье и несчастье. Только благодаря языку для него становятся возможными существование и жизнь в *сообществе*; и в нем, в сообществе, в отношении к Ты принимает определенный образ и его собственное Я, его субъективность. Но и здесь это творческое деяние, *совершаясь, не воспринимается как таковое*, вся энергия духовной деятельности переходит на результат этих действий, она пребывает в человеке как бы связанной и как бы отражается от него. Так и здесь, как по отношению к орудию, спонтанность толкуется как рецептивность, создание — как бытие, продукт субъективности — как субстанциальность. И все-таки именно это *гипостазирование* слова имеет решающее значение в развитии человеческого духа. Ибо оно представляет собой первую форму, в которой вообще может быть постигнута духовная сила, присущая слову и языку как таковая: слово должно быть понято в мифическом смысле как субстанциальное бытие и субстанциальная сила, прежде чем оно может быть понято в идеальном смысле как органон духа, как основная функция для построения и членения духовной действительности.

5

Самым ранним пластом, до которого мы можем проследить образование религиозных понятий, Узенер считает создание тех образов, которые он называет «богами мгновения»: создания, внезапно вызванные требованием момента или совершенно определенным аффектом, которые возникли из возбуждения мифически-религиозной фантазии и в которых эта фантазия открывается во всей своей исконной живости и переменчивости. Между тем результаты, достигнутые за три десятилетия со времени работы Узенера этнологией и историей религии позволяют нам продвинуться глубже. За несколько лет до опубликования главной работы Узенера появилась книга английского миссионера Кодрингтона «Меланезийцы. Исследование их антропологии и фольклора» (1891)*, обогатившая общую историю религии новым важным понятием. Кодрингтон считает корнем всех религиозных пред-

* Codrington. The Melanesians. Studies in their Anthropology and Folklore.

ставлений меланезийцев веру в «сверхприродную силу», проникающую все бытие и все происходящее; эта сила присутствует и действует то в вещах, то в людях или духах, но никогда не бывает связана с каким-либо определенным предметом или субъектом как ее носителем, она может быть перенесена от одной вещи на другую, из одной личности в другую. Существование вещей и деятельность людей предстают в этом воззрении как бы помещенными в мифическое «силовое поле», в атмосферу некоего всепроникающего воздействия, которое стремится концентрироваться в возвысившихся из обычного круга вещей или в отдельных одаренных властью личностях, таких, как выдающиеся воины или вожди, шаманы или жрецы. Ядро этого воззрения, ядро представления-*мана*, открытое Кодрингтоном у меланезийцев, составляет не эта его индивидуальная особенность, а то совершенно неопределенное, внутренне еще полностью недифференцированное представление о «силе» вообще, которая может открываться то в одной, то в другой форме, то в одном, то в другом предмете; ее почитают из-за ее «святости» и боятся из-за опасностей в ней таящихся. Ибо тому, что понятие *мана* включает в себе позитивно, в негативном аспекте соответствует понятие *табу*. Каждое раскрытие силы, проявляется ли она в людях или вещах, в одушевленном или неодушевленном, выпадает из круга «обычного» и относится к особой сфере существования, отделенной от области повседневного и обычного прочными границами, определенными мерами защиты и предохранения.

Вслед за первыми установлениями Кодрингтона этнографы перешли к исследованию распространения открытого им представления по всей Земле. Не только у населения южной части Тихого океана, но и у большого числа туземных американских племен, а также в Австралии и в Африке, были обнаружены отношения, полностью соответствующие отношениям *мана*. Такое же представление об универсальной, в себе неразделенной силе удалось обнаружить в *маниту* алгонкинов, в *ваканда* сиу, в *оренда* ирокезов, а также в различных африканских религиях. На основании этих наблюдений современная этнология и история религии пришли к тому, чтобы видеть в этом не только универсальный феномен, а своеобразную категорию мифически-религиозного сознания. Формула *табу — мана* была объявлена «минимальной дефиницией религии», т.е. выражением различия, составляющего одно из существенных необходимых условий религиозной жизни вообще и представляющего собой ее самый глубокий известный и доступный нам исконный пласт⁵⁶.

О толковании самой этой формулы и точном смысле понятия *мана*, а также близких или соответствующих ему понятий, в современной этнологии еще не достигнуто согласие. Здесь еще противостоят друг другу различные толкования и объяснения. «Доанимистские» понимания и объяснения сменяются «анимистскими»; субстанциальным толкованиям, усматривающим в *мана* нечто сущностно материальное, противостоят другие, подчеркивающие его силовую природу и пытающиеся понять его в чисто динамическом смысле⁵⁷. Но, быть может, имен-

но это противоречие позволит нам лучше понять подлинный смысл понятия мана. Ибо оно показывает, что это понятие относится к полноте различий в нашем теоретическом исследовании бытия и происходящего, и в развитом религиозном сознании совершенно индифферентно, в известной степени «нейтрально». Обзор имеющегося материала как будто показывает, что именно эта индифферентность составляет существенный признак данного понятия, что мы тем дальше отходим от его понимания, чем конкретнее пытаемся его «определить», т.е. установить в принятых категориальных различиях и противоположностях. Первое напрашивающееся определение пытался дать уже Кодрингтон, характеризуя мана не только как сверхъестественную или магическую власть, но и как спиритуалистическую, «духовную» силу (*spiritual power*). Однако о проблематичности этой характеристики свидетельствовали уже приведенные им самим примеры. Ибо по ним было очевидно, что содержание и объем понятия мана никак не совпадает с нашим понятием «духовного» существования — вкладывать ли в него определение *личностного* бытия, или довольствоваться определением жизни в противоположность «неодушевленному»⁵⁸. Ибо мана свойственно не *всему* жизненному и одушевленному, а только тому, чему по какой-либо причине приписывается чрезвычайная способность воздействия; с другой стороны, мана может заключаться и просто в вещах, если они отличаются редкой, возбуждающей мистическую фантазию формой и тем самым выходят из круга повседневного. Из этого следует, что понятием мана и соответствующими ему понятиями обозначается не определенная группа *вещей* — одушевленных или неодушевленных, «материальных» или «духовных», — но что это понятие выражает известный «характер», который может быть приписан самым различным содержаниям бытия и событий, если они пробуждают мифическое «удивление», если они выделяются из общеизвестного, привычного и «повседневного». Соответствующие слова (*мана, маниту, оренда* и т.д.), — так резюмирует Сёдерблом результат своего обстоятельного и точного анализа этого понятия, — имеют различное значение и переводятся различным образом, например, удивительное, очень сильное, очень большое, очень старое, опасное, магическое, волшебное, сверхъестественное, божественное, или как существительное — сила, магия, волшебство, счастье, успех, божество, радость⁵⁹. Вывести единство из такого рода совершенно различных для нас значений можно только в том случае, если искать это единство не в определенном *содержании*, а в характере *восприятия*. Не «что», а «как» — здесь решающее; все дело не в характере *замеченного*, а в акте *восприятия*, в его направленности и свойствах. Мана и соответствующие ему понятия не выражают определенный установившийся *предикат*, но в них можно распознать своеобразную постоянную форму *предикативности*. И ее можно в самом деле определить как мифически-религиозную исконную предикативность, поскольку в ней совершается великое разделение, духовный кризис, посредством которого священное выделяется из повседневного, обладающее религиозным смыслом —

из сферы безразличного, в религиозном смысле индифферентного. В этом процессе разделения только и конституируется предмет религиозного сознания, отграничивается его подлинная область. Тем самым мы постигаем решающий для всей нашей проблемы момент. Ибо мы с самого начала ставили перед собой цель понять язык и миф как духовные функции, предпосылкой которых не является данный, разделенный по определенным готовым «признакам» мир объектов, а которые сами создают это членение, возможность такого полагания признаков. Понятие мана и соответствующее ему негативное понятие табу показывает, как это членение первоначально происходило.

Из того же, что мы здесь пребываем в том пласте, в котором мифический и религиозный мир еще не предстает перед нами в прочной связи и форме, и мы видим его как бы еще *in statu nascendi**, становится понятной переливающаяся многозначность слова мана и соответствующего ему понятия. Характерно, что даже определение *класса*, к которому это слово относится, все время наталкивается на трудности. Соответственно нашему мышлению и привычному пониманию языка наиболее естественно отнести это слово к существительным. Рассмотренное таким образом мана становится своего рода субстанцией, представляющей собой воплощение и совокупность всех содержащихся в отдельных вещах особых волшебных сил. Она образует для себя существующее единство, способное, однако, распределяться на множество существ или предметов. И по мере того как в дальнейшем это единство мыслилось не только сущим, но и одушевленным и персонифицированным, в понятие мана непосредственно полагалось наше представление о «духе»; действительно в маниту алгонкинов, в ваканда сиу часто видели не что иное, как обозначение «великого духа», которого они, как предполагали, почитают в качестве творца мира. Однако более пристальный анализ слов и их значений не подтвердил это толкование. Этот анализ показал, что, оставляя в стороне категорию *личностного* существования, которая здесь нигде не может быть применена с подлинной строгостью, само понятие вещи, самостоятельного субстанциального бытия, еще слишком скованно, чтобы позволить уловить скользящее, мимолетное представление. Так, МакДжи указывает применительно к *ваканда* у сиу, что сообщение миссионеров, согласно которому здесь речь идет о выражении, определяющем «великого духа», о представлении о личностном первичном существе, полностью опровергнуто точным лингвистическим исследованием. «Сотворение мира и господство над ним эти племена приписывают ваканда, алконкины имеют для этого слово маниту (ма-ни-до); однако это *ваканда* принимает различные формы и являет собой скорее свойство, чем определенную сущность (*is rather a quality than a definite entity*). Так, для многих этих племен солнце ваканда — не ваканда или *какое-либо* ваканда, а ваканда вообще; у этих племен так же обозначаются луна, гром, молния, ветры, кедр и люди, особенно шаман. Подобным

* В состоянии зарождения (*лат.*).

же образом ваканда назывались многие вещи и местности, обладавшие какими-либо особенными свойствами (many natural objects and places of striking character).

Это слово применялось к сущностям и представлениям самого различного рода и использовалось (с изменением или без изменения флексий) одинаково как существительное и как прилагательное, а с незначительными модификациями также как глагол или наречие. Такое по непостоянству близкое Протею выражение не может быть переведено на наши обладающие большей дифференциацией языки. Содержащееся в нем представление несомненно неопределенно и не может быть правильно передано словом «дух» (spirit), и еще менее того словом «великий дух» (great spirit), хотя легко можно понять, как поверхностный наблюдатель, преисполненный определенным понятием духовного и не обладающий должным знанием языка индейцев, которого к тому же быть может, обманывают хитрые туземцы или переводчики, может прийти к такому неверному толкованию. Это слово, пожалуй, лучше всего переводить как «тайна» (mysterium), хотя и этот перевод, с одной стороны, слишком узок, с другой — слишком определен. В самом деле ни одно английское предложение средней длины неспособно соответствовать тому, что туземец связывает со словом вака⁶⁰. Совершенно то же самое относится, по сообщениям лингвистов и этнологов, к имени бога на языках банту и заключенному в нем религиозному воззрению. Здесь для правильной оценки этого воззрения можно применить еще особый языковый критерий; поскольку в языках банту все имена делятся на определенные классы, и *классы личностей* резко отделены от *классов вещей*, то введение имени бога в один из этих классов позволяет сразу же сделать определенный вывод о том, что лежит в основе этого представления. В самом деле, на языке восточных банту слово мулунгу, которое миссионеры считают переводом нашего слова Бог, входит не в класс личностей, а в класс вещей и по префиксу и именному характеру рассматривается как к нему относящееся. Правда, и этот факт оставляет еще возможность для двойного толкования. В этом можно усматривать явление упадка, снижение прежней, более высокой ступени почитания Бога. «Представление о Боге как личностном существе, — замечает, например, Рёль в своей грамматике языка племени шамбала, — почти совсем утрачено шамбала; они говорят о Боге как о безличностном, имманентном всему творению духе. Мулунгу живет в лесах, на отдельных деревьях, в скалах, в пещерах, в диких животных (львах, змеях, кошках), в птицах, саранче и т.д. Для такого мулунгу, чего-то совершенно безличностного, в классе I (классе личностей) нет места»⁶¹. Противоположное толкование дал Мейнхоф; по его мнению, результат точного лингвистического и историко-религиозного анализа понятия *мулунгу* сводится к тому, что это слово обозначает в первую очередь место, где пребывает дух предков, затем силу, которая оттуда исходит; «Но эта сила остается силой духов, она не человеческая, не личностная, и грамматически не рассматривается как личность, разве только там, где

какая-либо чужая религия возвысила таким образом ее сущность»⁶². Примеры такого рода для нас особенно поучительны, так как они показывают, что рассматриваемый нами пласт образования мифических понятий соответствует пласту образования языковых понятий, в которые мы не должны сразу же привносить наши грамматические категории, наши разделения резко разграниченных классов слов. Если мы хотим указать на какую-либо аналогию мифическим понятиям, о которых здесь идет речь, в языке, нам следует дойти до древнейшего пласта человеческих *междометий*⁶³. *Маниту* у алгонкинов, как *мулунгу* у банту становятся тогда родственными: это возглас, который обозначает не столько вещь, сколько определенное *впечатление*, возникающее при столкновении с необычным, поразительным, вызывающим удивление или страх⁶⁴.

Теперь мы видим, насколько стадия сознания, к которой относятся эти мифические и языковые образования, предшествуют даже той, на которой происходит появление «бога мгновения». Ведь этот бог при всей его мимолетности все-таки уже индивидуальный, личностный образ, тогда как здесь святое, божественное, то, что вызывает у человека внезапный страх и почитание, носит еще совершенно безличностный, «анонимный» характер. Однако в этом еще безымянном дан фон, из которого могут постепенно выйти определенные образы демонов и богов с определенными именами. Если «бог мгновения» есть первое *актуальное* образование, в котором мифически-религиозное сознание выступает живым и творческим, то в основе этой актуальности лежит в известной степени общая потенциальность мифически-религиозного чувства⁶⁵. Разделением мира «святого» и мира «обычного» *вообще впервые* создана предпосылка для образования отдельных *определенных* образов богов. Я ощущаю себя теперь как бы погруженным в мифически-религиозную атмосферу, постоянно его окружающую, в которой оно живет и существует; и теперь нужен только толчок, особый повод, чтобы из нее выступил бог или демон. Сколько неопределенны могут быть сначала очертания таких демонических образов⁶⁶, они означают первый шаг на новом пути. И теперь миф переходит от этой первой, как бы «анонимной» стадии в совершенно противоположную, в стадию «полионимии». Каждый личностный бог получает множество атрибутов, которые сначала принадлежали особым богам, а теперь объединены в нем. Вместе с атрибутами этих богов к нему перешло и их имя, не как имя собственное, а как нарицательное, ибо имя бога и его сущность едины. Так, множество имен личностных богов составляет необходимое свойство их природы и сущности. «Для религиозного чувства в полноте прозвищ выражается сила бога. Множество имен (πολυωνυμία) есть требование и предпосылка высшего личностного бога»⁶⁷. Изиды выступают в египетских надписях с тысячей, даже десятком тысячами имен (mulionyma)⁶⁸; в Коране сила Аллаха выражена в его «сотне имен». В религиях американских туземцев, особенно в мексиканских регионах, наличие такого богатства имен бога доказано⁶⁹. Таким образом представление о боге получает

свое конкретное выражение и внутреннюю полноту лишь посредством языка, посредством слова. Вступая в яркий свет языка, это представление теряет характер схемы и тени. Однако теперь начинает действовать и противоположное влечение, не менее свойственное сущности языка. Ибо так же как языку присуща тенденция к обособлению, к определению, к детерминации, ему не менее свойственна и тенденция к общему. И мифически-религиозное мышление, следуя за языком, достигает пункта, на котором его уже не удовлетворяет многообразие, различие, конкретная полнота божественных атрибутов и имен, когда единство слова становится для него средством, с помощью которого оно пытается прийти к единству *понятия* бога. Однако даже через *эту* стадию переходит данное мышление, проникает до бытия, которое, так же как оно ничем единичным больше не ограничено, не может быть названо и каким-либо именем. Этим круговорот мифически-религиозного сознания завершился: как и вначале, сознание противостоит теперь божественному как «безымянному». Однако начало и конец не сходны: ибо из сферы простой неопределенности мы перешли в сферу подлинной общности. Вместо того, чтобы входить в бесконечное многообразие свойств и имен собственных, в пестрый мир явлений, божественное обособляется от него в качестве не имеющего свойств. Ибо каждое «свойство» ограничивало бы его чистую сущность: *omnis determinatio est negatio**. Мистика всех времен и народов все время стремится решить эту двойную духовную задачу: задачу постигнуть божественное в его тотальности, в его высшей конкретной глубине и конкретном содержании, и одновременно отстранить каждую особенность имени и образа. Мистика направлена всегда на мир по ту сторону языка, на мир молчания. Бог, как говорит Мейстер Экхарт, есть «*einveltige grunt, die stille wueste, die einveltig stille*», ибо «*das is sîn nâtûre, daz er âne nâtûre sî*»^{**70}.

Духовная сила и глубина языка проявляется в том, что он сам готовит почву для этого последнего шага, освобождает путь, цель которого его собственное преодоление. Два основных понятия языка — то, в чем предстает его, вероятно, самое своеобразное и трудное духовное деяние: понятие *бытия* и понятие *Я*. То и другое относится, как кажется, в их чистом выражении лишь к относительно поздним стадиям развития языка; оба они еще отчетливо показывают трудности, которые здесь стояли перед языковым выражением и которые оно лишь шаг за шагом могло преодолеть. Что касается понятия *бытия*, то развитие и основное этимологическое значение *связки* (*copula*) в большинстве языков свидетельствует о том, что языковое мышление лишь очень постепенно переходит к отделению выражения чистого «бытия» от выражения «так-бытия». «Есть» *связки* почти всегда сводится к чувственно-конкретному значению: вместо «существования» или общего

* Всякое определение есть отрицание (лат.).

** «Бог есть простая основа, тихая пустыня, просто тишина», ибо «Его природа состоит в том, что он есть природа» (ср. -верхн. нем.)

«отношения» оно первоначально выражает отдельный определенный тип существования и его форму; особенно бытие в том или другом месте, в определенном месте пространства⁷¹. Однако когда языку удастся освободить мысль и выражение «бытия» от этой связи со специальной формой существования, тем самым и для мифически-религиозного мышления создано новое средство, новое духовное орудие. Правда, критическое, «дискурсивное» мышление достигает наконец в своем продвижении пункта, где выражение бытия предстает ему как выражение чистого *отношения*, и бытие, следовательно, повторяя слова Канта, не есть больше «возможный предикат вещи», а тем самым и предикат Бога. Однако для мифически-религиозного сознания, которому такое критическое разделение неизвестно и которое вплоть до своих высочайших образований всегда действует «предметно», бытие есть не только предикат, а на определенной ступени развития становится для мифически-религиозного сознания предикатом предикатов — выражением, позволяющим соединить все атрибуты, все свойства божества в одно единственное. Там, где в истории религиозного мышления возникает требование *единства* божественного, оно держится языкового выражения *бытия* и находит в нем свою самую прочную опору. Этот путь религиозного мышления можно проследить уже в истории греческой философии, уже здесь Ксенофан выводит и доказывает единство божественного из единства бытия. Однако эта связь не ограничена философской спекуляцией, она доходит до древнейших известных нам источников истории религии. В египетских текстах мы уже рано обнаруживаем среди отдельных образов богов и животных египетского пантеона мысль о «скрытом боге», который характеризуется в надписях как тот, чей образ никто не познал, чей облик никто не исследовал: «он — тайна для его творения», «тайна его имя для его детей». Лишь *одно* определение может быть дано этому богу наряду с его определением как творца мира, как создателя людей и богов: определение просто бытия. Он создает, но не создан, он порождает, но не порожден, он есть *бытие*, *он сам*, постоянное во всем, пребывающее во всем. Он есть «сущий с самого начала», «сущий с начала»; он стал всем, что есть, после того как он *был*⁷². Здесь все единичные, все конкретные и индивидуальные имена богов вошли в *одно* имя бытия: божественное исключает из себя все особенные атрибуты, оно не может быть определено ничем иным, кроме самого себя.

Отсюда только шаг до основной мысли чистого монотеизма. Эта основная мысль достигается, как только единство, постигаемое и высказываемое со стороны объекта, обращается к субъекту, как только значение и смысл божественного начинают искать не в бытии вещей, а в бытии личности, в бытии *Я*. О выражении «Я» можно в языковом аспекте сказать то же, что о выражении бытия, — оно также должно быть найдено языком на трудных обходных путях, должно быть духовно разработано им шаг за шагом, исходя из конкретно-чувственных первичных стадий⁷³. Но как только это выражение создано, вместе с ним открывается новая категория религиозного сознания. И к этому

выражению также с самого начала обращается религиозная речь, она пользуется им в известном смысле как ростком, чтобы подняться до новой духовной высоты. Форма предикативности-Я, форма самооткровения Бога, открывающего посредством продолжающегося «Я есмь...» различные стороны своей единой сущности, исходит из Египта и Вавилона и в дальнейшем продвижении развивается в прочную форму стиля религиозного выражения⁷⁴. Однако в своем законченном образе эта форма предстает нам только там, где она вытесняет все остальные формы, где единственным «именем» божества остается имя Я. Моисей спрашивает открывшегося ему Бога, какое имя ему назвать израильтянам, если они захотят знать, кто тот Бог, который его послал, Бог ему отвечает: Я есмь, кто Я есмь*. Так и скажи им: «Я есмь» послал меня к вам». Лишь этим преобразованием объективного существования в личностное бытие божественное поистине возвысилось до сферы «безусловного», до области, которая не может быть определена посредством аналогии с какой-либо вещью или именем вещи. Из всех средств языка только личностные выражения, личные местоимения могут быть использованы для его определения: «Я есмь Он; Я первый и Я последний» сказано и в книгах пророков⁷⁵.

И, наконец, в индийской спекуляции оба пути, путь через бытие и путь через Я, объединяются в единство. Эта спекуляция также исходит из «священного слова», из Брахмана. В ведийских книгах силе этого священного слова подчинено все бытие, даже боги. Слово регулирует и направляет движение природы; посредством его знания и господства над ним ведающему дается господство над всем миром. При этом сначала слово воспринимается как Единичное, которому подчинено определенное единичное бытие. В его применении, в пользовании жреца словом требуется величайшая точность; любое отклонение в одном слове, любое изменение ритма или числа слогов лишило бы силу молитвы ее действенности. Однако переход от Вед к Упанишадам показывает, как слово все больше выходит из рамок этой магической узости, как оно превращается во всеохватывающую духовную потенцию. От сущности единичных вещей, выраженной в отдельных конкретных обозначениях, мысль стремится к Единому, охватывающему их и включающему их в себя. Сила отдельных слов как бы концентрируется в исконную и основную силу Брахмана, слова вообще⁷⁶. В этой силе содержится все особенное бытие, все, имеющее как будто собственную сущность, но тем самым оно одновременно снято как особенное.

Для выражения этого отношения религиозная спекуляция вновь обращается к понятию бытия, которое теперь, в Упанишадах, чтобы охватить его чистое содержание, выступает в своего рода потенцировании и усилении. Как Платон противопоставляет *ἄτοχα*, миру эмпирических вещей, *ἄτοχος ὄν*, чистое бытие идеи, так в Упанишадах единич-

* В русском переводе Евангелия: «Я есмь сущий... Сущий послал меня к вам». Кассирер в этих словах отходит и от перевода Лютера. — *Примеч. перев.*

ному и особенному существованию противостоит Брахман в качестве «сущее-сущего» (*satyasya satyam*)⁷⁷.

И с этим развитием встречается и проникается им иное, которое идет от противоположного полюса и ставит в центр религиозной рефлексии не бытие, а Я. Оба пути завершаются в одной и той же цели, ибо бытие и Я, брахман и атман, различны только по своему выражению, а не по содержанию. Только самость не стареет и не увядает, она неизменна и бессмертна, тем самым есть истинно «абсолютное». Но этим последним шагом, этим тождеством брахмана и атмана религиозное сознание и религиозная спекуляция вновь взорвали свои начальные границы, границы слова. Ибо слово языка неспособно выразить это единство «субъекта» и «объекта». Язык пребывает *между* субъектом и объектом, он постоянно переходит от одного к другому, но именно это обуславливает, что он, хотя и соединяет их постоянно, одновременно должен рассматривать их как постоянно разделенные. Устраняя эту разделенность, религиозная спекуляция отрывается от власти слова и от следования языку; но тем самым она попадает в трансцендентность, в то, что недоступно как слову, так и понятию. Единственное имя, единственное определение, которое еще остается для Все-Единого, это выражение отрицания. Сущее есть атман, имя которого: Нет, нет; над «это не так» нет ничего другого, высшего. Таким образом и эта попытка освобождения, разрывающая связь между языком и мифически-религиозным сознанием, еще раз подтверждает, как сильна и прочна эта связь: стремясь выйти за границы языковой сферы, миф и религия тем самым достигли границы собственных возможностей формирования.

В своих статьях о «Происхождении и развитии религии» Макс Мюллер опирался на первые письменные сообщения Кодрингтона о мана меланезийцев, используя их в качестве доказательства своего основного религиозно-философского тезиса — тезиса, согласно которому каждая религия основана на способности человеческого духа воспринимать «бесконечное». «Я утверждаю, — говорит он, — что каждому конечному восприятию сопутствует восприятие, или если это слово представляется слишком сильным, чувство или предчувствие бесконечного (a concomitant perception or a concomitant sentiment or presentiment of the infinite), так что при первом же акте осознания, видения или слышания мы соприкасаемся не только с видимым, но и с невидимым миром». А в слове «мана», которое он толкует как «полинезийское имя бесконечного», он видит только одно из самых ранних и беспомощных выражений того, чем было понимание бесконечного на первых ступенях⁷⁸. Продвигающееся ознакомление с мифически-религиозным кругом представлений, к которому относится понятие и выражение мана, полностью уничтожило нимб бесконечного и сверхчувственного, окружающий якобы это слово: это изучение показало, насколько «религия» мана не только в чувственных созерцаниях, но и в чувственных влечениях целиком связана с «конечными» практическими целями⁷⁹. Действительно, толкование Макса Мюллера было воз-

можным только потому, что он, как он сам ясно сказал, отождествил infinite с indefinite, «бесконечное» с «неопределенным»⁸⁰. Однако текучесть представления мана, вследствие которой его трудно фиксировать в нашем воззрении и найти для него адекватное выражение в наших языковых понятиях, не имеет ничего общего с философской и религиозной идеей бесконечного. Если эта идея выходит за пределы возможности языкового определения, то мана пребывает еще до такого определения. Язык движется в промежуточной сфере между «неопределенным» и «бесконечным»; он преобразует неопределенное в определенное и удерживает его в сфере конечной определенности. Так, в пределах мифически-религиозного созерцания есть «безымянное» различного порядка, одно составляет нижнюю границу языкового выражения, другое — его верхнюю границу; между этими границами, поставленными языку его собственной формой, он может свободно двигаться, осуществлять все богатство и всю конкретную полноту своей способности к формированию.

И в этом аспекте в мифе также можно обнаружить своего рода сознание этого его отношения к языку — хотя в соответствии со своей спецификой он может выразить это сознание не в абстрактных понятиях рефлексии, а в образах. Миф переводит идеальный процесс возникновения света, происходящий в языке, в объективное — изображает его как *космогонический* процесс. «Мне представляется, — сказал однажды Жан Поль, — что человек потерялся бы во внешнем созерцании звездного неба, подобно не знающему языка животному, плывущему во внешнем мире, как в темных оглушающих волнах, если бы он посредством языка не разделял беспорядочное свечение в созвездия и с его помощью не расчленил бы для сознания целое на части». Этот выход из темной полноты бытия в мир ясного, доступного языку, образования миф выражает в своей сфере и на своем образном языке посредством противоположности хаоса и творения. И здесь посредником служит слово, и здесь речь совершает переход от безобразной первоначальной основы к форме бытия, к его внутреннему членению. Так, ассиро-вавилонская история сотворения мира описывает хаос как состояние, при котором небо, там наверху, было еще «неназванным», а здесь, внизу, на Земле, неизвестно было имя ни одной вещи. В Египте также время до творения мира называется временем, когда еще не было бога и неизвестно было имя ни одной вещи⁸¹. Из этой неопределенности выходит первоначальная определенность, вследствие того, что творец, бог сначала произносит *собственное* имя и посредством содержащейся в его имени власти вызывает к жизни себя. Что этот бог должен мыслиться как причина самого себя, *causa sui*, выражается мифически в том, что он создает себя силой своего имени. До него не было другого бога, не было другого бога и наряду с ним, «у него не было матери, которая дала бы ему имя, не было отца, который бы это имя произнес, сказав: я породил его»⁸². В Книге мертвых бог солнца Ра определяется как творец самого себя, потому что он сам дал себе свои имена, т.е. свои сущности и силы⁸³. И из этой первоначальной

силы речи, присущей демиургу, затем возникает все, обладающее существованием, определенным бытием: когда он говорит, это означает рождение богов и людей⁸⁴. Иным образом и в новой глубине появляется тот же мотив в библейском рассказе о сотворении мира. Здесь также слово Бога отделяет свет от тьмы, создает небо и Землю. Но имя созданию Земли дает уже не непосредственно Бог, а *человек*. После того как Бог создал всех животных на полях и всех птиц на небесах, он приводит их к человеку, чтобы увидеть, как тот назовет их: «ибо как наречет их человек, таким и будет имя их» (Моис 2: 19). В этом акте наименования человек как бы овладевает миром физически и духовно — подчиняет его своему познанию и своему господству. Так, в этом отдельном акте вновь отчетливо проявляется основной характер и идеальное деяние чистого монотеизма, о котором Гёте сказал, что вера в единого Бога всегда духовно возвышает, поскольку она возвращает человека к единству его собственной сущности. Это единство может быть открыто лишь посредством того, что благодаря языку и мифу оно выступает в конкретном образовании вовне, преобразуется в мир конкретных образов, в которые оно входит и из которых оно лишь постепенно с помощью развивающейся рефлексии вновь извлекается.

6

В предшествующем изложении мы ознакомились с тесной переплетенностью мифического и языкового мышления; мы видели, как построение мифического и языкового миров определяется одинаковыми духовными мотивами и подчиняется им. Но до сих пор внимание не уделялось еще одному основному мотиву, который позволит, по-видимому, не только действительно выявить это отношение, но и *понять* в последней основе его происхождение. Прийти к истинному пониманию того, что миф и язык подчинены одним или аналогичным законам развития можно только в том случае, если удастся выявить общий корень, из которого оба они вырастают. Общность результатов, образов указывает и здесь на последнюю общность в функции самого формирования. Для того чтобы выявить эту функцию как таковую и показать ее чисто саму по себе, мы должны проследовать по путям развития мифа и языка не вперед, а назад; должны дойти до того пункта, из которого исходят обе расходящиеся линии. И кажется, что этот пункт в самом деле может быть обнаружен: как ни отличны содержания мифа и языка, в них действует одна и та же форма духовного восприятия. Это форма, которую можно, кратко резюмируя, определить как форму *метафорического мышления*; поэтому, желая постигнуть, с одной стороны, единство, с другой — различие мифического и языкового миров, нам следует исходить из сущности и смысла *метафоры*.

Что именно *метафора* устанавливает духовную связь между языком и мифом, часто подчеркивалось; однако в вопросе о более точном определении этого процесса и направления, в котором он следует, тео-

рии сильно отличаются друг от друга. Подлинное происхождение метафоры ищут то в образовании языка, то в мифической фантазии; то считается, что слово создает посредством своего изначально метафорического характера мифическую метафору и питает ее, то, наоборот, именно этот метафорический характер слова рассматривается как опосредствованный результат, как наследие, полученное языком от мифа, которым оно ему обязано.

Гердер в своем конкурсном сочинении о происхождении языка подчеркивает этот первично мифический характер всех словесных и языковых понятий. «Вся природа звучит, и чувственному человеку кажется вполне естественным, что она живет, говорит, действует. Дикарь увидел высокое дерево с прекрасной кроной и восхитился: листья кроны шелестели! Это движущееся божество! Дикарь падает и поклоняется дереву. Перед вами история чувственного человека, темная связь, показывающая, как из *verbis образуются nomina**, — самый простой путь к абстракции! У дикарей Северной Америки, например, еще все одухотворено: у каждой вещи есть ее гений, ее дух, а о том, что у греков и жителей Ближнего Востока дело обстоит так же, свидетельствуют их древнейший словарь и их грамматика. Для них все, как природа в целом представлялась открывателю, — пантеон, царство одушевленных, действующих существ!.. Будущий шторм и мягкий зефир, ясный источник и грозный океан — вся их мифология заключена в кладезе, в *verbis* и *nominibus* древних языков, и *древнейший словарь был таким звучащим пантеоном*⁸⁵. Романтики продолжили это воззрение Гердера, Шеллинг также видит в языке «поблекшую мифологию», сохраняющую в абстрактных и формальных различиях то, что мифология еще содержит в различиях живых и конкретных⁸⁶. Противоположным путем объяснения шла «сравнительная мифология», которую пытались основать во второй половине XIX в. в первую очередь Адальберт Кун и Макс Мюллер. Основывая *методически* сравнение мифов на результатах сравнения языков, они как будто пришли к выводу о примате образования языковых понятий по сравнению с образованием мифических понятий. Мифология стала тем самым созданием языка. «Радикальную метафору», которая лежит в основе всех видов, пытались толковать как сущностно языковое образование и понять его в его необходимости. Тожество или одинаковое звучание языкового обозначения пролагало и указывало путь мифической фантазии. «Человек, хотел ли он этого или нет, был вынужден говорить метафорично, не потому, что он не мог обуздать свою поэтическую фантазию, а потому, что ему приходилось в высшей степени напрягать ее, чтобы найти выражение для все растущих потребностей своего духа. Следовательно, под метафорой не надо больше просто понимать только продуманную деятельность поэта, сознательное перенесение слова с одного объекта на другой. Это современная индивидуальная метафора, создаваемая фантазией; древняя же метафора была значительно чаще

* Из глаголов образуются существительные (лат.).

делом необходимости и в большинстве случаев не столько перенесением слова с одного понятия на другое, сколько созданием или более точным определением нового понятия посредством старого наименования». То, что мы обычно называем мифологией, есть таким образом лишь небольшой остаток общей стадии развития нашего мышления, слабая продолжающаяся жизнь того, что некогда составляло полное царство мысли и языка. «Мы никогда не поймем мифологию пока не осознаем, что называемое нами антропоморфизмом, персонификацией или одушевлением, было, собственно говоря, совершенно необходимым для развития нашего языка и нашего разума. Воспринять внешний мир, познать и понять, постигнуть и назвать его, было совершенно невозможно без этой *фундаментальной метафоры*, без этой универсальной мифологии, этого проникновения нашего духа в хаос объектов и восстановление их по нашему образу. Началом этого второго творения духа было слово, и мы поистине можем добавить, что все было создано, т.е. названо и познано, посредством этого слова и что без него ничего не было бы сделано из того, что сделано»⁸⁷.

Прежде чем мы перейдем к определению нашей позиции в этом противостоянии теорий, в этом споре о ранге, о временном и духовном первенстве языка или мифа, нам надлежит сначала точнее определить само понятие метафоры и установить его границы. Это понятие можно постигать в том смысле, что оно охватывает лишь *сознательную* замену обозначения содержания представления посредством наименования другого содержания, какой-либо чертой сходного с первым, или позволяющего провести «аналогию» с ним. В этом случае в метафоре речь идет о подлинном «перенесении»: оба содержания, между которыми она движется, твердо установлены как определенные и самостоятельные значения, и между ними, как прочным отправным и конечным пунктами, как данным *terminus a quo** и *terminus ad quem***, происходит движение представления, которое ведет к переходу от одного содержания к другому и к замене одного по его выражению другим. Если попытаться проникнуть в причины возникновения этой замены представления или выражения и объяснить необычайно богатое и многообразное применение в примитивных формах мышления и языка метафоры этого типа, преднамеренного отождествления двух самих по себе различно воспринятых и известных различными содержаниями, мы вернемся к основному пласту *мифических* мышления и ощущения. Вернер в работе по развитию психологии, посвященной происхождению метафоры, с достаточной вероятностью показал, что в метафоре этого типа, в описании одного выражения другим, решающую роль играют совершенно определенные возникшие из магического видения мира мотивы, особенно определенные виды табу имен и языка⁸⁸. Однако такое применение метафоры заставляет со всей очевидностью предположить, что смысловое содержание отдельных

* Начальный пункт (лат.).

** Конечный пункт (лат.).

образований и его языковые корреляты уже *даны* как определенные величины: только после того как элементы в качестве таковых определены и фиксированы в языке, они могут заменять друг друга. От этой перестановки и этой замены, использующих словарное богатство языка как готовый материал, следует отличать ту подлинно «радикальную» метафору, которая служит условием формирования языка и образования мифических понятий. Действительно, уже самое примитивное языковое высказывание требует перемещения определенного содержания созерцания или чувства в звук, следовательно, в чуждую этому содержанию, даже несовместимую с ним среду: так же как и самый простой мифический образ возникает только в силу преобразования, посредством которого определенное впечатление вычленяется из сферы обычного, повседневного, заурядного и вводится в круг «священного», мифически-религиозно «значимого». Здесь происходит не только перенесение, но подлинная *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος**; переход совершается не только в другой, уже существующий род, но создается самый род, в который совершается переход. Если теперь задаться вопросом, какая из этих двух форм метафоры создает другую, заключено ли, следовательно, последнее основание метафорического выражения языка в мифической позиции духа или, наоборот, эта позиция духа может образоваться и развиваться только на основе языка, то предшествующие наблюдения показывают, что этот вопрос в сущности беспредметен. Ибо здесь речь может идти не об эмпирическом установлении «раньше» или «позже» *по времени*, а только об *идеином* отношении, в котором языковая форма находится к форме мифической, о том, как одна проникает в другую и обуславливает ее в ее содержании. Но эта обусловленность также может быть понята только как взаимная. Язык и миф исконно находятся в неразрывной корреляции, из которой они лишь постепенно освобождаются в виде самостоятельных образований. Они — различные ростки влечения к символическому формированию, происходящие из одного и того же основного акта духовной разработки, концентрации и усиления простого чувственного созерцания. В звуке языка, как и в первичных мифических образованиях, завершается одинаковый внутренний процесс: оба представляют собой разрешение внутреннего напряжения, выражение душевных движений и возбуждений в определенных объективных формированиях и образах. «Не посредством произвольного акта, — подчеркивает Узенер, — происходит наименование вещи. Не создают любой комплекс звуков, чтобы ввести его как знак определенной вещи, наподобие монеты. Духовное возбуждение, вызванное встреченным во внешнем мире существом, служит одновременно побуждением и средством названия. Я получает чувственные впечатления посредством столкновения с Не-Я, и наиболее сильные из них сами ведут к выражению в звуке: они являются основой отдельных наименований, которые пытается образовать говорящий народ» (S.3). И этот генезис

* Переход в другой род (*греч.*).

названия целиком соответствует, как мы видели, генезису «богов мгновения». Таким образом, смысл языковой и мифической «метафоры» будет открыт, и духовная сила, заключающаяся в обеих, полностью понята, если мы вернемся к этому их общему происхождению, если мы будем искать его в той своеобразной концентрации, в той «интенсификации» чувственного созерцания, которая лежит в основе всего языкового и всего мифически-религиозного формирования.

Обращаясь вновь к противоположному, теоретическому, «дискурсивному» образованию понятий, мы увидим, что различная *направленность* образования логически-дискурсивных и языково-мифических понятий находит свое отчетливое выражение и в *результатах* обоих процессов. В первом случае мы начинаем с единичного, особенного созерцания, постоянно расширяем его и выводим посредством все новых отношений, которые мы в нем обнаруживаем, за его первоначальные границы. Совершающийся здесь интеллектуальный процесс есть процесс синтезирующего *дополнения*, соединения единичного с целым и его завершения в целое. Однако в этом отношении к целому единичное не отказывается от своей конкретной определенности и своего ограничения. Оно входит в целостность, тотальность явлений, но одновременно противостоит этой тотальности как нечто самостоятельное и особенное. Все более тесная связь единичного созерцания с другими созерцаниями не означает, что оно исчезает в них. Единичный «экземпляр» вида «содержится» в нем, самый вид «охватывается» ближайшим, более высоким родом, но это означает вместе с тем, что оба они остаются отделенными друг от друга, что они не совпадают. Проще и отчетливее всего это отношение выражено в известной схеме, которой логика пользуется для изображения этой иерархии понятий, этого господства и подчинения видов и родов. Логическое определение выражено здесь в форме геометрического определения: каждое понятие имеет определенную «сферу», которая принадлежит ему и посредством которой оно отделяется от других понятийных кругов. Как ни многообразно проникают друг в друга эти сферы, перекрывают друг друга и пересекаются друг с другом, все-таки каждой из них принадлежит твердо отграниченное место в понятийном пространстве. В нем понятие сохраняется и в его синтезном расширении и продвижении: новые отношения, в которые оно вступает, не ведут к тому, что его границы смыкаются, напротив, они воспринимаются точнее и познаются в качестве таковых.

Если мы противопоставим этой форме логических понятий вида и рода исконную форму языковых и мифических понятий, то сразу же обнаружится, что в них действуют совершенно иные *тенденции* мышления. Если в одном случае происходит концентрическое расширение на все более далекие круги созерцаний и понятий, то языковые понятия и понятия мифические возникают в противоположном движении духа. Созерцание не расширяется, а сжимается, оно в известной степени стягивается в одну точку. В этом сжатии находят и подчеркивают тот момент, на который падает акцент «значения». Весь свет кон-

центрирован здесь в *одной* точке, в фокусе «значения», а все остальное, находящееся за пределами этих фокусов языкового и мифического восприятия, остается как бы невидимым. Оно остается «незамеченным», потому и поскольку оно не обладает языковым или мифическим «отличительным признаком». В понятийном пространстве логики господствует равномерный, в известной степени диффузный свет — и чем дальше продвигается логический анализ, тем дальше распространяются эти равномерные ясность и свет. В созерцаемом же пространстве мифа и языка всегда наряду с местами, из которых исходит интенсивная сила света, находятся иные, как бы окруженные тьмой. Если отдельные содержания созерцаний становятся в языке и мифе силовыми центрами, центрами «значимости», то существуют другие, которые как бы остаются за порогом значения. И тем, что первичные мифические понятия и первичные языковые понятия образуют такие *точечные* единства, объясняется также, что они не предоставляют возможности для дальнейших *квантитативных* различий. Логическое рассмотрение должно в каждом отношении понятий обращать особое внимание на *отношения объемов* понятий; ведь классическая «силлогистика» есть в конечном итоге не что иное, как систематическое указание, как понятия различного объема могут быть связаны друг с другом, господствовать друг над другом или подчиняться друг другу. Для мифического и языкового понятий все дело не в экстенсивности, а в интенсивности, тем самым не в количестве, а в качестве. Количество становится чисто случайным моментом, относительно безразличным и не имеющим значения различием. Если два логических понятия охватываются ближайшим высшим родом как их *genus proximum**, то в этом соединении, в которое они вместе вступают, их специфическое различие тщательно сохраняется. В мифическом и особенно в языковом мышлении господствует противоположная тенденция. Здесь действует закон, который можно было бы назвать законом нивелирования и уничтожения специфических различий. Каждая часть целого является *эквивалентной* целому, каждый экземпляр вида или рода — *эквивалентным* роду как таковому. Часть не только представляет целое, индивид или вид не только представляют род, они *суть* то и другое; они не только представляют их для опосредствующей рефлексии, они непосредственно заключают в себе силу целого, его значение и действие. Здесь следует прежде всего напомнить тот принцип, который можно определить как подлинный основной принцип языковой и мифической «метафоры», именуемый обычно принципом «*pars pro toto*»**. Все магическое мышление, как известно, подчинено ему и проникнуто им. Тот, кто овладел какой-либо частью целого, достиг тем самым в магическом смысле власти над целым. Каково значение этой части в структуре и *связи* целого, какую *функцию* она выполняет в нем, относительно безразлично; достаточно, что она вообще принад-

* Ближайшим родом (лат.).

** Часть вместо целого (лат.).

лежит или принадлежала ему, что она состояла пусть даже в самой слабой связи с ним, чтобы ей были обеспечены полная магическая сила и значимость. Для того чтобы получить магическое господство над телом какого-либо человека, достаточно, например, обладать его отрезанными ногтями, волосами, слюной или экскрементами; тому же служит тень, отражение или след человека. Еще у пифагорейцев существовало предписание проснувшись, сразу же тщательно разглаживать постельные принадлежности, чтобы сохранившийся на них отпечаток тела не мог быть использован во вред человеку⁸⁹. Из этого основного воззрения возникло и большинство форм так называемого «волшебства по аналогии»; однако они именно этим свидетельствуют о том, что в них речь идет о чем-то большем, чем просто об аналогии, о реальном тождестве. Когда в волшебстве дождь привлекают тем, что разбрызгивают воду, или прогоняют его, проливая воду на раскаленные камни, которые, шипя, впитывают ее⁹⁰, то магический «смысл» обеих церемоний состоит в том, что дождь здесь не просто изображается, а реально ощущается как присутствующий в каждой капле воды. Дождь как мифическая сила, «демон» дождя, присутствует полностью и нераздельно в пролитой или испарившейся воде и в ней непосредственно доступен магическому воздействию. Такое же отношение, как между целым и его частями, существует между родом и его видами, между видом и каждым его экземпляром. И здесь границы полностью сливаются: вид или род не только представлен индивидом, а есть и живет в нем. Когда, например, в тотемическом видении мира группа или клан тотемически разделяются, и отдельные индивиды *именуют* себя по своим тотемным животным или растениям, то речь здесь всегда идет не только о произвольном отграничении посредством условных языковых или мифических «знаков», а о реальном сущностном сообществе⁹¹. И вообще род, где бы он ни появлялся и ни открывался, всегда присутствует как целое и обладает как целое силой воздействия. В каждом снопе поля действует и живет бог или демон роста растений. Поэтому еще сегодня согласно древнему народному обычаю надо, собирая урожай, последний сноп оставлять: в нем концентрируется сила бога плодородия, которая обеспечит урожай будущего года⁹². В Мексике и у индейцев племени кора в каждом кочане, в каждом зерне кукурузы, по поверью, полностью и неограниченно присутствует божество кукурузы. Мексиканская богиня кукурузы *chicome coatl* в качестве молодой девушки — кукурузный кочан, в качестве старой женщины — урожай кукурузы, но она также — каждое отдельное зерно кукурузы и каждое приготовленное из нее блюдо. У индейцев кора существуют также различные боги, представляющие различные виды цветов, но к ним взывают, как к отдельному цветку; и всех встречающихся у них демонических животных — цикаду, сверчка, саранчу, броненосца они тоже рассматривают как некое единство⁹³. Поэтому если уже старая риторика приводит как главный вид метафоры замену рода видом, целого частью или наоборот, то очевидно, в какой степени *эта* форма метафоры непосредственно следует из духовной сущности мифа. Од-

нако одновременно оказывается, что для мифа при этом речь идет о значительно большем, чем о простой «замене», чем о языково-риторической *фигуре*; то, что для нашей последующей рефлексии является просто перенесением, для мифа есть подлинное и непосредственное тождество⁹⁴. И исходя из этой основной черты мифической метафоры, можно точно определить и понять смысл и воздействие того, что обычно называют метафорической функцией языка. Уже Квинтилиан указывает, что эта функция составляет не *часть* языка, а распространяется на всю его целостность и определяет эту целостность: *raepe quidquid loquimur figura est**. Если же это так, если мы можем рассматривать метафору, понимаемую в общем смысле, не как определенное направление в языке, а как одно из его конститутивных *условий*, то для ее понимания мы вынуждены вновь обратиться к основной форме *образования языковых понятий*. Оно происходит из того акта концентрации, сужения данного в созерцании, который составляет необходимую предпосылку каждого отдельного языкового понятия. Допустим, что эта концентрация совершается исходя из различных содержаний и в различных направлениях, что, следовательно в двух сложных созерцаниях один и тот же момент постигается как «существенный» и значимый, как *придающий* значение, тогда между обоими создается настолько близкая связь и сплоченность, насколько ее вообще способен дать язык. Ибо так же, как необозначенное для языка вообще не «есть», как ему присуща тенденция полностью погружаться во тьму, так для него и одинаково обозначенное должно представляться совершенно *однородным*. Одинаковость фиксированного в слове момента заставляет все больше отступать и в конце концов полностью исчезнуть гетерогенность остальных содержаний созерцания. И здесь, таким образом, часть выступает вместо целого, она становится целым и есть целое. В силу принципа «эквивалентности», содержания, которые с точки зрения нашего непосредственного чувственного созерцания или нашего логического образования классов представляются совершенно различными, могут в языке *рассматриваться* как равные, так что каждое высказывание, относящееся к одному, может быть распространено и перенесено на другое. «Если индеец кора, — замечает Прейс в своей характеристике комплексно-магического мышления, — совершенно абсурдно причисляет бабочек к птицам, то это значит, что в его глазах все различаемое им в качестве отдельных признаков объекта, совершенно иначе составляют одно целое, чем считаем мы на основании нашего аналитически-научного рассмотрения»⁹⁵. Однако кажущаяся абсурдность этого и других причислений сразу же исчезает, если подумать о том, что все такого рода первичные образования понятий могут совершаться только следуя путеводной нити языка. Если мы будем исходить из того, что в определении и вообще в языковом понятии птицы в качестве решающего и существенного признака выделен момент «полета», то в силу этого момента и через его посредничество

* Почти все, что мы говорим, образно (*лат.*).

бабочка действительно относится к птицам. В наших языках также постоянно создаются такого рода причисления, противоречащие нашим эмпирически-научным понятиям классов и видов; так, например, в германских языках принято обозначение бабочки как «Buttervogel» или «Butterfliege» (голл. *botervlieg*, англ. *butterfly*). Одновременно становится понятным, как подобные языковые «метафоры» в свою очередь оказывают обратное воздействие на образование мифических метафор и всегда вновь оказываются плодотворными для них. Каждый характерный признак, служащий основанием для квалифицирующего образования понятия и квалифицирующего *обозначения* может служить непосредственному объединению *предметов*, которые выражены этими обозначениями. Если созерцаемый образ молнии сжимается в обработке языка во впечатление от «формы змеи», то молния тем самым *стала* змеей; если солнце называется летящим по небосводу, то оно является стрелой или птицей; так, например, в египетском пантеоне бог солнца изображается с головой сокола. Здесь не существует «абстрактных» обозначений, каждое слово сразу же превращается в конкретный мифический образ, в бога или демона. Каждое, даже самое неопределенное чувственное впечатление может на этом пути, будучи фиксировано в языке, стать отправным пунктом для образования и названия бога. В перечне имен литовских богов, данном Узенером, наряду с богом снега, «мелькающим» (*blizgulis*), обнаруживается и бог рогатого скота, «мычащий» (*baubis*), а также бог пчел, «жужжащий» (*birbullis*) и бог землетрясения, «колотящий» (*drebkulys*)⁹⁶. И после того как «бог мычащий» был конципирован в таком смысле, он должен быть узан как одно и то же существо в самых различных явлениях, *услышан* в рычании льва, в шуме ветра и бушевании моря. В этом смысле миф внутренне все время обогащается языком, а язык — мифом. И это постоянное взаимодействие служит доказательством единства духовного принципа, который лежит в основе языка и мифа и различными выражениями, различными манифестациями и ступенями которого они являются.

И все-таки в ходе продвижения духа эта столь тесная и как будто столь необходимая связь начинает ослабевать и разрываться. Ибо язык не принадлежит исключительно сфере мифа, в нем с самого начала действует другая сила, сила логоса. Как эта сила постепенно укрепляется, как она пролагает себе путь в языке и посредством языка, здесь показано быть не может. В этом развитии слово языка все больше становится просто знаком понятия. И параллельно этому процессу разделения и освобождения идет другой процесс. На своей ранней стадии *искусство*, как и язык, самым тесным образом связано с мифом. Миф, язык и искусство составляют вначале конкретное, еще неразделенное единство, которое лишь постепенно распадается на триаду самостоятельных духовных видов формирования. То же мифическое одушевление и то же мифическое гипостазирование, которое характеризует слово, придается поэтому также *образу* и каждой форме художественного изображения. В особенности в магическом видении мира волшебство слова повсюду сочетается с волшебством образа⁹⁷. Образ так-

же достигает своей чисто изобразительной, своей специфически «эстетической» функции лишь благодаря тому, что магический круг, в котором он в мифическом сознании пребывал, прорывается, что вместо мифически-магического выражения в нем познается особая форма *образования*. Однако если язык и искусство отрываются таким образом от общей родной почвы мифа, их идеальное, духовное единство все-таки, вновь устанавливается на новой ступени. Для того чтобы язык развился в средство мышления, сформировался в выражение понятия и суждения, это формирование должно все больше отказываться от полноты непосредственного созерцания. От конкретного содержания созерцания и чувства, которое раньше определяло язык, от его живого тела, в конечном счете, остался лишь скелет. Однако есть *одна* область духа, в которой слово не только сохраняет свою исконную образную силу, но постоянно возобновляет ее; где оно в известной степени обретает свой постоянный палингenez, свое чувственное и духовное возрождение. Это возрождение происходит по мере того как слово формируется в художественное выражение. Здесь ему вновь дается полнота жизни: но это уже не мифически-связанная, а эстетически-освобожденная жизнь. Из всех видов и форм поэзии лирика наиболее отчетливо отражает это идеальное развитие. Ибо лирика коренится в определенных магически-мифических мотивах не только на ее ранней стадии, а сохраняет связь с мифом даже в ее высших и наиболее чистых творениях. У подлинно великих лириков, например, у Гёльдерлина, мифическое созерцание вновь раскрывается в полной интенсивности и предметной силе. Но теперь эта предметность освободилась от всякого вещного принуждения. Дух живет и действует как в слове языка, так и в мифическом образе, не подчиняясь обоим. В поэзии находит свое выражение уже не мифический мир демонов и богов и не логическая истина абстрактных определений и связей. Мир поэзии отделяется от них как мир видимости и игры — однако в этой видимости высказывается и достигает полной, конкретной актуальности мир чистого чувства. Слово и мифический образ, которые вначале противостояли духу как жесткие реальные силы, отбросили теперь всю действительность и деятельность: они теперь только легкий эфир, в котором свободно и не встречая противодействия движется дух. Это освобождение осуществляется не вследствие того, что дух отбрасывает чувственную оболочку слова и образа; а вследствие того, что он использует то и другое как *органы* и способствует пониманию того, что они представляют собой в своей глубочайшей основе в качестве его собственных самораскрытий.

Примечания

¹ Müller M. Über die Philosophie der Mythologie. Перепечатано в качестве приложения к немецкому изданию: Müller M. Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft. 2. Aufl. Strassburg. 1876.

- ² Так, например: *Brinton B. Religions of Primitive Peoples*. N.Y.; L., 1907. P.115 ss.
- ³ *Humboldt W. von. Einleitung zum Kawi-Werk*. S.W. (Akad. Ausg.). VII, 60.
- ⁴ Подробнее об этом в моей работе «Philosophie der symbolischen Formen». Bd 1. «Die Sprache». S.228 ff.
- ⁵ *Preuß K.T. Die Nayarit-Expedition. I. Die Religion der Cora-Indianer*. Leipzig, 1912. S.L. Ср. также: *Idem. Die geistige Kultur der Naturvölker*. S.9 ff.
- ⁶ О праве на это в последнее время часто оспариваемое языково-мифическое «подобие» см., например: *Schröder L. von. Arische Religion*. Leipzig, 1914. I. S.300 ff.
- ⁷ *Yasht X.145; Yasna I,11(35)*. Ср.: *Cumont. Textes et monuments figurées relatifs aux mystères de Mithra*. Bruxelles, 1899. I,225.
- ⁸ *Usener H. Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*. Bonn. 1896. S.330; Ср. особенно S.V ff.
- ⁹ *Spieth. Die Religion der Eweer in Süd-Togo*. Leipzig, 1911. S. 7f. Ср. особенно работу Шпита о племенах эвейцев. В., 1906. S.462, 480, 490. Приведенные здесь примеры особенно ярко показывают несостоятельность возражения Вундта, утверждающего, что «боги мгновения», о которых говорит Узенер, представляют собой «не столько подлинные эмпирические отправные пункты, сколько логические постулаты» (*Volkpsychologie*. 2.Aufl. IV,561).
- ¹⁰ Ср. *Überweg. System der Logik*. Bonn, 1874. S.51 ff.
- ¹¹ Подробнее об этом в моей «Философии символических форм» (*Philosophie der symbolischen Formen*. Bd 1. S.244 ff.).
- ¹² См. особенно: *Der Versuch als Vermittler von Objekt und Subjekt* (1793) // *Naturw. Schr.* 21 ff. *Einwirkung der neuen Philosophie* // *Naturw. Schr.* XI,48; подробнее в моей статье «Goethe und die mathematische Physik» (*Idee und Gestalt*. 2.Aufl. В., 1924. S.33 ff.
- ¹³ *Naturw. Schr.* XI,63.
- ¹⁴ *Herder J.G. Über den Ursprung der Sprache. Werke* (Suphansche Ausg.) / V, 35 f.
- ¹⁵ *Jespersen O. Progress on language*. L., 1894, особенно p.332 ss.
- ¹⁶ *Wissowa G. Religion und Kultus der Römer*. München, 1912. S.24 ss.
- ¹⁷ О «телеологическом» значении языковых понятий см. подробнее в моей работе: *Philosophie der symbolischen Formen*. 2.Aufl. I,259 ff.
- ¹⁸ *Globus*. Bd 75 (1899). S.361.
- ¹⁹ «Тарахумара танцуют вообще только при совершении волшебного акта или в качестве «молитвы». Поэтому танец для них... равносителен работе, что следует из значения слова, обозначающего танцевать, *polávoa*». *Preuß. Der Ursprung der Religion und Kunst* // *Globus*. Bd 87 (1905). S.336.
- ²⁰ Ср.: *Preuß. Religion und Mythologie der Uitoto*. Göttingen; Leipzig, 1923. I,123 ff., II,637 ff.
- ²¹ *Reclus E. Le primitif d'Australie*. P.28.
- ²² Приведем здесь еще один характерный пример этого «телеологического» значения языковых понятий, которым я обязан сообщению моего коллеги проф. Отто Демпвольфа. В языке кате, на котором говорят в Новой Гвинее, есть слово *bilin*; оно обозначает определенную траву с твердым стеблем и прочно держащимися в земле корнями: считается, что именно эти корни держат при землетрясении почву, чтобы она не разорвалась. Когда европейцы ввели на Новой Гвинее гвозди и их применение стало известным, это же обозначение было перенесено на них, а также на проволоку и на железные стержни, короче говоря, на все, что выполняет «функцию» соединения. — Впрочем, образованные таким способом телеологические соединения, очень мало соответствующие нашим «родовым понятиям» или вообще выпадающие из

них, часто обнаруживаются и в языке детей. Ср., например, Stern C., Stern W. Die Kindersprache. Leipzig, 1906. S.26, 172.

²³ Wissowa G. Op. cit. 2.Aufl. S.25.

²⁴ Westermann S. Grammatik der Ewe-Sprache. B., 1907. S.95.

²⁵ Preuß. Op. cit. I, 25 f., II, 659.

²⁶ Moret A. Mystères Egyptiens. P., 1913. P.118 ss., 138; ср. особенно: Erman. Ein Denkmal memphitischer Theologie. Sitzungsber. der Kgl. Preuß. Akad. d. Wiss. XLIII (1911). 916 ff. Точное соответствие этому обнаруживается, например, в полинезийской песне о сотворении мира, которая в переводе Бастиана звучит следующим образом:

*«Im Anfang der Raum und Gefährte
Der Raum in des Himmels Höhe
Tanaoa erfüllte, durchwaltet den Himmel
Und Mutuhei schlingt drüber sich hin.
Keine Stimme damals, kein Laut noch war,
Nichts Lebendes in Bewegung.
Noch Tag war nicht, noch war kein Licht,
Eine finstere schwarzdunkelnde Nacht.
Tanaoa war's, der die Nacht beherrscht
Und Mutuheis Geist die Welt durchdringt.
Aus Tanaoa hervor Atea entsprang,
In Lebenskraft schwellend, mächtig und stark,
Atea war's nun, der den Tag beherrscht
Und Tanaoa ihn trieb er fort»*

*Сначала пространство и спутник,
Пространство на высоте неба
Танаоа заполнял, господствовал над небом
И Мутухей обвивал его.
Тогда не было голоса, не было звука,
Ничего живого в движении.
Не было дня, не было света,
Мрачная темная ночь.
Танаоа господствовал над ночью
И дух Мутухея проникал даль.
Из Танаоа возник Атеа,
Полный жизни, могущественный и сильный.
Атеа теперь господствует над днем
А Танаоа, его он прогнал.*

«Основная мысль состоит в том, что Танаоа вызывает развитие тем, что первоначальное молчание (Мутухей) устраняется созданием звука (Оно) и Атеа (свет) сочетается с зарей (Атануа)». См. Bastian. Die heilige Sage der Polynesier. Kosmogonie und Theogonie. Leipzig, 1881. S.13 f.; Achelis. Über Mythologie und Kultus von Hawaii (Das Ausland). Bd 66. 1893. S.436.

²⁷ См. Der Bundelesh, впервые издан: F. Justi. Leipzig, 1868. Kap.1. S.5.

²⁸ Taittirya Brahm 2, 8, 8, 4 (немецкий перевод: Geldner // Bertholts religionsgeschichte. Lesebuch. S.125).

²⁹ Маори, гласят их легенды, взяли с собой при переселении в Новую Зеландию не своих старых богов, а свои могущественные молитвы, с помощью ко-

торый, как они были уверены, они смогут заставить богов выполнять их желания. Ср. *Brinton. Religions of Primitive Peoples*. P.103 ss.

³⁰ «Я есмь» — говорит в этом рассказе Ре — «я есмь тот, у кого много имен и много образов, и мой образ есть в каждом боге... Отец и мать называли мне мое имя, и оно с самого рождения осталось скрытым в моем теле, чтобы ни одному колдуну не была бы дана волшебная сила против меня». Тогда Изида сказала Ре (который был укушен созданной ею ядовитой змеей и теперь искал исцеления от яда у всех богов): «Скажи мне твое имя, божественный отец... скажи мне его, чтобы яд вышел, ибо человек, имя которого названо, остается живым». Яд горел сильнее огня, и бог не мог больше сопротивляться. Он сказал Изиде: «Пусть мое имя перейдет из моего тела в твое». И добавил: «Ты должна его скрыть, но твоему сыну Гору можешь назвать его как сильное волшебное средство от каждого яда». См. *Erman. Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum*. II.360 ff. *Die ägypt. Religion*. 2. Aufl. S.173f.

³¹ Ср. примеры в книге: *Budge. Egyptian magic*. 2nd ed. L.,1911. P.157 ss. И в книге: *Hopfner. Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber*. Leipzig,1921. S 680 ff.

³² См. особенно: *Foucart G. Histoire des religions et méthode comparative*. P.,1912. P.202 s. «Дать фараону новое имя, в которое входило обозначение атрибута или манифестации ястреба, затем, позже, атрибута Ра и добавить это имя к другим именам королевского протокола означало для египтян ввести в королевскую личность и возвысить над другими уже составляющими ее элементами новое, исключительное существо, которое было инкарнацией Ра. Или, более точно, оторвать от Ра одну из вибраций, одну из сильных душ, каждая из которых принадлежит ему полностью, и заставить ее войти в личность фараона, означало преобразовать ее в новый экземпляр, в новую материальную поддержку божества».

³³ Подробнее см.: *Budge. Op. cit.* P.164 ss.

³⁴ *Gabelentz G. von d. Die Sprachwissenschaft*. S.228.

³⁵ См.: *Brinton. Religions of Primitive Peoples*. P.93.

³⁶ Ср.: *Budge. Op. cit.* P.157. *Moret. Mystères Egyptiens*. P.119.

³⁷ *Mommsen. Römisches Staatsrecht*. III, I,S.205. Ср.: *Hitzel R. Der Name — ein Beitrag zu seiner Geschichte im Altertum und des bei den Griechen*. Abh. der Sächs. Ges. d. Wiss. XXVI (1918). S.10.

³⁸ Определение на языке алгонкинов человека того же имени — *nind owiawina* «он другой я» (*Cuoq. Lexique. Algonquine*. P.113; цитируется по Бринтону (*Brinton. Op. cit.* P.95)). Ср. особенно: *Giesebrecht. Die alttestamentliche Schätzung des Göttesnamens ins ihrer religionsgeschichtlichen Grundlage*. Königsberg, 1901. S.89.

³⁹ См., например: *Spieth. Die Religion der Eweer*. S.229.

⁴⁰ Характерные примеры этого встречаются прежде всего в обычаях инициации у австралийских туземных племен; ср. особенно *Howitt. The Native Tribes of South-East Australia*. L.,1904; *James. Primitive Ritual and Belief*. L.,1917. P.16 ss.

⁴¹ Ср.: *Spieth. Op. cit.* S.230.

⁴² *Hermippos 26,7: διὰ τοῦτο καλῶς ἡμῖν θεοὶ καὶ ἱεροὶ ἄνδρες ἐθέσπισαν ἐναλλάττειν τὰ τῶν ἀποικομένων ὀνόματα, ὅπως τελωνούντας αὐτοὺς κατὰ τὸν ἐναέριον τόπον λαμβάνειν ἐξῆ καὶ διέρχεσθαι* (цит. по Дитериху — *Dieterich. Eine Mithrasliturgie*. Leipzig,1903. S.111. Anm.).

⁴³ *Ten Kate. Notes ethnographiques sur les Comanches // Revue d'Ethnographie*. IV,131 (цит. по: *Preuß. Urspr. der Religion u. Kunst. Globus*. Bd 87, S.395).

⁴⁴ Запрещение имени играет, как я узнал из сообщения Мейнхофа, в частности в Африке большую роль. У многих народов банту женщинам, например, запрещено произносить имя мужа и его отца, и поскольку они не могли пользоваться и нарицательными, им пришлось изобретать новые слова.

⁴⁵ Ср.: *Hopfner*. Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber. S.701 (S.179), для поздней греческой магической практики: «Чем величественнее и могущественнее был бог, тем сильнее и влиятельнее должно было быть его подлинное имя. Поэтому совершенно последовательно заключение, что подлинное имя единого истинного бога, творца (δημιουργός) люди вообще неспособны вынести: ведь это имя было одновременно и божественное само по себе, причем в своей высшей потенции оно слишком сильно для слабой природы смертных и поэтому убивает того, кто его услышит».

⁴⁶ *Dieterich*. Eine Mithrasliturgie. S.111, 114 f.

⁴⁷ *Platon*. Kratylus. 400 E.

⁴⁸ Подробнее: *Norden*. Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede. Leipzig, 1913. S.143 ff.

⁴⁹ Ср.: *Wissowa*. Op. cit. 2.Aufl. S.37.

⁵⁰ Примеры см., например: *Beth*. Einführung in die vergleichende Religionsgeschichte. Leipzig, 1920. S.24 ff.

⁵¹ *Spieth*. Religion der Eweer. S.115.

⁵² *Usener*. Götternamen. S.285.

⁵³ См.: *Breysig K.* Die Entstehung des Göttesgedankens und der Heilbringer. B., 1905.

⁵⁴ Подробнее: *Preuß*. Die Nayarit-Expedition. I. S.LXVIII f.; Religion und Mythologie der Uitoto. I. S.25 f. Ср. также его статью: Die Höchste Gottheit bei den kulturarmen Völkern // Psychol. Forschung. II. 1922.

⁵⁵ Ср.: *Mooney*. Sacred Formulas of the Cherokee. VIIth annual report of the Bureau of Ethnology (Smithson Institution).

⁵⁶ Ср. особенно: *Marett*. The Taboo-mana Formula as a Minimum Definition of Religion. Archiv für Religionswissenschaft. Bd 12 (1909); The Conception of mana / Transact. of the 3d Intern. Congr. for the History of Relig. I. Oxford. 1908. (Печатано в: The Threshold of Religion. L., 1909. 3d ed. 1914. S.99 ss.). См. также: *Hewitt*. Orenda and a Definition of Religion. Amer. Anthropologist. New ser. IV (1902). P.36 ss.

⁵⁷ Прекрасный критический обзор различных существующих в этнологической литературе теорий дан теперь в работе *F.R. Lehmann*. Mana / Der Begriff des «außerordentlich Wirkungsvollen» bei Südseevölkern. Leipzig, 1922.

⁵⁸ Для *orenda* ирокезов Хьюит в подробном лингвистическом сравнении также показал, что мана не совпадает с нашими понятиями «душевных» сил или простой «жизненной силы», а является понятием и выражением *sui generis* (Ibid. P.44 ss.).

⁵⁹ *Söderblom*. Das Werden des Gottesglaubens. Untersuchungen über die Anfänge der Religion. Немецкое издание. Leipzig, 1916. S.95.

⁶⁰ *McGee*. The Siouan Indians 15th ann. Rep. of the Bureau of Ethnology (Smithson Institution). P.182 s.

⁶¹ *Roehl*. Versuch einer systematischen Grammatik der Schambalasprache / Hamburg, 1911. S.45 ff. Очень показательно для «безличностного» характера понятия-мулунгу также сообщение Хезеруика (Hetherwick) об использовании этого слова у яо в Британской Центральной Африке: «В использовании туземцами и в форме слова (Mulungu) не предполагается личность, ибо оно не относится к классу личных имен... Его форма указывает скорее на присущее чему-то состояние или свойство, подобно тому как жизнь или здоровье присущи телу. Для многих племен, в которых используется это слово, миссионеры определили его, как мы показали, термином «бог». Однако невежественный яо отказывается связывать с этим словом какую-либо идею личности. Для него оно скорее качество или способность человеческой природы охватить

весь духовный мир. Однажды, когда я попытался внушить старому вождю яо понимание личностного божества в христианском смысле, пользуясь словом *мулунгу*, он стал говорить о мулунгу, о «мистере божь», показывая, что первоначально это слово не включало в его понимании идею личности, которую я ему приписывал. (Hetherwick. Some Animistic Beliefs among the Yaos of British Central Africa // Journ. of the Anthropol. Inst. Of Great Britain and Ireland. XXXII (1902). P.94).

⁶² *Meinhof*. Die Gottesvorstellung bei den Bantu. Allg. Missionszeitschrift. 50. Jg. 1923. S.69.

⁶³ В отдельных случаях эту связь можно выявить и этимологически. Так, например, Бринтон относит ваканда сиу к междометию удивления и изумления (Religions of Primitive Peoples. P.60).

⁶⁴ У них (у алгонкинов) принято, когда они замечают у мужчин, женщин, птиц, животных, рыб нечто удивительное, восклицать: *маниту*, т.е. «это бог». Поэтому когда они говорят об английских кораблях и больших зданиях, о распашке поля и особенно о книгах и письмах, они заканчивают изречение словами «*tannitowock*» «это боги», *cummannitowock* «Они — боги». Сообщение Р. Уильямса. 1643; цит. у Сёдерблома (Op. cit. S.100). Ср. *Hetherwick* (Op. cit. P.94): «*Мулунгу* рассматривается как представитель чего-то таинственного. Это *мулунгу*, восклицает яо, когда ему показывают что-либо, превосходящее уровень его понимания. Радуга всегда «*мулунгу*», хотя некоторые яо начали пользоваться термином манг'анья «*uta wa Lesa*» «дуга Лезы».

⁶⁵ Это выражение «потенциальности» в самом деле всегда напрашивается при попытках подробнее описать представление о мана и соответствующие ему представления; ср., например, определение Хьюитта (Op. cit. P.38): «Оренда — это гипотетическая потенция или потенциальность, способная создавать или вызывать результаты мистически». Ср. также: *Hariland*. Presidential Address in Rep. Of the British Assoc. for the Advancement of Science. York, 1906. P.678 ss.

⁶⁶ На эту своеобразную «неопределенность» также часто указывает *язык* в обозначении такого рода демонических существ. Так, например, на языках банту в именах подобных существ отсутствует префикс первого класса, в который входят «самостоятельные действующие личности». Здесь применяется особый префикс, используемый, по мнению Мейнхофа, для обозначения *духов*, поскольку они «мыслятся не как самостоятельные личности, а как нечто оживляющее или поражающее человека; сюда относятся болезни, затем дым, огонь, потоки, луна как силы природы». *Meinhof*. Grundzüge einer vergleichenden Grammatik der Bantu-Sprachen. B., 1906. S.6 f. (Ср. выше прим.⁶²).

⁶⁷ *Usener*. Götternamen. S.334.

⁶⁸ Ср.: *Brugsch*. Religion und Mythologie der alten Ägypter. Leipzig, 1888. S.645. О выражении «*Isis myrionyma*», которое встречается и в латинских надписях, ср. *Wissowa*. Op. cit. S.91. В магической практике это представление о «многочисленности» богов стало просто шаблоном. Так, в греко-египетских волшебных молитвах и формулах обнаруживаются воззвания к Дионису и Аполлону, в которых отдельные имена, обозначающие их, следуют в алфавитном порядке, так что на каждую строфу приходится буква алфавита. Подробнее: *Hopfner*. Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber. §684 (S.175).

⁶⁹ Подробнее: *Brinton*. Religions of Primitive Peoples. S.99.

⁷⁰ См.: *Pfeiffer F*. Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts. Bd II. Meister Eckhardt. Leipzig, 1857. S.160.

⁷¹ Примеры см. в моей работе: «Philosophie der symbolischen Formen». 2.Aufl. I, 293 ff.

⁷² По этому вопросу см. выдержки и переводы отрывков из надписей в книге: *Brugsch*. Op. cit. S.56 ff., 96 ff.

⁷³ Подробнее об этом в моей работе: «Philosophie der symbolischen Formen». I, 212 ff.

⁷⁴ О происхождении и распространении формы этого стиля см. обстоятельные, поучительные и для религиозно-философского исследования выводы Нордена: *Norden*. *Agnostos Theos*. S. 177 ff., 207 ff.

⁷⁵ Исайя 48: 12, ср. 43: 10. К вопросу о значении «Я есмь Он» см.: *Goldzieher*. *Der Mythos bei den Hebräern*. Leipzig, 1876. S.359 ff.

⁷⁶ Об основном значении Брахмана как святого «слова», молитвы и волшебной формулы см. Ольденберг в *Anzeiger für indogerm. Sprach- und Altertumskunde*. VIII, 40; см. также *Oldenberg*. *Die Religion der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*. Göttingen, 1915. S. 17 ff., 38 ff. Несколько другое объяснение дает Хопкинс. Он видит основное значение Брахмана в понятии «силы», которое позже перешло на слово молитвы и его магическое действие. (*Hopkins*. *Origin and Evolution of Religion*. New Haven, 1925. S.309).

⁷⁷ См. примеры у Дейссена (*Deussen*. *Philosophie der Upanishads*. Leipzig, 1899. S.119 ff.).

⁷⁸ См.: *Müller M*. *Lectures on the Origin and Growth of Religion*. New impr. L., 1898. P.46 ss.

⁷⁹ «Вся меланезийская религия, — написано уже в приведенном Максом Мюллером письме Кодрингтона, — заключается в сущности в том, чтобы обрести это «мана» или использовать его в своих интересах — вся религия, т.е. поскольку она состоит из религиозных обрядов, молитв и жертв».

⁸⁰ Я хочу доказать в этом курсе лекций, что неопределенное и бесконечное суть в действительности два имени одного и того же» (*Ibid*. P.36).

⁸¹ См.: *Moret A*. *Le rituel du culte divin journalier en Egypte*. P., 1902. P.129.

⁸² Так в одном лейденском папирусе. См.: *Moret A*. *Mystères égyptiens*. P.120 s.

⁸³ Totenbuch (Ausg. *Naville*) 17,6. Ср.: *Erman*. *Die ägyptische Religion*. B., 1909. S.54.

⁸⁴ Ср. примеры в разделе «Le mystère du verbe createur» у Мопе (*Moret*. *Mystères égyptiens*. P.103 ss.), а также *Lepsius*. *Älteste Texte des Totenbuches*. S.29. Как эта мысль египтян о творческой силе слова связана с основными понятиями и воззрениями греческой философии и каково значение этой связи для развития христианского учения о логосе показал Рейценштейн (*Reitzenstein*. *Zwei religionsgeschichtliche Fragen*. Straßburg, 1901, особенно S.80 ff.).

⁸⁵ *Herder*. *Über den Ursprung der Sprache*. Werke (Suphan). V, 53 f.

⁸⁶ *Schelling*. Einl. in die Philos. der Mythologie. S.W. 2. Abt. I, 52.

⁸⁷ *Müller M*. *Das Denken im Lichte der Sprache*. Deutsche Ausg. Leipzig, 1888. S.304 f., особенно S.443 ff., также *Idem*. *Lectures on the Science of Language*. Vol.II, 8. Lect.7. Ed. L., 1873. P.368 ss. (Ср. также выше с. 329 след.).

⁸⁸ *Werner H*. *Die Ursprünge der Metapher*. Leipzig, 1919. Особенно Kap.3. S.74 ff.

⁸⁹ *Jamblich*. *Protrept*. P.108,3. Цит. по: *Deubner*. *Magie und Religion*. Freiburg, 1922. S.8.

⁹⁰ *Parkinson*. *Dreißig Jahre in der Südsee*. S.7. Цит. по: *Werner*. *Ursprünge der Metapher*. S.56.

⁹¹ Ср. мою работу: *Die Begriffsform in mythischen Denken*. Leipzig, 1922. S.16 ff.

⁹² *Mannhardt*. *Wald- und Feldkult*. 2. Aufl. B., 1904-1905. I, 212 ff.

⁹³ *Preuß* // *Globus*. Bd 87. S.381; *Die Nayarit-Expedition*. I. S. XLVII ff.

⁹⁴ Это подтверждается тем, что для мифического мышления образа *просто* как такового вообще не существует, каждый образ заключает в себе «сущность» вещи, т.е. ее демона и ее «душу». Ср., например, *Budge*. *Egyptian Magic*. P.65: «Выше было сказано, что имя или эмблема или картина бога или демона мо-

жет стать амулетом, обладающим силой защищать того, кто его носит, и что эта сила длится пока сохраняется субстанция, из которой он был сделан, и пока имя, эмблема или картина не стерлись с него. Но египтяне пошли дальше; они верили, что возможно передать *личности* мужчины, женщины, животного или живого существа душу существа, которое там представлено, его качества и свойства. В статуе бога в храме заключался дух бога, которого она изображала, и с незапамятных времен народ Египта верил, что внутри каждой статуи или изображения существует дух». Такая же вера живет еще сегодня среди «примитивных» народов. Ср.: *Hetherwick. Some animistic Beliefs among the yao of British Central Africa*. См. выше с. 561, прим. 61. Фотографическая камера сначала вызывала страх, и когда ее направляли на группу туземцев, они разбегались с воплями ужаса... По их мнению, *lisoka* (душа) была связана с *chiwilili* или картиной, и перенесение ее на фотопластинку означало бы болезнь или смерть лишенного тени тела». (P.89 s.).

⁹⁵ *Preuß. Die geistige Kultur der Naturvölker*. Leipzig, 1914. S.10.

⁹⁶ См.: *Usener. Götternamen*. S.85 ff., 114.

⁹⁷ Подробнее в моей «Философии символических форм» (*Philosophie der symbolischen Formen*. 2. Aufl. II, особенно S. 53 ff.).

* * *

Перевод с немецкого языка выполнен *М.И. Левиной* по изданию: *Cassirer E. Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen // Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*. Darmstadt, 1956. На русский язык переводится впервые.

Понятие символической формы в структуре наук о духе

1

Если я отважусь в рамках этих докладов обсудить тему, которая носит не исторический, не специально научно-культурный, а систематически философский характер, и которая поэтому кажется исключенной из круга задач, которые ставит себе Варбургская библиотека, то такая попытка будет нуждаться в оправдании и обосновании. Я полагаю, что нельзя дать лучшего обоснования, нежели сказав о личном впечатлении, которое я получил при первом более внимательном знакомстве с библиотекой Варбурга. Вопросы, которые я собираюсь вкратце рассмотреть перед вами, занимают меня уже давно, однако теперь они словно воочию воплотились передо мною. Я с большой силой ощутил то, что уже было сказано во вступительном докладе этого цикла, — речь идет не о простом собрании книг, а о некоем своде проблем. Это впечатление на меня оказал не определенный *раздел библиотеки*; сильнее, чем простой материал, на меня подействовал принцип ее создания, поскольку здесь история искусства, религии, мифа, история языка и культуры были не просто поставлены рядом, а находились в связи друг с другом и с неким общим идейным центром.

Правда, на первый взгляд эта связь как будто носит чисто исторический характер; это проблема подражания античности (как было изложено во вводном докладе), подражания, которое подчиняет себе общий процесс создания библиотеки и накладывает на нее характерный отпечаток. Однако всякая проблема истории духа (если она поставлена в ее действительном размахе и глубине) одновременно содержит в себе всеобщую систематическую проблему философии духа. Общая демонстрация, т.е. обозрение, духовного нигде не может быть выполнена иначе, нежели в его истории, однако она не останавливается на *одном* этом историческом измерении. Отношение бытия к становлению в качестве подлинного коррелята имеет силу и в обратном направлении. Так же как духовное бытие не может рассматриваться иначе как форма становления, точно так же всякое духовное становление, поскольку оно осмысливается и рассматривается философски, тем самым доведено до формы бытия. Если жизнь духа не должна вылиться в голую форму времени, в которой она протекает, не должна раствориться в ней, то тогда на подвижной платформе развития событий должно отразиться нечто иное, остающееся, то, что имеет образ и длительность.

Филолог, специалист по истории религии, историк культуры чувствуют это единство формы тем яснее, чем менее они погружены в отдельную область исследуемых объектов. С каждым новым кругом исторического существования, который им открывается, они в то же время видят для себя указание на связи, объяснение которых выводит их за пределы чисто исторического наблюдения. Фактически сегодня (не только в философии, но и в отдельных науках) вновь усиливается стремление уйти от позитивизма, от установки на голую *материю* фактов, от ограничения себя ею. Из современных *филологов* этим отличается, в частности, Карл *Фосслер*, который энергично отстаивает положение, будто подлинного и полного понимания исторических языковых фактов можно достигнуть только в том случае, если исследование осмелится сделать решающий шаг от позитивизма к идеализму. Чем шире сегодня становится область исследования языка и языкового сравнения, тем определеннее проступают некие сквозные мотивы развития языка, его определенные «элементарные мысли», которые удивительным образом совпадают и в тех случаях, где не может быть и речи об историческом влиянии или переносе. Пока речь идет о феноменах фонетики и всеобщих закономерностях изменения звука, причины этого явления, скорее всего, будут искать в чисто психологической области. Между тем, если в расчет примут, как тесно в ходе развития языка переплелись языковые и духовные элементы, если будут придерживаться методического постулата, который *Фосслер* выразил в четкой формуле: «сначала стилистика, потом синтаксис и фонетика», — тогда по меньшей мере не поверят, что, сославшись на психологию, можно исчерпывающе объяснить совокупность рассматриваемых здесь явлений. В действительности в стороне от явлений фонетики стоят аналогичные явления формообразования, которые, если вообще и могут быть осмыслены, то только из глубоких духовных связей языка. Вильгельм фон *Гумбольдт* в двух своих исследованиях, «О двойственном числе» и «О родстве наречий места с местоимениями», дал классический образец того способа наблюдения, который точно схватывает духовное содержание отдельной грамматической формы для того, чтобы потом проследить эту форму с ее тончайшими оттенками и нюансами в многообразии отдельных языков. И именно те разработка и распространение, которые в языкознании за последнее время претерпела основная мысль второго исследования, как кажется, доказывают, насколько это языкознание еще находится под влиянием всеобщей тенденции гумбольдтианского метода. В *сравнительных исследованиях мифа* в последние десятилетия также все более ясно проступило стремление не просто измерять *объем* мифологического мышления и представления, а фиксировать определенное единое *ядро* формирования мифа вообще. Призыв к «всеобщей мифологии», задача которой должна состоять в том, чтобы устанавливать в явлениях всеобщее и определять принципы, которые лежат в основе всех частных мифологических форм, теперь декларирован и специальным исследованием¹. Однако труды «Общества сравнительных исследований мифа», которые должны были осуществлять эту программу, смогли лишь в самой малой

степени выполнить ту задачу, которая поставлена здесь с такой остротой, поскольку вместо того, чтобы осознать и охарактеризовать миф как единую форму сознания, они пытаются определить это единство лишь с чисто предметной стороны. В качестве исходного пункта, в качестве модели всех форм мифа был взят определенный круг объектов — сфера вавилонской астрономии. Однако то обстоятельство, что на этом пути, а именно наблюдая мифологические *объекты*, нельзя правильно осмыслить конструктивное единство мифологического *мышления*, проявляется в том, что сама астральная мифология, служащая здесь смысловым центром мифа, снова распадается на множество противоречащих друг другу объяснений — на солнечную мифологию, лунную мифологию, звездную и т.п. Здесь снова косвенно проявляется то, что единство какой-то духовной области никогда нельзя определить и обеспечить, исходя из предмета, а только из функции, которая лежит в его основе. Если проследить направления, исходящие из самих же отдельных исследований, то все яснее вырисовывается указание на общую проблему — *задачу общей систематики символических форм*.

Если я собираюсь обсудить проблему в таком ключе, то прежде всего было бы необходимо более тщательно определить понятие символической формы. Понятие «символического» можно брать таким образом, что под ним будет подразумеваться совершенно определенное *направление* духовного восприятия и оформления, которое в таком качестве имеет не менее определенное *противоположное направление*. Например, из целостности всего языка можно выделить определенную область языковых явлений, которые в узком смысле можно обозначить как «метафорические» и противопоставлять «собственному» смыслу слова и языковому значению — таким образом можно в искусстве изображения, которое относится исключительно к оформлению чувственно-наглядного содержания, выделить такой способ изображения, который пользуется аллегорически символическими средствами выражения. И, наконец, можно также говорить о символическом *мышлении* как о некоей мыслительной форме, которая отличается от формы нашего научно-логического образования понятий совершенно определенными признаками (которые еще надо точно охарактеризовать). В противоположность этому обозначаемое здесь понятие «символической формы» есть нечто иное и всеобщее. Речь идет о том, чтобы взять символическое выражение, т.е. проявление некоего «духовного» через чувственные «знаки» и «образы», в его наиболее широком смысле, т.е. о следующем — лежит ли основе этой формы выражения (при всем различии ее возможных применений) некий принцип, который характеризует эту форму как некое законченное и единое фундаментальное действие. Таким образом, здесь нужно спросить не о том, что означает и делает символ в какой-то *особой* сфере, что он означает и делает в искусстве, мифе и языке, а о том, до какой степени язык как *целое*, миф как *целое* носят в себе всеобщий характер символического формообразования. Исторически, разумеется, можно проследить, как понятие символа лишь медленно созревает до такого мас-

штаба и всеобщности своего систематического значения. Изначально это понятие коренится в религиозной сфере и надолго остается прикованным к ней. Лишь Новое время постепенно все более осознанно и решительно перенесло его на другие области и в особенности применило его к искусству и эстетическому созерцанию. *Гёте* и здесь яснее всех обрисовал решающее изменение современного сознания. В великолепной характеристике 23-летнего писателя, которую набрасывает *Кестнер* после прибытия Гёте в Вецлар, говорится, что он обладал чрезвычайной силой воображения и поэтому он большей частью изъяснялся образами и сравнениями; что он имел обыкновение говорить о себе, но всегда выражался в том смысле, будто не имеет в виду самого себя; что он ни разу не смог высказаться прямо, но когда он станет старше, то надеется помыслить и высказать сами мысли в том виде, как они были. Однако и 75-летний Гёте говорит Эккерману, что все свои действия и свершения на протяжении жизни он рассматривал лишь символически, и даже изначальнейшую и глубочайшую, «сокровенную» мысль, которую он когда-то обдумал — идею метаморфозы — он (как говорится в письме к Целтеру) сейчас может понимать чисто символически. Таким образом, в этом понятии для него смыкается духовный круг его существования. В нем сосредоточивается не только совокупность его художественных поисков, но и целостность присущего ему образа жизни и мысли. Затем, опираясь на Гёте и все время подразумевая его, понятие символа ввели в оборот философской эстетики *Шеллинг* и *Гегель*, а сочинение Фридриха Теодора *Фишера* о символе окончательно утвердило за ним значение, которым оно обладает применительно к основам эстетики. Однако в данных наблюдениях речь должна идти не об этом, как всегда широком и плодотворном, *применении* понятия, а о его единой и общезначимой *структуре*. Под «символической формой» должна пониматься всякая энергия духа, через которую некое духовное смысловое содержание связывается с конкретным чувственным знаком и внутренне присваивается этому знаку. В этом смысле язык, мифо-религиозный мир и искусство выступают для нас всякий раз как особая символическая форма, поскольку во всех них выражается тот основной феномен, что наше сознание не довольствуется тем, чтобы воспринимать воздействие внешнего, а сочетает всякое воздействие со свободной деятельностью выражения и пронизывает первое последним. Мир самостоятельно созданных знаков и образов, исполненный самостоятельности и изначальной силы противостоит тому, что мы называем объективной действительностью, и главенствует над ней. Применительно к языкам Гумбольдт объяснил, как весь способ субъективного восприятия предметов с необходимостью переходит в образование и использование языка. Ведь слово никогда не является отпечатком с предмета, а есть слепок с произведенного им в душе образа. «Как отдельный звук есть между предметом и человеком, так и весь язык есть между человеком и воздействующей на него изнутри и извне природой. Он окружает себя миром звуков, для того чтобы вобрать в себя и обработать мир предметов. Посредством того же акта, которым человек

создает из самого себя язык, он вплетает себя в него, и всякий язык образует вокруг народа, которому он принадлежит, некий круг, из которого можно выйти, только если одновременно вступить в круг другого языка»². То, что сказано здесь о мире языков и звуков, в не меньшей степени относится ко всякому замкнутому в себе миру образов и знаков, а значит — к миру мифа, религии, искусства. Имеется ложная, однако все время возобновляющаяся тенденция — определять содержание и «истину», кроющиеся в этих мирах, по тому, что они включают в себя в процессе существования (будь это внутреннее или внешнее, физическое или психическое существование), вместо того чтобы определять это по силе и законченности самого проявления. Все они встают между нами и предметами, однако тем самым они не только негативно указывают на отчуждение, в которое для нас отодвигается предмет, но и создают единственно возможное, адекватное посредничество и среду, через которую нам впервые становится доступным и понятным некое духовное бытие.

То, что такое посредничество (будь то при помощи знаков или образов мифа и искусства либо при помощи интеллектуальных знаков и символов чистого познания) с необходимостью принадлежит к сущности духовного, легко увидеть, поразмыслив, над самой общей формой, в которой оно нам дано. Всякое духовное содержание для нас необходимо связано с формой сознания, а тем самым с формой *времени*. Оно есть только, поскольку оно создается во времени и как будто не может быть произведено иначе, чем сейчас же вновь исчезая, чтобы дать место образованию чего-то другого. Таким образом все сознание подпадает под гераклитовский закон становления. Во всяком случае, вещи природы могут проявлять в своем объективно-реальном существовании некое устойчивое «постоянство», некую относительную длительность, — сознанию же по своей природе отказано в чем-то подобном. Оно не обладает никаким иным бытием, кроме бытия свободной деятельности, кроме бытия процесса. И идентичные составные части в этом процессе на самом деле никогда не повторяются. Здесь имеет место только постоянное струение, некий живой поток, в котором всякое твердое образование, как только оно образовалось, вновь должно распасться, и именно это указывает на своеобразное противоречие, на имманентное противоречие самого сознания. Оно не может освободиться от временной формы как таковой, поскольку в ней состоит и на ней покоится его собственная характеристическая сущность. А с другой стороны, в этой форме некое содержание должно не только *состояться*, но и *устоять*; из чистого становления должно вырваться некое образование, некий образ, некий «эйдос». Как можно объединить и примирить друг с другом два этих противоречивых требования? Как можно утвердить мгновение, момент времени, без того чтобы в нем не исчезло его свойство временного момента; как определить отдельную, существующую здесь и теперь данность сознания, ее особую индивидуальность так, чтобы в ней обнаружилось некое всеобщее содержание, некий духовный «смысл»?

Пропасть, которая здесь разверзается перед нами, действительно кажется непреодолимой, а противоречие — неразрешимым, как толь-

ко его пытаются свести к точнейшей абстрактной формуле. И все же в деятельности духа постоянно происходит чудо — пропасть смыкается, всеобщее встречается с особенным как бы в некоем духовном центре и образует с ним настоящее конкретное единство. Этот процесс мы видим повсюду, где сознание не ограничивается тем, чтобы просто *иметь* чувственное содержание, а где оно его из себя *производит*. Сила этого производства и есть то, что оформляет чистое содержание ощущения и восприятия в символическое содержание. В нем представление перестало быть просто воспринятым извне, а стало тем, что создается изнутри, чем-то таким, в чем господствует основной принцип свободного образования. Это и есть та работа, которую мы видим проделанной в отдельных «символических формах»: в языке, в мифе, в искусстве. Каждая из этих форм не только зарождается в чувственном, но и остается постоянно заключенной в область чувственного. Она не обращается *против* чувственного материала, а живет и действует в нем самом. И поэтому противоречия, которые абстрактному метафизическому наблюдению должны казаться несовместимыми, совмещаются. Так, в языке чистое смысловое содержание понятия, то есть нечто, что должно быть всеобщим и неизменным, вверяется эфемерному элементу звука, к которому, как ни к чему другому, относится высказывание, что он всегда лишь *становится*, но никогда не *есть*. Однако сама эта эфемерность, преходящий характер оказываются средством формирования свободной податливости духа мысли. В этой своей живости и подвижности он, в противоположность языку жестов, который в конечном счете все же остается привязанным к обозначению единичного, становится выражением не только помысленного, но и внутреннего движения самого мышления. При этом мы не просто, подобно мертвым картинам на некоей доске, созерцаем воздействия, которые, как нам кажется, оказываются извне, — мы пронизываем их звуковым содержанием слова, и в них самих пробуждается некая новая многообразная жизнь. Теперь в разделенности и дифференцированности, которые выпали на их долю, они обретают новую полноту содержания. Потому что звуковой знак — это не просто выражение такого различия, которое уже существует в сознании, а средство и условие внутреннего разделения самих представлений. Артикуляция звука не только выражает твердую артикуляцию мысли, но прежде сама готовит последней путь. Еще яснее эта нерасторжимость чувственных и духовных элементов проявляется в создании мира эстетических форм. Пусть все эстетическое восприятие пространственных форм укореняется в элементарных ощущениях, пусть все чувство пропорции и симметрии непосредственно сводится к ощущению нашего собственного тела — и все же, с другой стороны, реальное понимание пространственных форм, объемное или композиционное восприятие имеется у нас только потому, что мы можем производить эти формы в нас самих и способны отдавать себе отчет в законности этого производства.

В этом внутреннем образовании отдельных степеней оформленности мы можем различить *три ступени*. Знак всегда начинается с того, что стремится максимально плотно охватить обозначаемое, как бы

втянуть его в себя и, насколько возможно, точно и полно воспроизвести. Так и язык: чем более мы углубляемся назад, тем богаче он становится в непосредственном звукоподражании и звуковых метафорах. Поэтому нет ничего удивительного в том, что философская теология долгое время верила, что здесь можно найти непосредственное объяснение происхождения языка. Теория ономастического происхождения языка получила систематический законченный вид уже в Стое и в оригинальной и замечательной разработке, которую она претерпела в XVIII в. у Джамбаттиста Вико, продержалась в Новом времени вплоть до начала современной философии языка. Сегодня, после нового критического обоснования философии языка, выполненного *Гердером* и *Гумбольдтом*, вера в то, что в этом пункте можно почти без усилий уяснить секрет его образования, считается преодоленной. Однако, с другой стороны, взгляд на его историю показывает, что звукоподражание, хотя в нем и слабо просматривается подлинный *принцип* языка, все же повсюду проявляется как действующий (наравне с другими) *фактор* его образования. Поэтому хотя бы относительное спасение чести многократно поруганного принципа звукоподражания снова и снова предпринималось в эмпирическом исследовании языка — как в этом смысле высказывались (приводим только некоторые из известнейших имен) Герман *Пауль*, Георг *Куртius* и Вильгельм *Шерер*. «Никто не имеет права, — замечает при случае Шерер, — с улыбкой жалостливого презрения свысока смотреть на гипотезу об изначальной *естественной* связи между звуком и значением; скорее здесь также справедливо замечание, что тот, кто ошибся в разрешении такого рода проблемы, в сто раз выше того, кто ни разу не задумывался над разрешением чего-то подобного»³. Эта точка зрения, кажется, еще больше подтверждается и приобретает еще более широкое применение, если мы переведем взгляд от наших развитых культурных языков к языкам первобытных народов. Так например язык эвэ, как указывает *Вестерман* в своей «Грамматике Эвэ», чрезвычайно богат средствами для передачи воспринятого впечатления через звук; богатство, которое, по его мнению, возникает из почти неодолимого желания подражать всему услышанному, увиденному и вообще каким бы то ни было образом осязаемому, подражать и обозначить одним или несколькими звуками. Здесь, а также в некоторых родственных языках имеются наречия, которые описывают только *одно* действие, *одно* состояние, *одно* свойство, и которые поэтому могут принадлежать и быть связаны только с *одним* глаголом. Вестерман для одного глагола «*идти*» приводит не менее 33-х таких наречных звукообразований, каждое из которых обозначает особый способ, определенный нюанс или свойство ходьбы⁴. Как видно, здесь языковое выражение еще не отделилось от чисто мимического и по сравнению с ним едва ли обладает большей формой всеобщности. Этот мимический характер языков первобытных народов в особенности проявляется в изобилии четко дифференцированных форм выражения, которые используются для обозначения и точного определения пространственных отношений. Различные степени отдаления, так же как и прочие чувственные отношения места и положе-

ния предмета, о котором идет речь, обозначаются различными гласными, а в зависимости от обстоятельств и различными тонами, которые характеризуют различные звуковые оттенки одной и той же гласной. Во всем этом ясно проявляется, как на этой стадии образования языка звук еще непосредственно слит с элементами чувственного восприятия, как он словно вторгается в них и пытается воссоздать их во всей конкретности и полноте.

Следующий шаг к освобождению собственной и оригинальной языковой *формы* от содержания чувственного восприятия имеет место тогда, когда на место непосредственно подражательного, ономастического или мимического выражения приходит другой способ обозначения, который можно назвать «аналогическим». Здесь уже нет какого-то отдельного объективного качества предмета, которое закрепляется и воспроизводится в звуке, — здесь отношение между звуком и значением проходит через субъективность мышления или чувства. Больше не существует никакого материально проявляемого сходства между звуком и тем, что он обозначает, однако совершенно определенные тональности и нюансы тонов еще являются для языкового чутья носителями определенных естественных различий смысла. Уже не вещь, а переданное через субъективность впечатление о ней или же форма деятельности субъекта есть то, что должно найти в звуке свое представительство и какой-то способ соответствия. Именно тонкое языковое чутье лучших и глубочайших знатоков языка подчас говорит о том, что такие соответствия еще можно заметить и в далеко продвинутых стадиях развития наших культурных языков. Так, например, Якоб *Гримм* попытался показать такое соответствие между *смыслом* формы вопроса-ответа и теми звуками, которые служат в индо-германских языках для образования вопросительных слов и слов-ответов. В языках, которые располагают музыкальным слоговым тоном, т.е. тех, которые различают одинаково звучащие слоги посредством высокого, среднего и низкого тонов или же посредством созвучных повышающихся или понижающихся тонов, это различие может либо содержать этимологическую оценку, т.е. обозначать изменение значения слова, либо говорить в пользу определенной *формальной* функции языка. Так, например, для выражения *отрицания* может быть использовано лишь изменение тона, или, например, два по сути одинаковых слога, в зависимости от различной тональности, могут закрепить значение вещи или процесса, имени или глагола. Таким же способом может происходить и дифференциация между переходными, чисто активными, глаголами и такими, которые выражают не действие, а некое состояние и страдательную форму. Таким образом, здесь имеет место не подражание чувственно воспринятому предмету, а некое уже чрезвычайно комплексное мыслительное различие, происходит заключение слова в определенную грамматическую категорию, которая подчиняется такому по сути чисто музыкальному принципу, как тон слога. Похоже, что на том же этапе устанавливается еще и такое языковое средство, как *редупликация*, при которой определенное чувствен-

ное звуковое средство также служит для выражения разнообразных мыслительных отношений и смыслов. Редупликация, прежде всего, вновь тесно смыкается с объективным событием и пытается его непосредственно воссоздать; удвоение и повторение слога служит для обозначения действия или процесса, которые фактически выполняются в несколько одинаковых фаз. Однако редупликация идет дальше, чтобы обозначить такие содержания, которые только по отдаленной аналогии увязываются с основным смыслом повтора. У существительного она используется для образования большей величины, у прилагательных — для образования сравнительных степеней, у глаголов она образует, наряду с формами частоты, прежде всего формы интенсивности, а в дальнейшем используется для выражения множественного числа, и особенно временных различий. Есть языки, в которых редупликация подчиняет себе весь грамматический строй языка. Во всем этом ясно обнаруживается, как языки уже после того, как они освободились от чисто ономастического способа выражения, все еще стремятся уподобиться содержанию значения и как бы вслепую, на ощупь следовать за ним. Однако на высших ступенях их развития эта связь уже разорвана. Теперь происходит отказ от всякой формы действительного подражания, и вместо этого в чистой самостоятельности выступает функция *значения, смысла*. И теперь чем меньше языковая форма стремится представить некий (непосредственный или опосредствованный) слепок предметного мира, тем менее она идентифицирует себя с бытием этого мира и тем более она продвинулась к присущей ей деятельности, к ее специфическому *смыслу*. Теперь вместо мимического или аналогического впервые достигается ступень символического выражения, которое, отдалившись от всякого сходства с предметным, как раз в этой отчужденности и отходе приобретает некое новое духовное содержание.

Здесь мы не можем проследить в деталях, как аналогичный процесс проявляется в построении мира эстетических форм. Конечно, здесь мы с самого начала стоим на иной почве и, так сказать, пребываем в ином духовном измерении. Ибо художественная форма в собственном смысле впервые возникает лишь там, где восприятие рассталось со всякой связанностью непосредственного впечатления, и высвободилось для чистого выражения. Поэтому даже *первая* фаза художественного формообразования строго отделена от всякого рода «подражания». И все же здесь, на более высокой ступени, снова проявляется то же типичное разделение. При этом речь идет не о чистой последовательности, не о простой исторической смене конкретных художественных способов представления, а об основных моментах самого художественного представления, которые наличествуют на каждом этапе его развития, и об их различном отношении, их динамике, определяющей стиль каждой эпохи. В одном сочинении, обобщающем все его основные эстетические воззрения, Гёте выделял три формы восприятия и представления, которые определял как «простое подражание природе», как «манеру» и «стиль». Подражание пытается в точности зафиксировать конкретную чувственную природу предмета, ко-

торый находится перед глазами у художника, однако применительно к объекту эта точность есть ограничение себя. Ограниченный предмет воспроизводится ограниченным способом и ограниченными средствами. На втором этапе эта пассивность по отношению к переданному впечатлению пропадает — возникает особая форма языка, в которой выражается не столько простая природа объекта, сколько дух говорящего. Предмет, модель противостоит изобразительной силе художника. Однако последний не пытается схватить предмет в его тотальности и как бы исчерпать его — он выделяет в нем характерные черты для того, чтобы отпечатать на них свою собственную художественную сущность. Однако, пожалуй, имеется еще более высокая форма и более высокая сила представления, чем та, которая коренится в индивидуальной и поэтому случайной природе художника. Если субъективность художника порождает манеру, то она порождает субъективность искусства, следовательно, производит то, что всякое искусство может делать своими собственными средствами представления, — *стиль*. Это, конечно, высшее выражение объективности, однако уже не простая объективность существования, а объективность художественного духа, это не природа образа, а свободная и законная природа формообразования, которая проявляется в нем. «Как простое подражание основывается на спокойном существовании и на мирном настоящем, как манера схватывает явления с легкостью и умением, так *стиль* покоится на глубочайшем знании, на сущности вещей в той мере, в какой нам позволено постичь ее в видимых и доступных формах». Мы постигаем это различие, когда возвращаемся к наблюдению языковой формы с точки зрения ее причастности некоей всеобщей связи. Путь от подражания к чистому символу искусство должно пройти так же, как его проходит язык, и только на этом пути будут достигнуты и стиль искусства, и стиль языка. Это аналогичная закономерность процесса, идентичный ритм развертывания в спонтанность духовного выражения, который обнаруживает свое действие как здесь, так и там.

Однако в гётевской дефиниции стиля заложено указание на другую проблемную область, поскольку здесь понятие стиля связано с понятием *познания*. Так нам напоминают, что и познание, и развитие логических и интеллектуальных функций подчиняются тем условиям, которые действительны для любого способа продвижения от естественного существования к духовному выражению. Познание начинается как чувственное ощущение и восприятие с тем, чтобы направить его на вещь, на «действительное», целиком вместить ее в себя и как бы перетянуть в область сознания. Первая и во многих отношениях классическая формулировка, которую сенсуалистская теория познания обрела в античной философии, еще описывала этот процесс совершенно чувственным и материальным способом: образы, через которые осуществляются связь между объектом и субъектом, суть материальные частицы, которые отделяются от вещей, чтобы проникать в Я, в душу. Аристотелевская и стоицистская теория познания постоянно пыталась уточнить форму, которая здесь придана отношению между познани-

ем и предметом. У Аристотеля во время ощущения в душу переходит не материя предмета, а его чистая форма — подобно тому как воск вбирает в себя форму перстня с печатью, а не золото или железо. А в Стое хрисипповский термин *τύλωσις* заменялся всеобщим термином *ἐτεροίωσις*, т.е. при восприятии в душе производится не слепок с предмета, а лишь вызывается некое изменение в ней, на основе которого и судят о его существовании и качественных свойствах. Однако, как ни стремились и здесь, и в средневековой философии приблизиться к интеллектуализации и сублимированию теории слепка, и в особенности как ни пеклась схоластика о различении видов интеллектуальных (*species intelligibilis*) и видов чувственных (*species sensibilis*), все-таки даже в абстрактном понятии «вида» (*species*) живо старое, чувственное основное значение «отражения». Нужна была новая форма мысли современного идеализма, чтобы окончательно преодолеть аристотелевско-схоластическое понятие «вида» и связанную с ним теорию познания. Однако, с другой стороны, предпосылка, что для того, чтобы предмет был познан, он должен каким-то образом войти в сознание, должен в нем полностью или частично отпечататься, — эта предпосылка настолько упорно и прочно сохранялась, что теперь, когда она поколеблена, все более угрожающе проблематичной становится и познаваемость предмета. Идеализм Декарта и Лейбница, который не стремился ни к какой иной цели, кроме привнесения критерия объективной законности знаний в их чистую форму, форму сознания (*cogitatio*) и самого разума (*intellectus ipse*), заключал в себе неприкрыто скептический вывод по отношению ко всем тем, которые не могли расстаться с догматическими предпосылками теории слепка. Даже в кантовском учении центр тяжести, кажется, скорее состоит в том, что оно включает в себе в качестве негативного вывода, нежели в его новом позитивном мировоззрении. Ядром его мысли оказывается не столько доказательство того, что подлинная объективность основывается на свободной спонтанности духа и обеспечивается ею, сколько учение о непознаваемости «вещи в себе». И все же тонкий зазор, который раз и навсегда отделяет познание от «вещей в себе», есть лишь иное выражение того факта, что познание теперь нашло свою твердую основу в себе самом. «Вещь в себе», как выразился Гегель, лишь «мертвая голова (*caput mortuum*) абстракции», только негативное обозначение некоей цели, на которую познание не может и в дальнейшем не должно ориентироваться. Однако это отрицание в то же время включает в себе новую и своеобразную позицию, своего рода концентрацию познания в его собственной форме и в законе этой формы.

Подобное типичное изменение встречается, если мы рассматриваем познание не только в его самом общем определении, но и в его частных проявлениях, если мы смотрим не только на его философское понятие, но и на проявление этого понятия, конкретное формирование отдельных наук. Всякая отдельная наука в процессе своего развития выковывает все более тонкие и своеобразные понятийные средства и все больше и больше учится понимать их как то, чем они являются, — как

интеллектуальные символы. История математики непрерывно предоставляет доказательства такого положения дел. Пусть и геометрия начинала с эмпирических измерений, пусть и число в человеческом мышлении прежде всего выступает как число предметов, однако прогресс в математике и ее развитие в точную науку состоит именно в том, что она все более и более освобождалась от этого начала и от связанной с ним скованности и узости. Если понятие целого числа расширилось до понятия дроби (пусть это расширение еще имело свой коррелят в действительных процессах вещественного мира, в разделении конкретных предметов), если иррациональное число, которому в античной математике еще отказывали в названии «числа», признается как одна из его форм, если рядом с положительным числом стоит отрицательное, — то все это еще может непосредственно свидетельствовать о восприятии пространственных величин и соотношений. Однако чистое понятие числа постепенно все более и более освобождается как от вещественного, так и от пространственного восприятия. В современной математике, начиная с *Дедекинда*, все более ясна тенденция определять систему чисел как систему «свободных творений духа», которая не подчиняется никакому иному закону, кроме того, который заключен в ее изначальном создании. Вообще обнаруживается, что всякий действительно существенный методический прогресс, которого математика добивалась в своей истории, постоянно теснейшим образом сопряжен с неким развитием и усовершенствованием своей системы знаков, прямо-таки привязан к нему. Открытие алгебры, которая была основана *Вьетом* как «*Logistice speciosa*», как фигуральный анализ; алгоритм дифференциального исчисления, который создал *Лейбниц* и который был для него лишь неким частным случаем его научно-философского плана, являются тому яснейшим доказательством. Что же касается математической физики, то, применительно к рассматриваемой здесь проблеме, ее развитие наиболее характерно. До тех пор пока в качестве системы физики действовала классическая механика Галилея — Ньютона, до этих самых пор ее основные понятия, — пространство и время, сила и масса, — еще могли истолковываться как понятия, которые (в том виде, как их применяет физика) непосредственно и однозначно навязаны нам «природой вещей», свойством физически действительного. Однако, как только в силу некой вариации и преобразования как раз этих основных понятий, попытались осуществить новое построение механики, это воззрение лишилось почвы. Поэтому не случайно, что *Генрих Герц*, который раньше всех предпринял этот решающий шаг в своих «*Принципах механики*», который вычеркнул понятие силы из основания механики и построил ее на трех независимых фундаментальных представлениях времени, пространства и массы, именно в этой попытке к тому же добился новой принципиальной ясности по части понятия символа вообще и, в особенности, направления и смысла физической символики. «Ближайшая и в определенном смысле важнейшая задача нашего осознанного познания природы, — подчеркивает он, — состоит в том, чтобы оно делало возможным предвидение будущих опытов для

того, чтобы на основе этого предвидения организовывать настоящие действия. Однако способ, которым мы выводим будущее из прошлого и тем самым достигаем желанного предвидения, состоит в следующем: мы создаем себе внутренний мнимый образ или символ внешних предметов, причем создаем его таким образом, что необходимые в мышлении последовательности образов всегда вновь являются образами природно-необходимых последовательностей отображенных предметов». Тем самым и здесь на место внешнего слепка с предметов заступает их «внутренний мнимый образ», их математическо-физический символ, и требование, которое мы предъявляем к символам физики, состоит не в том, чтобы они отражали отдельное чувственно выявляемое существование, а в том, чтобы они сочетались друг с другом так, чтобы в силу этой связи, в силу необходимой в мышлении последовательности мы могли организовать в систему совокупность нашего опыта и овладевать ею. Если рассмотреть картину мира современной физики, становится видно, каким продуктивным стало для нее это всеобщее понимание физического познания. Недоумение и растерянность, с которыми философия сегодня еще противостоит результатам теории относительности, вероятно, большей частью происходят от того, что она не поняла точно и ясно своеобразный характер физической символики, который проявляется в этой теории. До тех пор пока философия не знает никакой другой возможности, кроме рассмотрения символов, которые используются здесь (например, символы римановского пространства) либо как выражение непосредственно данных *реальностей*, либо как голые *функции*, — до тех пор она еще не определила их методический смысл и значение. Теория относительности (если применить для ее характеристики ранее упомянутое гётевское троичное деление) достаточно сильно удалена от того, чтобы обозначить «простое подражание природе», однако в столь же малой степени в ней выражается случайная манера наблюдения природы — она, как и некоторые другие теории, кажется олицетворением настоящего «стиля» современного физического познания.

2

Силу внутреннего становления форм, которая проявляется в создании мира искусства и мира познания, в образований мифологического и языкового мира, мы до настоящего момента в основном рассматривали как *единство*; мы старались выделить в них некую сквозную форму построения, как бы всеобщую типичу. Однако подлинное отношение отдельных форм проступит лишь тогда, когда внутри этой типичи мы попытаемся определить особенные и специфические черты каждого отдельного основного направления и разграничить их. Хотя функция формирования образа всегда может быть продумана как некое конечное, распространяющееся на всех единство, однако различимость форм немедленно обнаруживается вновь, если поразмыслить над различным отношением, которое дух в любой из них придает созданному им миру образов.

Если мы находимся на стадии мифа, то нам навстречу выступает изобразительная сила духа во всем своем богатстве, в необозримом разнообразии и полноте способов ее проявления, однако в то же время для сознания мир образов означает здесь только иную форму объективно-вещественной реальности, поскольку сознание находится с ним в точно такой же связи, как и с миром непосредственных чувственных впечатлений. Образ не осознан и не понят как таковой, т.е. как свободное духовное творение, — ему предоставляется самостоятельная сила воздействия, от него исходит некое демоническое приращение, которое овладевает сознанием и очаровывает его. Мифологическое сознание насковзь определяется этим неразличением образа и вещи, и по способу *бытия* одно не может отделиться от другого, поскольку им обоим присущ единый способ *воздействия*, — потому что во всеобщем мифологическом переплетении вещей образу дана такая же сила, как и какому-нибудь физическому существованию. Здесь образ человека и его имя ни в коем случае не *репрезентируют* человека — с точки зрения магической связи воздействия (и, тем самым, в соответствии с магическим понятием «реальности») они суть сам человек. Как владеющий малейшей частью человеческого тела (его волосами, ногтями и т.п.) в силу этого обладает и повелевает всем человеком, точно такое же господство гарантирует обладание образом или именем. Вера в объективную весомость и в объективную силу знака, вера в магию слова и образа, в магию имени и надписи образует фундаментальный элемент мифологического взгляда на мир. Однако внутри самого этого последнего осуществляется постепенное отделение и освождение по мере того, как мир мифа начинает уступать место подлинно религиозному миру. Все развитие религиозного самосознания берет начало здесь. Но хотя мифологическая фантазия и остается субстанциональным фундаментом и как бы питательной средой для всего религиозного, подлинная характерная форма религиозного достигается лишь тогда, когда последнее с осознанной энергией отрывается от этой почвы и с совершенно новой силой духовной критики выступает против содержания мифологических образов. С этой позиции, исходя из борьбы против иллюстрирования, в израильском профетизме и было выработано содержание и форма идеи Бога. Запрет на иллюстрирование образует рубеж между мифическим и профетическим сознанием. Новое монотеистическое сознание отличается то, что для него животворящая духовная сила образа словно угасла, что все значение и значимость переносится в другую, чисто духовную сферу, и поэтому от бытия образа не остается ничего, кроме чисто материального субстрата. Перед лицом героической силы абстракции, присущей профетическому мышлению и определяющей профетическое религиозное чувство, образы мифа становятся «сплошным ничто». Однако они не надолго остаются заключенными в эту сферу «ничто», куда профетическое сознание пытается их оттеснить, — они всегда снова вырываются из нее и действуют как имеющие собственную власть. Вместе с тем, в процессе развития и развертывания религиозного со-

знания религиозные символы снова и снова продумывались как носители религиозных сил и воздействий. Для общего развития христианской догматики, вплоть до протестантизма, до Лютера и Цвингли, решающее значение имело то, что уже при зарождении понятие символа смешивалось с сакральным и мистическим. «Символическое, — так, например, *Гарнак*, характеризует веру доисторических времен, — нужно для того времени представлять себе не как противоположность объективному, реальному, — а как таинственное, боговдохновенное (μυστήριον), которому противостоит естественная, профаническая ясность»⁵. Разумеется, здесь снова и снова проступает различение самого образа и не имеющей образа духовной истины, которую он хочет представить. Но в самой природе религиозного заложено, что эта борьба мотивов не может завершиться в нем, потому что именно этот конфликт, эта постоянная попытка отрешиться от чисто образного и постоянная необходимость возвращаться к нему и создают основной момент самого религиозного процесса, как он протекает в истории.

Однако перед нами появляется новая свобода восприятия, когда от мифо-религиозного мы переходим к *эстетическому* созерцанию, которое возникает и состоит в том, что здесь дух вступает в новое отношение ко всей сфере образа. Правда, искусство именно в своих наивысших достижениях теснейшим образом срослось с мифологическим мироосмыслением. «Такие произведения, как индийские и египетские монументы, — пишет *Шеллинг* во «Введении в философию мифологии», — возникают не как сталактиты в пещерах благодаря простой продолжительности времени; та же сила, которая внутри создала порой колоссальные представления мифологии, извлекла наружу смелые, превосходящие все масштабы последующих времен произведения искусства. Сила, которая в мифологических представлениях возвысила человеческое сознание над границами действительности, была и первой наставницей в области великого, многозначительного в искусстве». То, что говорится здесь исходя из общего спекулятивного убеждения, вполне подтверждается эмпирическим исследованием истории искусства и истории мифа. И все же при всем взаимопроникновении содержания искусства и мифа их обоюдная *форма* остается разной. В мифологическом и религиозном сознании существует, с одной стороны, полная индифферентность между образом и его смысловым содержанием, а с другой — постоянное напряжение между ними. Идеальное содержание то расплавляется в содержании образа и как бы тонет в нем, то пытается освободиться от чувственно-образного выражения для того, чтобы, однако, постоянно подчиняться новому. Лишь в художественном восприятии и оформлении мира на место этого соперничества и конфликта мотивов стало чистое равновесие. В этом равновесии и заключается жизнь эстетического сознания, как в том противостоянии заключалась жизнь мифо-религиозного сознания. Художественное восприятие не вглядывается сквозь образ во что-то иное, что выражается и изображается в нем, а погружается в чистую форму самого образа и сохраняет его. Здесь образ окончательно ото-

рвался от мира действия и страдания, в который заключало человека мифо-магическое мироосмысление. И в силу того, что образ извлекается из связи причины и следствия, что он воспринимается только как то, что он выражает в себе в идеальном содержании, а не в зависимости от того, что он делает, — в силу всего этого он уходит из той области экзистенции, которая определяется как раз этим соединением воздействий. Мир, который представляется в нем, — это мир «видимости», однако такой видимости, которая несет в себе свою собственную необходимость, а значит и свою собственную истину.

Искусство еще и в другом смысле оказывается исполнением того, что в других областях духа, в других направлениях символического формообразования содержится как требование. В качестве всеобщего закона языкового выражения мы попытались показать, что это выражение начинается с большой близости к воспринимаемому предмету и чувственному впечатлению для того, чтобы затем постепенно удаляться от них обоих. Слово все более и более перестает быть лишь звуковой картинкой, его чистое содержание — т.е. его значение — становится независимым от его чувственно доступного состава. В наивысших пунктах развития языка это разделение осуществлено окончательно: чистая связь языка и значения выступает самостоятельно, уже не нуждаясь в поддержке в виде какого-то «естественного» сходства между ними. Однако теперь, когда язык используется не только как чистое выражение понятий, т.е. в смысле объективного определения и сообщения, но как бы возвращается во внутреннюю жизнь субъекта (из которой он вышел) для того, чтобы стать чистым зеркалом этой внутренней жизни, сразу наступает совершенно новое отношение. Потому что в *поэтической речи* уже ничто не является лишь абстрактным выражением понятия, здесь каждое слово имеет свою особую звуковую и эмоциональную ценность. Оно не просто растворяется в общей работе репрезентации определенного смыслового содержания, но наряду с этим, будучи звуком и тоном, обладает некоей самостоятельной жизнью, собственным бытием, собственным смыслом. Посреди наивысшей определенности объективного представления звук теперь оберегает эту свою внутреннюю значимость. Даже предметное изображение теперь снимает с себя все чистое посредничество, все репрезентативное и сигнификативное для того, чтобы вернуть себе форму чистого непосредственного настоящего. Секрет по-настоящему совершенного поэтического выражения и состоит в том, что чувственное и духовное в нем больше не противостоят друг другу. Все окостенение голого знака исчезает, каждое слово вновь наполняется особым индивидуальным содержанием и вместе с тем становится выражением подвижности, чистой динамики чувства. Наивысшие лирические творения (в немецкой поэзии, например, совершеннейшие стихи Гёльдерлина) чаще всего обнаруживают это двойное сочетание — полную духовность, которая в то же время создала себе совершенное тело, т.е. соразмерный чувственный тон и ритм. Перед такими творениями нас охватывает чувство, которое *Гаман* облек в следующие слова: поэзия — это «родной

язык рода человеческого». И все же здесь нет никакого возврата к примитивному первоначальному состоянию, к историческому первоначальному образованию языка — наоборот, сама форма языка, пропитавшись формой поэзии, приобрела некое новое содержание. Этап простого подражания звуку или его ощущению здесь также остался позади нас, и хотя ономастизм иногда может в узко ограниченной области служить определенным поэтическим средством воздействия, однако в сущность лирического выражения он входит в такой же малой степени, как и в сущность языкового воплощения. Потому что звук и здесь никогда не изображает единичное, особенное и случайное чувственного впечатления, а пульсирует в себе самом, и их совокупность не направлена на что-то иное и внешнее, так как оттенявшие друг друга звучания заключают в себе единство эстетического настроения. Таким образом, кажущийся возврат к непосредственному и здесь, скорее, результат двойной передачи, в которой участвуют языковая и поэтическая формы, — каждая в соответствии со своим особым характером.

Вообще философское рассмотрение «символических форм» никогда не может остановиться на том, чтобы описывать каждую из них в их определенной духовной структуре и в их специфических средствах выражения — одной из важнейших задач этого рассмотрения является определение взаимного отношения этих форм, отношения, которое настолько же складывается из их соответствия, насколько и из противоречия, настолько же из их притяжения, насколько и из отталкивания. Из области проблем, которые вырисовываются для такого рассмотрения, я выделю лишь одну. Когда *мифологическое* миропонимание противопоставляют научному, то обнаруживается, что они отличаются друг от друга не тем, что по одну сторону господствует высшая объективная определенность мышления, а по другую — фантазия и индивидуальный произвол. Миф тоже имеет некую законченную форму, он также во всей противоречивой полноте своих образований имеет определенный закон самого образования. И эта форма возникает не исключительно из побуждений фантазии или чистого аффекта, а наряду с этим включает в себя совершенно определенные интеллектуальные моменты. Мифологическое мышление имеет свои «категории», так же как их имеет и логико-научное мышление. Прежде всего это — фундаментальная и преобладающая категория *каузальности*, которая оказывается действительной и в нем. То, что у мифа нет нехватки в наиболее общем *понятии* каузальности, в чисто мысленном соотношении «причины» и «следствия», ясно проявляется в его постоянной тенденции к выведению и «объяснению» мира. Космогония и теогония прежде всего определяют целостность мифологического мира. И уже на низших ступенях обилие мифов, которые для каждой *отдельной* вещи — для солнца или луны, для человека или вида животных или растений, — указывают на мифическое «возникновение», свидетельствуют, как глубоко укоренена эта основная черта в мифологическом мышлении. Таким образом, не форма каузальности как таковая, а ее особое направление и оформление принципиально отличают мифологичес-

кое понятие бытия и становления от научного понятия. Ибо миф в своем каузальном мышлении (и преимущественно в нем) еще остается связанным с формой «*комплексного мышления*», которое вообще характерно и определяюще для него. Для него достаточно любой схожести вещей или их случайного сосуществования, их совмещения в пространстве и их соприкосновения во времени, чтобы объединить их в некое магическое единство воздействия. Любое «колдовство по аналогии» больше заменяет суть дела, нежели проясняет, потому что для мифологического восприятия как раз характерно то, что там, где мы видим лишь «аналогию», лишь *отношение* сходства, которое имеет место между двумя различными и самостоятельными элементами, оно воистину зрит перед собой только одну вещь. Оно не выделяет разные особенности в соответствии с родовым сходством, — всякое сходство для него есть непосредственное выражение идентичности сущности. И то же самое имеет силу как для отношения сходства, так и для отношения пространственного нахождения друг возле друга и временной общности. То, что один раз встречается в пространстве и времени, срастается до степени мифо-магического единства. К.Т. Прейс так характеризует это отношение мистического мышления: «Как только отдельный объект вызывает магический интерес, он уже не может рассматриваться отдельно, сам по себе — он постоянно несет в себе принадлежность к другим объектам, с которыми он идентифицируется, так что внешнее явление образует только способ сокрытия, некую маску»⁶.

Однако как раз здесь научное понятие каузальности расходится со своими мифологическим понятием. Потому что это научное понятие (вопреки Юму и всем тем, кто повторил его психологическую теорию) образуется не путем и способом ассоциации, не за счет господства субъективной фантазии, которая преобразует «после этого» (*post hoc*) и «рядом с этим» (*juxta hoc*) в некое «вследствие этого» (*propter hoc*). При более внимательном рассмотрении оно скорее оказывается укорененным как раз в противоположном духовном образе действия. Это — понятийная сила анализа, которая впервые и делает возможным причинное суждение и которое дает ему свою прочную опору. Если миф допускает, чтобы некая вещь как комплексная совокупность вытекала из другой вещи, то научному каузальному суждению причинно-следственное отношение в форме такого непосредственного вещественного отношения вообще уже не знакомо. Не вещи, как комплексные чувственно данные совокупности, а изменения суть то, что вступает в отношения причины и следствия. Всякое каузальное течение событий является целостностью некоего процесса, который при более внимательном рассмотрении раскладывается на свои фазы и частичные условия. Это разделение впервые и создает элементы, между которыми вообще устанавливается некая изначальная связь. Некий феномен α служит причиной другого феномена β не потому, что в процессе наблюдения оба достаточно часто встречались вместе и на основе некоей психологической необходимости ожидаемо их дальнейшее совпадение, а потому, что из целого α можно выделить некий момент x , а

из целого β — момент u , которые устроены так, что переход от одного к другому можно определить в соответствии с неким всеобщим правилом. Причем в соответствии с основным представлением *математической* физики это правило это будет зафиксировано как однозначное и окажется действительно всеобщим только тогда, когда удастся осмыслить x и u как величины, изменения которых могут быть сопоставлены с определенной единицей измерения (масштабом) и которые в этом своем значении взаимообусловлены. Однако эти величины и форма их узаконенного сочетания, благодаря которому их связь является «понятной», необходимой, не даны заранее в непосредственно воспринятом содержании феноменов, а должны как бы мысленно впервые быть подставлены и встроены в него. Чувственные данные пропитаны и пронизаны формой наших каузальных заключений и в силу этого анализа и синтеза самого рассудка приобретают новый вид. То, что прежде плотно прилегало друг к другу, что казалось теснейшим образом связанным друг с другом посредством качественного сходства или пространственно-временного соседства, теперь может далеко разойтись — равно как, с другой стороны, самые отдаленные (с точки зрения непосредственного наблюдения) явления при мысленном расчленении оказываются подчиненными *одному* закону и поэтому по сути родственными. В то время как мифологическое мышление полагает, что элементы причинно-следственного отношения можно везде воспринимать непосредственным образом, здесь имеет место сложная, расчленяющая и разделяющая, подлинно «критическая» работа духа, которая впервые приводит к ним. Благодаря этой критической работе на место простой совокупности равнозначных отдельных содержаний заступает все более четкое подчинение и субординация; чистое существование и его индивидуальные свойства все более определенно обращаются во всеобщую связь «причин» и «следствий». Наука постоянно разделяет элементы простого «существования» вещей для того, чтобы на смену этому разделению пришла тем более прочная связь в соответствии со всеобщими законами. Она таким образом устанавливает элементы «бытия», ставит их друг к другу в такое отношение, что та наивысшая интеллектуальная цель, на которую она ориентирована, достигается в совершенстве. Связь мира восприятий разрывается для того, чтобы по-новому, т.е. в новой мыслительной форме, возникнуть в ином измерении. Так — если приводить отдельный конкретный пример — эмпирически столь далекие друг от друга феномены, как феномен падающего камня, феномен движения луны, прилива и отлива, со времен Ньютона для нас подпадают под одно и то же физическое понятие. С другой стороны, вытеснение специфически чувственных элементов из дефиниции физических понятий заходит так далеко, что разделы физики, которые изначально характеризовались подчинением определенному эмпирическому ощущению как чему-то совершенно единому, теперь распались на совершенно разные области. «В то время как раньше, — отмечает Планк, — теплота образовывала достаточно четко ограниченную и единую (характеризу-

емую эмпирическим ощущением тепла) область физики, сегодня от нее откололся и изучается в оптике целый раздел, а именно — тепловое излучение. Смысла эмпирического ощущения тепла уже больше не хватает, чтобы удержать гетерогенные части, — наоборот, теперь одна часть присоединяется к оптике или электродинамике, другая — к механике, в частности к кинетической теории материи»⁷.

В то же время здесь имеет место такой язык, который, будучи причастным к обоим направлениям, сочетая в себе моменты мифа с моментами логоса, выступает между двумя крайностями и осуществляет между ними духовное посредничество. Своеобразие «комплексного» мышления для нас яснее всего проявляется в том типе языка, который имеют обыкновение обозначать как тип поглощающих или полисинтетических языков. Сущностная характеристика этих языков, как известно, состоит в том, что в них нет четкой границы между словом и предложением, что единство предложения не делится на относительно самостоятельные единства слов, а, наоборот, имеет место тенденция для некоего события или для конкретной ситуации стягивать языковое выражение в одно-единственное слово чрезвычайно комплексной конструкции. Гумбольдт был одним из первых, кто разъяснил этот процесс на примере мексиканского языка и попытался обрисовать его в соответствии с его основным направлением. В основании этой формы языка, как он отмечает, явно лежит некий своеобразный способ представления: предложение не должно быть ни сконструировано, ни постепенно построено из частей, а должно быть представлено сразу как монолитная форма. Однако эта кажущаяся единой и полностью заключенной в саму себя форма нуждается в подлинном синтетическом единстве, поскольку она является еще недифференцированной формой. Синтез, согласно своему чистому мысленному содержанию, не есть противоположность анализу, а, наоборот, предполагает его и заключает в себе как необходимый момент. Сила объединения основывается на силе разъединения, — чем строже производится последнее, тем определеннее и энергичнее проступает первое. Здесь, в «полисинтетическом» устройстве языка, напротив, единство слова не есть сведение четко разграниченных элементов смысла в некое языковое смысловое целое, а представляет собой в основном лишь некий конгломерат, в котором отдельные определения без различия располагаются рядом друг с другом и перетекают одно в другое. Наряду со словесным обозначением, наряду с выражением для качественного свойства некоего процесса или деятельности, в составе слова выражается масса случайных сопутствующих определений деятельности или процесса. Эти модификации сливаются с наименованием главного понятия и как бы полностью срастаются с ним. Их смысл как некая густая пелена стелется вокруг смысла самого словесного выражения. Так, например, в языковое определение деятельности входит любое особенное обстоятельство места, времени, индивидуального способа, образа и направления действия. Глагол изменяет свою форму путем присоединения частиц, через обилие суффиксов или инфик-

сов в зависимости от того, сидит, стоит или лежит субъект действия, а также в зависимости от того, принадлежит ли он к одушевленным или неодушевленным предметам, в зависимости от того, выполняется ли действие с тем или иным орудием. «Возможно, — замечает *Пауэлл*, обстоятельно и наглядно описавший этот процесс на примере индейских языков, — в одном случае из миллиона имело место намерение выразить все это вместе, и в этом случае язык имеет целое выражение в *одном* компактном слове, однако в бесчисленном количестве случаев язык принуждаем к такому выражению и там, где соответствующая цель речи вовсе не требовала бы упоминания всех этих сопутствующих обстоятельств»⁸. Этому замечанию, пожалуй, можно противопоставить, что оно произвольно кладет *наши* мыслительные привычки и *наши* требования к мышлению в основу характеристики иначе ориентированного языка и мышления. Что должно быть главным, а что побочным обстоятельством некоего действия и процесса, установлено как раз не само по себе, при помощи ясного объективного признака, а есть вид духовного восприятия, которое судит об этом, но это восприятие и есть то, что придает свое определенное направление языковому мышлению и выражению. Однако в общем развитии языка должно вновь оправдать себя как всеобщее правило то, что форма чувственно-компактного выражения все больше и больше уступает место форме понятийно-аналитического выражения, что на место чрезвычайной конкретности в том виде, как она господствует в примитивных языках, заступает логическая четкость в выражении чистых *отношений*. В то время как конкретный способ обозначения является свидетельством и симптомом того, что здесь сознание располагает полнотой своего содержания, как бы сжатой во что-то одно, и в собственном смысле слова «сращено» (*konkresziert*), наряду с этим, с другой стороны, возрастающая расчлененность предложения не только знаменует собой прогресс мысленного расчленения, но одновременно является духовным средством этого процесса. Известно, как долго в процессе развития языка складывалась форма собственно родового выражения, как оно долгое время сдерживалось потребностями и возможностями индивидуального выражения. Ранние фазы языкового развития в противовес поздним характеризуются тем, что в них не только нет никакого недостатка, а, наоборот, существует избыток дифференцирующих выражений, и, тем не менее, различия не осознаны в *таком* их качестве и не обозначены как *таковые*, поскольку не хватает общего понятия, а тем самым общего принципа, из которого они могли бы быть определены как обособления некоего распространяющегося на всех единства. И по мере того, как логическая сила анализа увеличивается и все более и более пронизывает образование языка, этот принцип появляется и упрочивается. Теперь и форма предложения обретает все более строгое, логичное сочетание слов. На место простого «стояния рядом» членов предложения, на место паратаксиса, характерного для любого примитивного языкового образования, все более определенно встает упорядочение и подчинение, которые впервые создают для речи, так

сказать, духовный передний и задний планы, логическую перспективу. Так путь языка ведет от чувственной комплексности ко все более осознанному и строгому отвлеченному единству, от элементарной полноты к кажущейся бедности, которая на самом деле и делает возможной строгость аналитического определения и управления.

Однако в таком случае как будто напрашивается возражение, которое теперь может быть выдвинуто не только против языка, но и против всей совокупности символических форм. Истошают ли эти формы глубочайшее непосредственное содержание сознания, или они, напротив, отнюдь не означают постоянного его обеднения? Мы упомянули слова *В. Гумбольдта*, что язык встает *между* человеком и окружающей его действительностью. Однако не следует ли из этих слов, что благодаря языку, как и другим формам, между нашим сознанием и действительностью возникает некая противоположность и некая разделяющая преграда? И не следует ли тогда поднять вопрос, возможно ли сломать эту преграду и тем самым впервые достигнуть истинного, действительного и неприкрытого бытия? На самом деле сегодня снова сильнее, чем прежде, распространено стремление вернуться от всего чисто репрезентативного и символического к метафизической достоверности чистой интуиции. Первый и необходимый шаг в этом направлении как будто состоит в том, что мы отказываемся от всех конвенциональных символов, в том, что на место слов ставим непосредственное представление, а на место словесно-дискурсивного мышления — чистое, лишенное слов, созерцание. Уже *Беркли* предвосхитил здесь требование современной позитивистской «критики языка». «Напрасно, — как он сказал однажды, — мы простираем свой взгляд в небесное пространство и напрасно пытаемся проникнуть в земное нутро, напрасно допрашиваем труды ученых мужей и идем по неясным следам древних; нам достаточно лишь устранить завесу слов для того, чтобы за ней постичь древо познания, чей плод прекрасен и находится от нас в досягаемой близости»⁹. И то, что здесь сказано о языке, как будто логично должно иметь силу для всякой формы символического выражения. Любая духовная форма в то же время словно обозначает некую пелену, в которую облекает себя дух. Если бы удалось устранить все эти покровы, то тогда впервые (как кажется) мы проникли бы к подлинной действительности, к действительности субъекта как объекта.

И все же даже рассмотрение языка и положения, которое он занимает в создании духовного мира, должно сделать сомнительными заключения такого рода. Если бы действительно удалось устранить всю опосредствованность языкового выражения и все условия, которые им на нас налагаются, то тогда нас встретило бы не богатство чистой интуиции, сама несказанная полнота жизни — мы лишь вновь были бы охвачены узостью и ограниченностью чувственного сознания. И необходимость этого заключения делается еще более ясной, если мы адресуем вопрос всей совокупности символических форм: языку и мифу, искусству и религии. Полагают, что можно отказаться от любой из этих форм в отдельности, и при определенных обстоятельствах дей-

ствительно можно отказаться, если только уверен в том, что в то время, как отказываешься от одной, за тобой остается другая, более содержательная. Так мистика пытается освободиться от всех образных форм (в том виде, как они составляют ядро эстетического представления) и от всех условностей словесного выражения, и в этом отрицании, в этом чистом «нет, нет», которое повторяется во всякой исторической форме мистики как основной мотив, кажется, впервые раскрывается новая своеобразная позиция религиозного сознания. Однако именно в качестве позитивного образования последняя также содержит в себе определенный и специфический способ оформления. Ход наших наблюдений пытался показать, как за всяким определенным кругом символом и знаков (идет ли речь о языковых или мифологических, художественных или интеллектуальных) всегда стоят определенные *энергии* формообразования. Отказаться от знака (не просто в той или иной форме, а во всех формах) означало бы уничтожить эти энергии. Однако подлинная субстанциальность духа состоит не в том, что он избавляет от всякого чувственно-символического содержания как от некой голой акциденции, что он отбрасывает его как пустую скорлупу, а в том, чтобы удержаться в этой сопротивляющейся среде. Поэтому для философии, для мыслящего наблюдения бытия сама жизнь, до и вне всякой оформленности, никогда не может образовывать цель и желанный предмет наблюдения — для нее жизнь и форма образуют нерасторжимое единство. Ибо только благодаря форме и ее посредничеству простая непосредственность жизни приобретает вид духа, сила же духа, как говорил *Гегель*, «велика в той же степени, как велико его овнешнение, его глубина глубока настолько, насколько он решается распространиться в своем осмыслении и потерять себя».

Примечания

¹ *Ehrenrich P.* Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen. Leipzig, 1910.

² *Humboldt W.* Einleitung zum Kawi-Werke // Werke (Akademieausgabe) VII, 1. S. 60.

³ *Scherer.* Zur Geschichte der deutschen Sprache. Berlin, 1868. S. 38.

⁴ *Westermann D.* Grammatik der Ewe-Sprache. Berlin, 1907. S. 83f.

⁵ *Harnack.* Lehrbuch der Dogmengeschichte. I, 198.

⁶ *Preuss K. Th.* Die geistige Kultur der Naturvölker. Leipzig; Berlin, 1914. S. 13.

⁷ *Planck M.* Die Einheit des physicalischen Weltbildes. Leipzig, 1909. S. 8.

⁸ *Powell.* Introduction to the Study of Indian Languages. Washington, 1880, S. 74.

⁹ *Berkeley.* A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge. Dublin, 1710. Introd. P. 24.

* * *

Перевод выполнен *М.В. Поздняковым* по изданию: *E. Cassirer.* Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften // *E. Cassirer.* Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs. Darmstadt, 1956. На русском языке публикуется впервые.

К вопросу о логике символического понятия

Для того чтобы должным образом ответить на обстоятельные соображения, сделанные Конрадом Марк-Вогану по поводу моей работы «Философия символических форм»¹, недостаточно ограничиться опровержением высказанных им отдельных сомнений или использованных им аргументов. Следует попытаться исходить из систематического центра его доказательств, рассмотреть принцип, который лежит в их основе и который он использует в качестве критерия во всех своих критических соображениях. Однако чтобы определить и показать этот принцип как таковой, мне придется далеко отступить, избрать путь, который на первый взгляд может показаться странным обходным путем. Я должен буду в известном смысле начать *ab ovo**: вместо того, чтобы заняться отдельными конкретными феноменами, уяснению и истолкованию которых посвящена «Философия символических форм», внимание придется уделить логико-принципиальным, предшествующим этому вопросам, — вопросу о структуре самого понятия и «возможности» этой структуры. Пока не установлено, что *вообще* должно совершить понятие и что только оно может совершить, вряд ли можно спорить о том, правильно и плодотворно ли применено определенное *отдельное* понятие, такое, как понятие символа, в исследовании феноменов языкового, эстетического и теоретического сознания. Поэтому прежде чем я перейду к особому применению учения о понятии в построении «Философии символических форм», мне следует еще раз попытаться объяснить и утвердить мое отношение к этой универсальной логической проблеме.

І. Основные формы и типы понимания логики: аналитическая и синтетическая логика, логика тождества и логика отношения

Первые исторические стадии строго научной и в подлинном смысле «философской» логики стоят под знаком понятия тождества. Логика начинается с удивления, с философского «изумления» по поводу того, что чистое мышление может совершить подобное, — что оно способ-

* С самого начала (*лат.*).

но полагать и длительно фиксировать тождества. Восприятие не объясняет и не оправдывает это. Ибо его содержаниям неведома подобная константность, подобное пребывание в «одинаковости с самой собой». Им свойственно полное различие, и они пребывают в постоянном изменении. Поэтому для них полностью применимо учение Гераклита, что «все течет»: «солнце каждый день новое». Этому учению противостоит понятие бытия у элеатов: выражаемое им требование есть историческое начало и систематическая тема логики вообще. «Мышление» и «бытие» понимаются не так, что они только соотносятся друг с другом или в каком-то неопределенном смысле соответствуют друг другу. Они совпадают, находятся в строгом отношении тождества, ибо то, что «есть» бытие, что оно означает в своей чистой сущности, может быть постигнуто и установлено только посредством мышления, и наоборот, не существует мышления, которое не относилось бы к определенному, однозначному сущему как к своему объекту. «Мышление и цель мысли одно и то же, ибо тебе не найти мышления без сущего, в котором оно высказано (*ἐν ᾧ λεγόμενον ἔστιν*)»².

Однако эта связь мышления со строго тождественным, неизменным бытием сразу же ведет к своеобразному следствию. Очевидное следствие, которое сразу же вывел Зенон из посылок логики элеатов, состоит в том, что мышление не создано для становления, что оно неспособно понимать становление, должно отрицать его и отвергать его как внутренне противоречивое. В этом коренятся его известные апории, направленные на то, чтобы раз и навсегда уничтожить мысль об «истине» становления. Если принять эти апории, то чувственный мир лишается всякой самостоятельной реальности; он превращается в феномен, который внутренне пуст, так как противится каждой попытке дать ему какое-либо определенное содержание. Это следствие элеатской школы сохраняет и Платон. Для него также несомненно, что познание не может быть прочным в себе и достигнуть безусловной ценности истины, если оно не направлено на неизменный предмет, на то, что находится в чистом тождестве. Поэтому знания о чувственной вещи, которая пребывает в колеблющемся явлении и в строгом смысле никогда не бывает «тождественна самой себе», быть не может. О ней возможно лишь смутное представление, которое Платон в отличие от строгого познания называет «мнением» (*δόξα*) или «верой» (*πίστις*). Знание становления никогда не может выйти за пределы названных ступеней: «ибо как бытие относится к становлению, так истина относится к вере» (Платон. Тимей 29 С).

Если бы Платон остановился на этом, он не вышел бы за пределы первичной и в известном смысле примитивной ступени элеатской логики тождества. Однако он *должен* был преодолеть эту ступень, если хотел не только установить, но и постигнуть и оправдать в своих последних предпосылках собственное основное, главное учение, свое учение об «идеях». Ибо учение об идеях основано на другом отношении между единством и множеством, чем то, которое было принято в учении элеатов. Здесь единство и множество противостоят друг другу как

абсолютные противоположности. Если мы определим одно в качестве совершенно-сущего как $\acute{\omicron}\nu$ в абсолютном смысле, то нам остается только обозначить множество как $\mu\eta\ \acute{\omicron}\nu$ и тем самым вывести его из круга мыслившегося или мыслимого. Но тем самым для Платона превратилось бы в ничто не только мышление о чувственно постигаемом мире, но и мышление о мире чистых идей. Это мышление, правда, исключает понятие становления, но требует понятие *различия*. Платон не логический монист, подобно Пармениду, он — ярко выраженный плюралист. Царство мысли, царство истины не исчерпывается для него единственным, не подверженным изменениям полаганием, а конституируется в множестве полаганий, каждое из которых есть и означает нечто отличное; однако все они тесно связаны друг с другом, обуславливают и обосновывают друг друга. Конечно, каждая идея есть нечто в себе определенное и замкнутое, обладает твердо обрисованным и лишь ей присущим однородным образом. Однако из этого характера однородности, $\mu\omicron\nu\omicron\epsilon\iota\delta\epsilon\varsigma\ \acute{\alpha}\epsilon\iota\ \acute{\omicron}\nu$, не следует, что она абсолютно стоит «на самой себе». Уже ее бытие и ее так-бытие включает в себя отношение к «другому», которое в свою очередь, должно мыслиться в чистом единстве. Как эта связь *возможна* и как ее можно сделать содержанием строгого знания составляет, правда, трудную проблему. Именно эта проблема стоит в центре позднего учения Платона, и попытке уяснить и решить ее во все новых подходах посвящены диалоги Платона в старости (Парменид, Софист, Филеб). (Ср. мои прежние исследования. Theoria. II. Heft 2. S. 212f.) Окончательное решение Платон видит в том, что категорию различия следует рассматривать и признавать как подлинную основную логическую категорию. Не только это-бытие, но другое-бытие, не только $\tau\acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu$, но и $\epsilon\tilde{\tau}\epsilon\rho\omicron\nu$, необходимо для конституирования логического. Если обозначить в соответствии с традицией элеатов различно-бытие как небытие, $\epsilon\tilde{\tau}\epsilon\rho\omicron\nu$, как $\mu\eta\ \acute{\omicron}\nu$, то из этого следует, что такое не-сущее равноправно бытию, что оно так же, как бытие, необходимо, если мы хотим построить связную систему знания, «мир истины». Тот, кто устраняет из области чистого мышления категорию различия, кто определяет чистое мышление только как мышление тождества, парализует и уничтожает этим всю силу диалектического знания. Ибо диалектика стремится не только постигнуть и фиксировать отдельные определения понятий в их чистом в себе бытии, а в этом и этим определением сущности одновременно выявить отношение, в котором они находятся друг к другу, показать, как они обуславливают и требуют друг друга. Подлинная цель диалектики — не бытие, значение, $\acute{\tau}\acute{\iota}\ \epsilon\sigma\tau\acute{\iota}$ отдельного понятия, а система, «общность понятий». Построить эту систему, познать это $\kappa\omicron\iota\nu\omicron\nu\acute{\omicron}\nu\acute{\alpha}\ \tau\acute{\omega}\nu\ \gamma\epsilon\nu\omicron\nu$, становится главной, основной задачей, которую Платон ставит логике. Тем самым аналитическая логика чистого тождества расширилась до синтетической логики, в центре которой стоит вопрос о возможной связи, об отношении и соотношении различного. Эта связь становится теперь для Платона прямо выражением самого логического и означает в известном смысле место его рождения: $\delta\iota\acute{\alpha}\ \gamma\alpha\rho\ \tau\acute{\eta}\nu\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{\eta}\lambda\omega\nu\ \tau\acute{\omega}\nu\ \epsilon\iota\delta\acute{\omega}\nu\ \sigma\upsilon\mu\pi\lambda\omicron\kappa\eta\nu\ \acute{\omicron}\ \lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\varsigma\ \gamma\acute{\epsilon}\gamma\omicron\nu\epsilon\nu\ \eta\mu\acute{\iota}\nu$ (Платон. Софист. 259 E).

Однако проблема, которую Платон столь ясно видел и сформулировал с такой точностью, этим еще далеко не была решена. Она все вновь и вновь возникает — и именно теория понятия у Марк-Воган, которая разработана в его труде о «содержании и объеме понятия» (*Inhalt und Umfang des Begriffs*) и то, как он исходит из нее в своей критике философии символических форм, представляется мне новым доказательством того, как далеки мы еще сегодня от полного решения, от окончательного уяснения *природы понятий отношения*. Все доказательства, которые Марк-Воган приводит против значимости «символического понятия» могут быть объединены в одном аргументе, представляющемся ему, по-видимому, решающим. Он состоит в том, что понятие символа вообще не есть «простое понятие», представляющее и описывающее строго-определенное однозначное положение дел. При подробном анализе оказывается, что мы имеем здесь дело с понятием, построенным из двух различных моментов, о которых тем не менее утверждается, что они неразрывно связаны и могут мыслиться только в соотношении друг с другом. О допустимости форм такого рода понятий Марк-Воган выражает самые серьезные сомнения. Так, например, самое серьезное его возражение против моего учения о функции значения состоит в том, что это учение, если проследить его до его последних выводов, с необходимостью ведет к «двойной мысли» (*Theoria II. 328 f.*). Я не только допускаю в известном смысле это возражение, но подчеркиваю и обостряю его. Ибо я и сам все время подчеркивал при построении моей теории понятия именно эту «двойственность» и ставил ее в центр исследования. Конечно, каждое понятие отношения есть «одно и многое», оно «просто» и «двойственно». Оно — своеобразное единство смысла и целостность смысла, которая делится на самостоятельные, отчетливо различимые части. Однако если мы будем видеть в этом многообразии не что иное, как логическую *ошибку*, если мы хотим истребить из логики и философии каждую «двойную мысль» как немысль, то мы возвратимся к точке зрения логики тождества, которую уже Платон опроверг решающими доводами. Весь диалог «Софист» посвящен доказательству того, что *ἑτερον* и *ἐναντίον* не следует смешивать. Кто из боязни впасть в противоречие захотел бы устранить из диалектики различие и противоположность, утратил бы, как поясняет Платон, подлинные плоды диалектики³.

Что и почему также и теория понятия Марк-Воган не может избежать этого упрека, я пытался показать раньше (ср. *Theoria II. 215 ff.*). Разрывая связь между «содержанием» и «объемом», эта теория извлекается, правда, от целого ряда трудных проблем, относящихся к этой связи. Однако одновременно она попадает тем самым в область одного отрицания, не может больше в достаточной степени обосновывать и делать понятными конкретные действия и плодотворность понятия. Сомнения, которые я считал нужным высказать в этом отношении, не устраняются возражениями Марк-Воган. Однако я вынужден отказаться от того, чтобы возвращаться к этому раньше рассмотренному вопросу и ограничиться критикой, которую Марк-Воган высказал, исходя из его общих посылок по поводу моего понимания и применения *символического понятия*.

II. Принципиальные соображения о проблеме символа.

«Форма» и «материя» познания

Философия символических форм стремится быть не метафизикой познания, а феноменологией познания. Слово «познание» берется при этом в самом широком смысле. Под ним понимается не только акт научного постижения и теоретического объяснения, а каждая духовная деятельность, посредством которой мы строим «мир» в его характерном формировании, в его упорядоченности и «так-бытии». Вместо того чтобы исходить из застывшего противоположения твердого, как бы замкнутого в себе Я и такого же в себе пребывающего мира, противостоящего этому Я, философия символических форм пытается исследовать предпосылки, на которых основано это деление и установить условия, которые должны быть выполнены, чтобы оно состоялось. При этом оказывается, что эти условия не однородны, что существуют различные «измерения» постижения, понимания, мышления феноменов и что соответственно этому различию и отношение между Я и миром способно принимать разные формы и образы. «Размежевание», которое ведет к противостоянию Я и мира, происходит в сфере мифа, искусства, теоретического познания в специфической форме. И так же, как различны применяемые в этом процессе средства, различна и достигаемая ими цель. Все формы постижения и понимания мира направлены на предметное созерцание; однако вместе с характером и направленностью опредмечивания меняется и сам созерцаемый предмет. В соответствии с этим философия символических форм не стремится сразу же установить определенную догматическую теорию сущности объектов и их основных свойств, а в ходе терпеливой критической деятельности понять и описать виды объективации, свойственные искусству, религии, науке и характерные для них.

Однако здесь сразу же возникает принципиальное возражение. Если в самом деле вся объективация, все, что мы называем предметным созерцанием или знанием, всегда дана и доступна нам только в определенных формах и посредством них, то мы никогда не можем выйти из круга этих форм, и каждая попытка увидеть их как бы «извне», с самого начала безнадежна. Мы можем созерцать, узнавать, представлять, мыслить только в этих формах; мы связаны с их чисто *имманентным* значением и действием. Если дело обстоит так, то становится проблематичным, по какому праву мы вообще можем образовывать противоположное понятие и коррелятивное понятие к чистой форме. Если мы говорим о «материи» действительности, которая «входит» в форму, и получает посредством нее образ, то это представляется только метафорой. Ибо как *чистая* «материя», как нечто, имеющее лишь голое существование, не определенное, уже так или иначе, формой, нам ведь ничего в нашем познании не дано. Подобное нечто есть просто абстракция, причем абстракция очень сомнительная и подозрительная по своему характеру. Так существует ли вообще «матери-

ал» действительного — до всякого формирования и независимо от него? Марк-Воган справедливо считает необходимым ответить на этот вопрос отрицательно, если принимать предпосылки, которые я положил в основу моей «Философии символических форм». Однако он считает, если я правильно понимаю его замечание, что я недостаточно полно совершил это отрицание и не провел его достаточно радикально. Остаток «аморфного» материала сохранился, как он считает, и у меня. Резкие возражения, высказанные мной против психологического или теоретико-познавательного сенсуализма любого рода, Марк-Воган полностью воспроизводит и в общем с ними соглашается (см. Theoria II. 311 ff.). Однако он указывает, что в моей собственной теории сенсуализм еще не полностью преодолен и искоренен. Ибо и в ней делается различие между здесь и теперь данным содержанием и тем, что это содержание представляет, между «наличием» и «репрезентативностью». Но можно ли провести подобное различие, если реальное *разделение* между обеими составными частями объявлено невозможным, так как феномен никогда не бывает чисто чувственной данностью, переживаемой как это единичное, а всегда соединяется с другими в целое и косвенно «указывает» на это целое и «изображает» и «представляет» его?

На этом упреке в скрытом сенсуализме необходимо остановиться подробнее. Действительно ли потому, что мы не можем разломать восприятие на две части, обособить друг от друга материал в нем и форму как реальные *части*, мы неспособны и различать в нем два различных *момента*? И не относится ли именно эта двоичность моментов к подлинному фактическому состоянию самого восприятия, к его собственному феноменологическому состоянию? Я безусловно принимаю тезис сенсуализма и каждой чистой эмпирической философии, что понятия без созерцаний пусты. Из конкретных созерцаний строится мир мифического, религии, мир искусства и теоретического познания. Поэтому «Философия символических форм» признает, что все, называемое нами в каком-либо смысле «духовным», также должно находить свое конкретное воплощение в конечном итоге в чувственном, что оно может явить себя только в нем и вместе с ним. Эта философия не отрицает, а даже подчеркивает, что существует мир увиденного, услышанного, осязаемого, мир оптических, акустических, осязаемых феноменов, в котором и посредством которого только и может открыться весь «смысл» того, что мы называем узнаванием, пониманием, созерцанием, постижением. «Сенсуализмом» или остатком его такое понимание могло быть названо лишь в том случае, если бы чувственное рассматривалось здесь не как только необходимый, хотя и несамостоятельный момент, а гипостазировалось бы в себе сущий *элемент*. Что об этом у меня нигде не идет речь, Марк-Воган признает. Но если он идет дальше и отрицает, исходя из определенных логических соображений, мое право совершать даже идеальное разделение, «*distinctio rationis*» между «материей» и «формой», между «наличным» и «представленным», то это его утверждение не выдерживает со-

поставления с простым феноменологическим положением. Для большей ясности приведу еще раз пример, который я использовал и подробнее рассмотрел в другой связи⁴.

Я говорил, что определенному связанному с восприятием переживанию можно придать совершенно различный смысл в зависимости от связи, в которую оно введено и от категории форм, в которых оно усвоено. Мы можем воспринимать рисунок, находящийся перед нами, как простое сочетание линий, которое по определенным зримым качествам, по известным элементарным свойствам своей пространственной формы отличается от других. «Однако по мере того как я отдаюсь еще простому переживанию восприятия, прослеживаю отдельные линии рисунка в их зримых отношениях, в их свете и тьме, в том, как они отделяются от фона, в их движении вверх и вниз, совокупность линий начинает внезапно обретать внутреннюю жизнь как целое. Пространственное образование становится эстетическим образованием, и я постигаю в нем характер определенного *орнамента*... Я могу полностью погрузиться в рассмотрение этого орнамента, могу видеть в нем нечто вневременное, или же почувствовать в нем еще нечто другое: тогда он представится мне фрагментом и выражением художественного языка, в котором я узнаю язык определенного времени, стиль исторической эпохи... И мое впечатление может опять измениться, если то, что мне представлялось чистым орнаментом, открывается как выражение мифически религиозного значения, как магический или культовый знак... Этой форме восприятия и внутреннего усвоения мы можем в конечном итоге сознательно резко противопоставить другую, ей диаметрально противоположную форму. Там, где эстетически воспринимающий и наслаждающийся человек отдается созерцанию чистой пространственной формы, где тот, кто охвачен религиозным настроением видит в этой форме мистический смысл, это образование, данное чувственному видению, может представляться мысли примером чисто логически-понятийной структурной связи... Для математического ума это сочетание линий будет не чем иным, как созерцаемым представлением определенного действия функции... Там, где при эстетической направленности восприятия была увидена, быть может, прекрасная линия Хогарта, математик усмотрел образ определенной тригонометрической функции, например, кривой синуса, тогда как специалист по математической физике распознает, быть может, в этой кривой закон определенного природного процесса, закон периода колебаний».

Я привел этот пример потому, что он, быть может, отчетливее всего поясняет, в каком смысле я принимаю понятие «материи» восприятия и в каком смысле оно мне представляется неприемлемым.

Сторонники последовательного сенсуализма не нашли бы в этом множестве восприятий проблему. Они напомнили бы, что здесь имеется определенный комплекс чувственных «впечатлений», воспринятых непосредственно как элементарные данные, которые затем развиваются в различные «идеи», по мере того как они ассоциативно и не-

продуктивно с различных сторон дополняются. Почему это на первый взгляд такое простое и убедительное объяснение недостаточно, я пытался подробно показать, и к этой аргументации мне нет необходимости возвращаться, ибо Марк-Вогау, как мне представляется, согласен с ней. Он возражает против того не абсолютного, а *относительного* деления на «материал» и «форму», «наличное» и «представленное», признания которого я требую и на котором настаиваю. Из того, что «материи» как нечто просто аморфного, как голого «это», лишенного всякого качества формы, не существует, Марк-Вогау приходит к выводу, что переживание восприятия должно быть рассмотрено как целое, не допускающее дальнейших различий. Однако я не вижу оснований для такого вывода — разве только если искать их в той логике тождества, которая, как я показывал выше, вообще *ни в одном* случае, в том числе и применительно к символическому понятию и проблеме символа, не может справедливо оценить проблему различия. «Материя» восприятия, как я ее понимаю, не есть реальное бытие, которое могло бы быть изолировано и показано в этой изоляции как чистая данность, как психологическая данность. Материя — скорее пограничное понятие, на которое направлены критически-познавательная рефлексия и критически-познавательный анализ и от применения которого им нет необходимости отказываться, если они при этом все время осознают его особую логическую структуру, т.е. если они понимают и видят его именно *как* пограничное понятие. Тогда оно служит не утверждению собственного, самостоятельного, абсолютного бытия в отличие от мира феноменов чистой формы, а тому, чтобы выявить определенные отношения между ними. В силу этих отношений феномены формы расчлняются в самих себе, не образуют лишенное различий единство, а сохраняются и определяются именно посредством их отличия друг от друга. И в этом смысле, в смысле чистого отношения, мы можем говорить об определенных «первичных» чувственных данностях, хотя и отрицаем их сенсуалистическое гипостазирование, которое было бы равно их абсолютизации. Мы можем сказать, что в наше восприятие орнамента, магически-культового символа, линии синуса входит определенное оптическое переживание, которое можно вычленить из них как относительно-однородное, хотя и нельзя как бы вырезать ножом и так сказать анатомически препарировать, изымая из целостности восприятия. «Увиденное» являет себя, правда, только в определенном способе «видения», а не до него или вне него. Однако, с другой стороны, все эти различные способы видения настолько взаимосвязаны, что относятся к определенному увиденному и имеют в нем общую основу. Эту основу мы рассматриваем не как в себе сущий абсолютный носитель, но как функциональную связь. Следовательно, то, что мы называем «материей» восприятия, — есть для нас не определенная «сумма впечатлений», конкретный субстрат, который лежит в основе художественного, мифического, теоретического созерцания. Это в известном смысле только линия, в которой пересекаются различные способы формирования. Увиденное, как дан-

ный контур линий, стоит перед нами в качестве этого образа, в совершенно определенной конкретизации и индивидуализации; но одновременно это индивидуальное делает для нас зримой и в известной степени прозрачной общую смысловую связь, эстетический, религиозный, теоретический космос.

В этом пункте, где речь идет о фундаментальных проблемах феноменологии и психологии не следует полагаться только на логические соображения, подобные тем, которые можно связать с парой понятий «форма-материя». Здесь нам надлежит обратиться с вопросом к чистой эмпирии, которая именно в решении этой проблемы достигла очень значительных успехов, превосходящих сенсуалистическую постановку вопроса. Чем решительнее эмпирия ставила в центр исследования «интенциональность», тем больше она выходила за пределы понятия «простого впечатления» у Юма и Беркли. «В учении о восприятии никогда не следует забывать — подчеркивает Карл Бюлер в критическом обзоре современного состояния психологии — что уже самые простые качества, такие, как «красное» и «теплое», действуют не сами по себе, а в качестве признаков другого, в качестве признаков свойств воспринятых вещей и событий. Иначе обстоит дело лишь в некоторой степени проблематичном пограничном случае, когда в восприятии пытаются определить эти качества сами по себе. Если же действует функция знака, то в принципе не составляет разницы, служит ли красный цвет вишни признаком ее красного вкуса, или покраснение щеки человека признаком его застенчивого, робкого поведения... Поэтому альтернатива, идет ли в конкретном случае речь о «восприятии» или «выводом по аналогии» контактного понимания, в данном случае неверна, так как восприятия, свободные от знаковой функции чувственных данных могут встретиться лишь в совершенно неважном для обыденной жизни случае»⁵.

С таким толкованием современной психологии я согласен в двух существенных пунктах. Я самым решительным образом подчеркиваю, что «простое», в известном смысле голое восприятие, свободное от всякой знаковой функции, не есть феномен, непосредственно данный нам в нашей «естественной установке». То, что мы здесь узнаем и переживаем, не есть сырые простых «качеств», а всегда пронизано и в известной мере одушевлено определенными актами осмысления. Однако именно для того, чтобы понять эти акты как таковые в их своеобразии и значении, в их типичной основной направленности, мы можем и должны в чисто теоретико-познавательной *рефлексии* обратить внимание на тот своеобразный и «несколько проблематичный» пограничный случай, о котором говорил Бюлер. Марк-Вогау высказывает недовольство тем, что я считаю такую рефлекссию возможной и допустимой и, кажется, толкует это также как неоправданную уступку сенсуализму. «Неприятие Кассирером сенсуализма — замечает он — сводится... только к тому, что процесс абстрагирования, посредством которого сенсуализм приходит к простым содержаниям, ощущениям, не следует толковать как процесс, посредством которого можно получить

самостоятельно реальные компоненты сознания; но это возражение не направлено против того, что это абстрагирование вообще неверно. Применительно к относительно простым данностям “наличное”, получающее в различных связях различный смысл, состоит для Кассирера, совершенно так же, как и для сенсуалистической психологии в “простых впечатлениях”, например, “в раздражении светом”, в “образе на сетчатке” и т.п. Это становится очевидным, когда Кассирер, например, утверждает, что “одно и то же раздражение, вызванное светом, может быть в зависимости от особых условий, в которых происходит восприятие, использовано очень различным образом для построения действительности”». (Theoria. II. 312 f.).

Мне представляется, что в этой критике Марк-Вогану не обратил внимание на *одно* обстоятельство, на то, что высказывания, против которых он выступает, основываются отнюдь не на чисто спекулятивных соображениях, а относятся к определенным конкретным проблемам и конкретным *фактам* восприятия. Совершенно верно, конечно, и я это решительно подчеркивал, что в «естественной установке» восприятия всегда обладают определенной «функцией изображения» и что только на основании этой функции для нас создается естественный «образ мира» с его константными вещами и свойствами. Это с физиологической и психологической точек зрения особенно подчеркивал Херинг, отрицающий на этом основании описание акта зрения посредством разложения его на отдельные «ощущения света», из которых он якобы возникает. «Не о созерцании излучений как таковых идет речь в зрении, а об опосредствованном излучениями созерцании внешних вещей: глаз сообщает нам не об интенсивности или качестве света, идущего от внешних вещей, а о самих этих вещах»⁶.

Однако именно эта основная функция зрения становится ясной и очевидной, если нормальному случаю противопоставляют его так сказать противоположный случай. Нормальное зрение пребывает почти исключительно в области «цветов поверхности». Они пристают к определенным вещам и воспринимаются как их свойства: мел — белый, лист — зеленый, уголь — черный — и они представляются нам приблизительно в такой же белизне, черноте и т.д. также в тех случаях, когда при различных условиях освещения посылаемый ими свет значительно варьируется по своей интенсивности и своему качеству. Здесь, следовательно, цвета как объективно предполагаемые свойства относятся к вещам нашего окружения. Мы не слишком строго отдаем себе отчет, какой цвет мы видим: мы не делаем его предметом нашего особого внимания, а используем его только как знак, по которому мы узнаем вещи⁷.

Но, с другой стороны, сколь эта позиция ни естественна и сколь мы ни понимаем ее в ее практическо-биологическом значении, мы абсолютно с ней не связаны. Психолог открывает наряду с миром цветов поверхности, иные способы явления цветов, называемых им «цветами плоскости» или «цветами пространства». Их следует по совершенно определенным признакам, например, по их специфическому

характеру локализации в пространстве, отчетливо отличать от «цветов вещей». Еще иные способы явления присущи сверкающим цветам: блестящим, сияющим, пылающим. Все эти различия можно показать в чисто феноменологическом анализе⁸ — и если мы хотим описать мир цветов *как целое*, нам необходимо с ними считаться. Из этого сразу же становится ясно, в каком смысле не только специалист по теории познания, но и психолог может «не принимать во внимание» «изобразительную функцию» цвета. Кац ввел особый технический прием, позволяющий перевести эту абстракцию как бы в непосредственную практику, предложив рассматривать зримые цвета через диск с отверстием. При этом оказалось, что тогда цвета меняют свой феноменологический характер; происходит «редукция» впечатлений от цветов к одному и тому же способу явлений, к способу явления цветов плоскости. Эта редукция является как бы убедительным выражением того, каким образом и психология способна провести эту «абстракцию», возможность которой Марк-Вогану по-видимому отрицает в приведенных выше словах. И еще одно указание дает нам патология, знакомя нас с такими случаями, когда восприятие цветов поверхности может полностью отпасть. Гельб описал случай, когда его пациент вследствие поражения затылочной доли мозга утратил способность видеть цвета поверхности. Все зримые вещи приняли для него вследствие их локализации и наполнения пространства характер цветов плоскости, которые отчасти приближались к цветам пространства. Из этих очень важных и интересных наблюдений⁹ не следует, конечно, что состояние зрения больного было подобно сенсуалистическому идеалу, *tabula rasa**, что, следовательно, больной «видел» вещи совершенно так же, как это соответствовало условиям физического раздражения и изображению на сетчатке. Все обстояло совершенно иным образом: пациент Гельба при отсутствии четких цветов поверхности видел константные явления цветов в довольно больших границах. Из всех этих опытов и наблюдений мы можем сделать вывод не о существовании двух твердых полюсов восприятия, один из которых служит его низшей, другой — его высшей границей; один из которых есть «только» материя до какого бы то ни было формообразования, другой — чистая форма, как таковая, в известной степени «*actus purus*»**. Однако если и следует избегать подобных гипотезирований, остается несомненным, что в построении мира посредством нашего восприятия мы можем различать двойную *направленность* — одну, которая ведет к объективному образу мира с константными вещами и свойствами, и другую, которая идет в известной мере противоположным путем. Чтобы установить утверждаемое мною различие, провести *distinctio rationis**** между «формой» и «материей», нам совсем не надо изолировать друг от друга оба полюса в их абсолютном существовании, — следует только понять и фиксировать это

* Чистой доски (лат.).

** Чистый акт (лат.).

*** Рациональное различие (лат.).

различие направлений. Здесь речь идет о том, что Наторп определил в своей «Общей психологии» как плюс-минус-направление познания и в чем он видел основополагающее различие между методом объективирующих и «субъективирующих» наук¹⁰. Вместо того чтобы пояснять это посредством чисто абстрактных соображений, я предпочитаю и здесь остановиться на конкретном примере из области понимания языка. Феномен понимания языка — как полагают теперь все языковеды и психологи — описывают очень неточно и поверхностно, если утверждают, что речь в нем идет о сумме звуковых феноменов, к которым ассоциативно присоединяются определенные представления. Что проблема языкового значения заключает в себе нечто другое, нечто своеобразно «большее», показать легко. В своей недавно опубликованной «теории языка» К. Бюлер определил как одну из своих главных задач «выявить принципиальную ошибку и обличить ее как таковую, ошибку... которую делали все те, кто, пребывая в плену классической ассоциативной теории, смешивали уверенно выявляемые сцепления соединений и процессов в сфере наших представлений с переживанием значения»¹¹.

Если я следую разговору или речи с действительным пониманием, то я имею дело не только со словами, к которым впоследствии и внешне примыкают известные представления. Я постигаю сложное целое смысла и обращаюсь к нему; я «осуществляю» внутренне этот смысл и живу в нем; и для этого мне не нужно сопровождать отдельные слова речи созерцаемыми образами представления и затем соединять эти образы в виде мозаики. И здесь, следовательно, «нормальное» поведение будет заключаться в том, что мы не следим за отдельными звуковыми образами, за звуками и словами, а обращаемся к объективному положению вещей, на которое указывает сказанное и к чему оно ведет. Но и в этом случае возможен своего рода поворот в этой «естественной установке». Допустим, что разговор идет на незнакомом мне языке, который я в общем понимаю, но которым еще не полностью владею, — тогда я в ходе разговора могу почувствовать резкую перемену. При переживании значения разговора я внезапно ощущаю стеснение; я ловлю себя на том, что не слежу больше за простым смыслом высказываемого и что отдельные звуки становятся настойчивыми и требовательными, воспринимаемыми мной как чисто акустические феномены. Я испытываю при этом в известной степени дезорганизацию слышаемой речи; вместо носителя единого смысла она распадается на «*disjecta membra*»*, на слова, слоги, звуки. Правда, и здесь не происходит полный распад, не достигается абсолютный ноль. Ибо даже тогда, когда я не могу уже понимать речь в целом и проникать в ее смысл, у меня остается сознание, что *имеется в виду* речь, что она выражает известный смысл, даже если он мне в данный момент не полностью доступен. И в силу этого сознания и подчиненной ему и направляемой им интенции я вновь после небольшого перерыва вхожу в нее, и то, что было для меня до того материей звуков, опять становится для меня языковой формой.

* Разъятые части (лат.).

В *языковедении* приведенное здесь различие также всегда играло важную роль, даже определяло всю ее структуру и членение. Гумбольдт — подлинный основоположник критической теории языка, поставил во главу своих соображений утверждение, что язык следует понимать как «внутренне связанный организм», в котором нет ничего обособленного и единичного, а все «движется к целому». Однако он сразу же добавляет, что это понимание, дабы не стать химерическим, должно начинать «с совершенно сухого, даже механического расчленения материального и конструируемого в языке», чтобы оттуда доходить до проникновения в его чисто духовное бытие, доходящее «до последних глубин человечества»¹². Таким образом, и он отчетливо различает, «материальные» и «идеальные» стороны исследования языка, хотя и считает, что они не должны быть отделены друг от друга. В самом деле, научное исследование языка, не только из чисто внешних оснований разделения труда, но и из внутренних, принципиальных оснований всегда должно совершать это разделение. «Фонетика» и «семантика» правда, не могут быть оторваны друг от друга, они связаны друг с другом многообразными узами. В изучении определенных языков следует обращать внимание на то, что звуковые средства применяются для выражения определенных различий значения. Так, например, чисто звуковое средство редупликации может осуществлять самые различные грамматические и семантические функции. Удвоение звука может быть использовано для выражения «дистрибутивного множества», итерации, усиления и т.д.¹³.

Однако во всех этих связях, которые конституируют «организм» языка, не может быть сомнения в том, что фонетика и семантика идут в различном направлении и преследуют различные цели, что в них идет речь о противоположных «полюсах» исследования языка. Научное изучение языка как бы само совершает ту «*distinctio rationis*», в возможности и допустимости которой Марк-Воган сомневается или которую он отрицает, исходя из определенной логической предпосылки.

К подобным же выводам мы приходим, обращаясь от анализа функции изображения к «*функции выражения*». Можно сказать это и более кратко: ибо с чисто феноменальной точки зрения в этом пункте между моим пониманием и пониманием Марк-Воган нет, насколько я вижу, существенного различия. Справедливость моей критики традиционных теорий Марк-Воган полностью принимает. Он признает и подчеркивает, что в восприятии выражения не только не происходит *заключение* от данного только физического к психическому, но что здесь, переживается «неразрывная корреляция телесного и душевного» (Theoria II. 302). Однако с этим признанием сразу же связывается прежний вопрос и прежнее сомнение. Возможно и допустимо ли, если мы принимаем корреляцию, различать друг от друга два члена, которые в нее входят? Если а и b не только связаны друг с другом, но должны взаимно определять друг друга, то мы не можем говорить ни об «а в себе», ни о «b в себе». А тогда отпадает всякая возможность разъединять их. Кажущееся взаимоопределение оказывается тождеством. Следствием идеи корреляции становится признание тождества корре-

лятивно связанных членов, оба члена отношения совпадают. «Предмет одного и того же восприятия есть А, но также и АВ. В этом случае, если здесь нет противоречия, А и В должны быть одним и тем же, различие между ними не может быть принято». (Theoria II. 291 ff.) Я могу видеть в этом возражении только возврат к «абсолютистской» логике тождества, которую я решительно отвергаю, так как она, по моему мнению, не только затрудняет понимание структуры и значения чистых понятий отношения, но делает его невозможным — и так как она тем самым не объясняет мышление, а накладывает на него невыносимые оковы. Если последовательно рассматривать воззрение Марк-Вогау, то завершением этого будет возвращение к чистой теории элеатов. Мы были бы вынуждены сделать вывод, к которому в античной логике пришли представители мегарской школы. Нельзя говорить «человек добр», а следует говорить только «человек есть человек, добро есть доброе». Перед нами здесь в самом деле фундаментальная проблема «синтетического суждения», которое всегда хочет быть единством различного, συνπλοκή и διάκρισις, соединением и разъединением без того, чтобы оба акта препятствовали или противоречили друг другу.

Однако к этому общему вопросу я не хочу после всего сказанного выше (ср. особенно Theoria II. 217 ff.) вновь возвращаться. Если же вместо этого мы просто рассмотрим феномен функции выражения, то из предпосылки Марк-Вогау должно было бы следовать, что, поскольку в этом феномене «телесное» и «душевное» не только впоследствии и внешне соединяются, но истонно «едины», различие между ними невозможно. Я не вижу, правда, чтобы Марк-Вогау в его описании этого феномена избегал такого различия. Он отрицает то объединение «физического» и «душевного», которое предполагается в сведении восприятия выражения к простой ассоциации или к заключению об аналогии, и утверждает, что психофизическое может быть воспринято *непосредственно*. (Theoria II. 302). Однако даже если мы это признаем — означает ли оно также последующее, что это «непосредственное» есть совершенно *простое*? И не расчленяется ли в себе единое переживание само и необходимо на два *момента*, на момент «физического» и момент «психического»? Шелер, на которого Марк-Вогау ссылается, правда, считал, что нечто, подобное прямому обнаружению чуждого психофизическому, возможно без какого-либо опосредствования. Однако его попытка полностью отрицать и устранить посредничество «чувственного» в толковании переживания выражения не удалась: в *этой* части своей теории Шелер мыслит, что очевидно, уже не как феноменолог, а как метафизик. И я не думаю, что Марк-Вогау захочет следовать за ним на этом пути его метафизики внутреннего восприятия. А тогда ему не остается ничего иного, как допустить разделение в том недифференцированном общем переживании, которое он определяет как «психофизическое» — пусть даже это будет разделением между двумя точками зрения, двумя «*modi cognoscendi*»*, а не двумя существу-

* Способами познания (лат.).

ющими для себя элементами. Но тогда он уже не может утверждать, что в переживании выражения телесное и душевное, поскольку они неразрывно связаны друг с другом, необходимо должны быть восприняты «как тождественные».

Я охотно соглашаюсь с Марк-Воган, что с помощью тех логических категорий, которые он кладет в основу и применение которых он считает единственно допустимым, мы вряд ли сможем развязать Гордиев узел «восприятия выражения». Но тогда остается только разрубить этот узел — и так поступает каждый, когда он просто погружается в чистый феномен как таковой и пытается описать его без всякой метафизической или логической предвзятости. Тогда сразу же оказывается невозможным построить феномен из «dissecta membra», толковать его просто как сумму данных ощущений, непродуктивных представлений, переживаний суждения и чувства. Цель не может быть достигнута, если в стремлении построить восприятие выражения, начинать с простых «чувственных качеств», которые должны быть единственно данными, а затем пытаться показать, как впоследствии посредством актов памяти или запутанных умозаключений к этим чувственным качествам присоединяются определенные «психические» качества. Однако что восприятие выражения именно как таковое есть «восприятие» и остается им, что оно включает в себя в качестве интегрируемого момента различные направления чувственного восприятия, видение цвета, слышание звука, обнаружение оптических и акустических образов, не следует оспаривать и при строгом феноменологическом анализе это оспорено быть не может. Переживание «краски стыда» не может быть, правда, составлено в понимании элементарной психологии из увиденного «красного цвета» и обнаруженного или воображаемого «стыда». Здесь господствует не просто пребывание друг подле друга, а то отношение, которое я пытался обозначить выражением «символическая прегнантность»¹⁴.

Однако как бы мы ни подчеркивали «проникновение друг в друга» по сравнению с простым пребыванием друг подле друга, это взаимопроникновение никогда не может быть постигнуто как полная конгруэнтность или полное совпадение. Целое, находящееся здесь перед нами, само указывает на внутреннее членение; это — артикулированное целое и только посредством этой артикуляции становится тем, что оно есть. «Краска стыда» — несомненно не просто агрегат красного цвета и стыда, но краснота также не «есть» стыд или стыд — краснота. И здесь анализ не приводит нас ни к простому тождеству, ни к простому различию; он приводит к различному и расчлененному в себе единству, к *ἐν διαφερόμενον ἑαυτῷ*.

Я сознаю, что рассмотрел далеко не все возражения Марк-Воган; я не мог это сделать не перейдя значительно границ предоставленного мне места. Однако мне кажется, что согласие по всем отдельным вопросам легко может быть достигнуто, если удастся перейти к единому пониманию предпосылки и отправной точки в постановке вопроса. Что эти предпосылки находятся в учении о понятии, что оно, как ге-

нетически, так и систематически пребывает в центре «Философии символических форм», что эта работа, строго говоря, хочет быть не чем иным, как расширением и углублением основной мысли моего учения о понятии, — в этом я полностью согласен с Марк-Борай (Ср. Theoria II. 324). Да будет мне поэтому дозволено в конце моего ответа на сделанные мне возражения еще раз кратко остановиться на этом пункте. Основное и главное возражение Марк-Борай состоит в его утверждении, что в каждом *коррелятивном* отношении между понятиями заключена «двойная мысль» и что вследствие этого оно с самого начала двойственно, внутренне диалектично. Критику достаточно выявить эту «двойную мысль» и разделить ее на две ее составные части, чтобы доказать раздельность понятия в себе, доказать его противоречивость. Если два члена отношения взаимно обусловлены по своей *определенности*, следовательно, один имеет смысл лишь в своем отношении к другому, и наоборот, то из этого должно следовать, что мысль об одном содержит в себе мысль о другом. «Если мыслится один член отношения, то этим мыслится и другой». Но тогда оба члена отношения полностью совпадают. Если А и В так связаны, что А получает свою определенность только в своем отношении к В, В — только в своем отношении к А, то разделять А и В невозможно; они совпадают» (Theoria II. 291 ff.). Я не буду возвращаться к принципиальным возражениям такому пониманию; я попытаюсь проверить его на конкретном примере, имеющем типичное и как бы образцовое значение для всей проблемы понятия. Известно, что после открытия не-евклидовой геометрии проблема строгого логического обоснования геометрии ставилась все настойчивее. Однако оказалось, что средствами традиционной логики эта проблема полностью решена быть не может. Что касается евклидовой геометрии, то стало очевидным наличие в ней ряда элементов, которые казались в созерцании очевидными, но не допускали строгого логического определения и объяснения. Что следует понимать под точкой, под прямой, под известными отношениями, например, под тем, что точка лежит на прямой, под отношением «между» и т.д., — все это Евклид не определил. Он принял все эти дефиниции как не допускающие дальнейшего вывода основные данности. Здесь началась работа современной математики; исследователи не успокаивались на простом принятии этих данных, но хотели знать, что они «суть»; в этой связи оно могло означать не что иное, как точное понимание, что они совершают для дедуктивной связи отдельных геометрических положений, каково их функциональное значение для построения системы понятий в геометрии. Однако при попытке установить это значение пришлось отказаться от традиционных понятийных средств логики. Нельзя было определить ни основные элементы, ни основные отношения, если под определением понимать указание на «genus proximum» и «differentia specifica»*.

Новый путь открылся только, когда благодаря исследованиям Пасша, продолженным другими мыслителями и получившим системати-

* Ближайший род; видовое отличие (лат.).

ческое завершение в «Основах геометрии» Гильберта, были установлены новые форма и метод «дефиниции». В системе Гильберта элементы и отношения не имеют самостоятельного, как бы «абсолютного» значения, — его они обретают только посредством отношений, в которые они вступают. Аксиомы, которые они осуществляют, определяют их «сущность» и исчерпывают эту сущность. Из этого следует, что ни одно из основных образований не может быть для себя определено, что оно получает смысл только в системе в целом. Вместо эксплицитной дефиниции выступает имплицитная дефиниция, определяющая каждое понятие посредством того, что вводит его в определенную связь суждений. Вопрос, что понятие означает вне такой систематической связи суждений не задается и уже задаваться не может. Понятия суть «предикаты возможных суждений» — а какие суждения возможны, устанавливается определенными системами аксиом. Когда в геометрии Гильберта говорится о точках, прямых, плоскостях, когда в ней вводятся понятия отношений, таких, как понятия «между» и «вне», то все эти понятия имеют лишь то содержание, которое возлагает на них система аксиом, — и наоборот, каждая целостность элементов и отношений, подчиненная подобной системе аксиом и выполняющая ее условия, эквивалентна рассмотренной первой. Абсолютистски мыслящий логик, быть может, возразит, что это доказывает недостижимость полного определения посредством «имплицитной дефиниции», так как она не может однозначно установить смысл элементов. Мы действительно можем, не изменяя в самой незначительной степени дедуктивную связь отдельных положений системы, заменять точки, прямые, плоскости другими образованиями, не имеющими с ними зримого сходства. Глядя на определенные виды шарообразных кустарников, мы находим, что можем перенести на них все положения евклидовой геометрии, заменяя «плоскости» евклидовой геометрии шарообразными поверхностями, прямые — самыми большими кругами на них и т.д. Так же можно перенести положения о плоскости в римановской геометрии на положения евклидовой сферической геометрии, если заметить римановские «прямые» большими кругами¹⁵. Геометрия становится здесь «чистым учением об отношениях», которое рассматривает изучаемые содержания не как данные и установленные до отношений, а придает им смысл лишь *посредством* отношений, подчиненными которым оно их мыслит. Это кажущееся ограничение оказывается именно условием подлинной точности и строгости в построении геометрии. Оно делает ее как бы подлинно проницаемой для логики.

На гносеологическое значение этой методики имплицитной дефиниции я указывал уже в моих первых работах, посвященных проблеме понятия¹⁶. С тех пор ее значение все время подтверждалось и признано всеми. Шлик поставил учение об «имплицитной дефиниции» в центр своего «Общего учения о познании»¹⁷. Герман Вейль показал в своей философии математики и естествознания, что описанный здесь метод отнюдь не ограничивается геометрией, а проникает все основные направления точного знания¹⁸.

Однако каково же значение этого метода в его применении к нашей, данной проблеме? Мы сразу же видим: здесь дана целостность понятий, находящихся в строгой корреляции друг с другом и не имеющих вне этой корреляции никакого самостоятельного содержания. Ни одно из них не означает что-либо «само по себе», — каждое определено только применительно к другому или, вернее, ко всей системе. И все-таки именно эта взаимозависимость означает отнюдь не недостаток, а обосновывает совершенно определенное, очень характерное логическое преимущество. Не может быть и речи о том, что вследствие того, что ни одно из содержащихся в системе основных понятий не может быть само по себе объяснено и осмысленно использовано, исчезает или становится неопределенным и смысл, осуществляемый ими в системе. Каждому из понятий указано в системе определенное место — и в силу этого оно отличается от каждого другого, входящего в систему понятия. Следовательно, мнение Марк-Вогау, согласно которому при взаимной обусловленности двух членов отношения по их определенности они необходимым образом должны *совпадать*, здесь непосредственно опровергается. Ибо о таком совпадении или о стирании границ между отдельными понятиями здесь, конечно, не может быть и речи. Они обладают в системе своим прочным значением и несомненным неизменным местом, хотя мы и не можем сказать, что они означают «сами по себе» вне отношения к системе. Понятия не могли бы относиться друг к другу, если бы они не отличались друг от друга внутри этого отношения и в силу его. Шлик говорит, что созданная с помощью имплицитной дефиниции структура истин как бы свободно парит «неся, подобно солнечной системе, залог своей стабильности в себе самой». Так же как в солнечной системе места Солнца, Земли, Юпитера, Марса точно определены и строго разделены в своем отношении друг к другу, определен и разделен чисто логический смысл различных основных понятий, объединенных в такой структуре. Этим определением и различием они обладают не вне целого, а посредством целого и имманентного ему правила. То же относится как к царству пространственных образований, так и к царству чисел. Марк-Вогау утверждает: если, как я сказал, «сущность чисел исчерпывается ценностью их места», то отдельное число не может быть и мысленно, посредством *distinctio rationis* различено от структуры отношения (*Theoria*. II. 327). Однако с убедительностью этого заключения я согласиться не могу. Рассел показал, как из одного основного отношения совершенно определенного логического характера можно вывести всю систему «натуральных чисел». Понятие «прогрессии», на котором могут быть основаны арифметика и анализ, возвращает нас к «порядку» — а всякий порядок основывается на транзитивных асимметричных отношениях¹⁹. Тем самым возникает известное «производящее отношение», на котором строится царство чисел, однако по мере того, как числа возникают в соответствии с этим основным отношением, им тем самым предназначается совершенно определенная последовательность, вследствие которой они отличаются друг от друга и становятся под-

линными числовыми индивидами. Тот факт, что каждое число определено по отношению к другому, не препятствует этой индивидуальности, напротив, только и делает ее возможной.

Ответ на возражения Марк-Вогау я хочу завершить методическим замечанием общего характера. «Философия символических форм» стремится идти по пути, который Кант указал «критической философии». Она не исходит из общего догматического положения о природе абсолютного бытия, а ставит прежде всего вопрос о том, что означает высказывание о бытии, о «предмете» познания вообще, и каким образом и посредством каких средств вообще достижима и доступна предметность. Кант выразил это так: основоположения рассудка суть лишь принципы описания явлений: «...гордое имя онтологии, притязающее на то, чтобы давать априорные синтетические знания о вещах вообще в виде систематического учения... должно быть заменено скромным именем простой аналитики чистого рассудка»²⁰. Эта аналитика была соответственно состоянию науки, которое Кант застал и из которого он повсюду исходил как из прочной основы, в первую очередь отнесена к точным наукам, к математике и математическому естествознанию. Им были посвящены первые фундаментальные исследования «Критики чистого разума». Этот круг расширяется лишь постепенно, когда в «Критике способности суждения» центральной проблемой исследования становятся проблема жизни и основные понятия и предпосылки биологического познания. «Науки о духе» в нашем сегодняшнем понимании Канту еще не были известны и он еще не мог предполагать их в их нынешней форме. Это понимание сложилось только в XIX в. и лишь постепенно открылось в своей философской проблематике. В этот момент пытается вступить «Философия символических форм». Ее вопрос обращен также не к абсолютному бытию, а к познанию бытия, и она отказывается от догматической онтологии и ставит перед собой скромную задачу аналитики. Однако эта аналитика уже направлена не только на «рассудок», на условия чистого знания. Она стремится охватить всю сферу «понимания мира» и открыть различные потенции, основные духовные силы, которые действуют в ней. Мне представляется, что подобная задача, вследствие развития со времен Канта отдельных наук о духе, языкознания, теологии, искусствоведения, должна быть необходимо поставлена философии. Но совершенно ясно, что она не может быть решена сразу и что сегодня речь идет не о решении проблемы в целом, а о том, чтобы найти правильный *подход* к ней. Поэтому «Философия символических форм» не может и не хочет быть философской «системой» в традиционном значении этого слова. В ней делалась только попытка дать «пролегомены к будущей философии культуры». Она стремилась не воздвигнуть готовое построение, а лишь наметить план для этого. В существующем изложении не только отсутствует разработка многих важных частей, но остается и ряд основных принципиальных вопросов, которые еще ждут своего решения. И надеяться на их решение можно лишь при постоянной совместной работе исследователей в области философии и специальных наук о духе.

При данных обстоятельствах для меня желательна каждая критика основ «Философии символических форм», особенно если она совершается с такой объективностью и основательностью, как та, которая дана Марк-Вогану. Я могу только возразить, что она, как мне представляется, связана еще со слишком узкой и в известной степени застывшей логической схемой, не предоставляющей достаточного пространства движению свободной мысли. Такая схема не соответствует, по моему мнению, науке, находящейся на стадии становления, науке в известном смысле «*in statu nascendi*». Вообще становится, по-видимому, все труднее и проблематичнее создание внутренне замкнутой, чисто «формальной» логики, которая предшествовала бы науке и раз и навсегда связала бы ее с определенными правилами образования понятий и суждений. Это скорее можно считать осуществимым в области точных наук — и было время, когда для них по крайней мере эту цель можно было считать достигнутой. Казалось, что такое произведение, как «*Principia mathematica*» Уайтхеда и Рассела действительно служат в этой области окончательным завершением. Эту работу можно было в известной степени считать логическим кодексом математического знания. Однако впоследствии оказалось, что и здесь возникли новые проблемы, которые нельзя решить с помощью имеющейся логической систематики. Вскоре после кажущегося завершения математика вновь оказалась в стадии «кризиса основ», который и сегодня еще не преодолен работой выдающихся логиков и математиков. Что подобное положение сложилось и в теоретической физике и что она сегодня больше чем когда-либо занимается логической критикой своих основных понятий, не требует отдельных подтверждений — об этом свидетельствует ее собственная конкретная работа. Построение наук — это мы теперь все отчетливее познаем — не происходит на прочном, раз и навсегда гарантированном фундаменте, поднимаясь все выше. Каждое возвышение требует от нас и противоположного деяния и противоположной направленности взора. В ходе построения и совершенствования нам приходится обозревать фундамент — стремиться «углубить фундаменты», как определил некогда Гильберт подлинную цель теоретической науки. Если это относится к точным наукам, то еще в значительно большей степени к наукам о духе, которые все еще не достигли единой систематики и находятся поэтому в значительно более «лабильном» состоянии, чем математика, физика и описательные естественные науки. И здесь мы в качестве логиков должны прежде всего следить за тем, чтобы не наложить на их свободное движение преждевременно определенные логические оковы. Надо предоставить этому движению развиваться, чтобы изучить в этом развитии законы, которым оно следует.

Из замечаний Марк-Вогану я вижу, что противоположность между нами заключается в первую очередь не в понимании и толковании *основных духовных феноменов*, которыми занимается «Философия символических форм». Эта противоположность состоит в постижении и определении *понятий*, которыми я пользовался в аналитической ра-

боте. Я не сомневаюсь в том, что эти понятия могут быть расширены, уточнены и углублены, ибо для меня самого, как было сказано, проблема, поставленная мною в «Философии символических форм», начинается не конец, а начало исследования. Однако одно я считаю возможным предсказать: если Марк-Вогану в будущем сам углубится в данную конкретную проблематику, он придет к необходимости пересмотреть свои логические посылки и прежде всего придать своей теории понятий иное, более широкое толкование.

Примечания

¹ Theoria. Bd. 2. S. 279 ff.

² *Parmenides*. Περὶ φύσεως. V. 54. См. *Diels*. Vorsokratiker. 18 B. Fragm. 8.

³ Ср. *Platon*. Sophistes 260 A.

⁴ Ср. Zeitschrift für Aesthetik und allgemeine Kulturwissenschaft. Bd. 21. 1927. S. 191 ff.

⁵ *Bühler K.* Die Krise der Psychologie. Jena. 1927. S. 97.

⁶ *Hering*. Grundzüge der Lehre vom Lichtsinn (Sonderabdruck aus Graefe-Saemischs Handbuch der Augenheilkunde. T. 1. Kap. 12). S. 13.

⁷ *Hering*. Ibid. S. 11. Ср. *Katz*. Der Aufbau der Farbwelt. 2. Aufl. Leipzig. 1930. S. 1 ff.

⁸ Для более подробного объяснения я отсылаю к обстоятельному изложению Каца (*Katz*. Ibid.) и к обобщающему реферату Гельба о константности цвета предметов зрения (Handbuch der normalen und pathologischen Physiologie. Hrsg. von Bethe. Bd. 1 (2. S. 594 ff.).

⁹ Подробнее см. *Gelb A.* Über den Wegfall der Wahrnehmung von «Oberflächenfarben». Psychologische Analyse hirnpathologischer Fälle. Hrsg. von Gelb A. und Goldstein K. Leipzig. 1920. I. 354 ff.

¹⁰ Ср. *Natorp*. Allgemeine Psychologie. Tübingen. 1912, особенно главу V.

¹¹ *Bühler K.* Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache. Jena. 1934. § 4. S. 58.

¹² *Humboldt*. Sprachphilosophische Schriften (Ausg. Steinthal). B., 1884. S. 18. См. также рус. пер.: *Гумбольдт В.* Язык и философия культуры. М., 1985.

¹³ Подробнее см. Philosophie der symbolischen Formen. 2. Aufl. I. 145 ff.

¹⁴ Ср. Philos. d. symbol. Formen. 2. Aufl. III. 222 ff. См. также реферат Марк-Вогану: *Marc-Wogau*. Referat. Theoria. II. 318 ff.

¹⁵ Подробнее об этом см., например, *Weber-Wellstein*. Enzyklopädie der Elementar-Mathematik. Bd. 2. Buch 1. Abschnitt 2.

¹⁶ Ср. *Cassirer E.* Substanzbegriff und Funktionsbegriff. 1910. Kap. 3. S. 121 ff.

¹⁷ *Schlick*. Allgemeine Erkenntnislehre. 2. Aufl. B., 1925. S. 29 ff.

¹⁸ *Weyl H.* Handbuch der Philosophie. München; Berlin. 1926. Abt. 2. Beitrag A.

¹⁹ Ср. *Russell*. The principles of mathematics. Cambridge. 1903. Chap. 25. § 26.

²⁰ *Kant I.* Kritik der reinen Vernunft. 2. Aufl. S. 303. (Критика чистого разума. М., 1964. С. 305.)

* * *

Перевод выполнен *М.И. Левиной* по изданию: *Cassirer E.* Zur Logik des Symbolbegriffs // Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs. Darmstadt, 1956. На русском языке публикуется впервые.

Приложение

к книге «Индивид и космос в
философии Возрождения»

Николай Кузанский
Простец об уме



Шарль де Бовель
Книга о мудреце

О.Ф. Кудрявцев
Шарль де Бовель и его трактат
«О мудреце»

Николай Кузанский
Простец об уме

Глава 1

Философ приходит к простцу, чтобы получить наставление о природе ума. Ум в себе является умом, но [роду] своей деятельности — душой¹; и назван он от «измерения».

Во время юбилейного праздника, когда многие спешили в Рим, полные необыкновенного благочестия, один философ, выдающийся среди прочих ему современных, стоял, как рассказывают, на мосту и с удивлением рассматривал проходящих. Некий оратор, весьма любознательный, усердно разыскивает его, узнает его по бледности лица, тоге, спускающейся до пят, и прочим атрибутам мыслителя, дружески его приветствует и спрашивает, какая причина так прочно удерживает его на этом месте.

Философ. Удивление!

Ритор. Удивление, видимо, является стимулом для всех, кто стремится знать ту или иную вещь. Поэтому, раз ты считаешься среди ученых выдающимся, я думаю, что это удивление весьма велико, если оно привело тебя в такое волнение.

Философ. Ты прав, друг. Когда я смотрю, как бесчисленные толпы людей почти со всех стран света теснясь проходят мимо меня, я удивляюсь единой вере всех при таком разнообразии их внешнего вида. И хотя ни один из них не может походить на другого, однако едина вера всех их, приведшая их с различных концов земли в такое благочестии.

Ритор. В самом деле, необходимо считать божьим даром то, что у простцев постижение при помощи веры оказывается более ясным, чем при помощи рассудка у философов. Ты ведь знаешь, какое исследование надо произвести тому, кто рассматривает при помощи рассудка бессмертие ума. А это бессмертие, однако, только на основании веры никто из них всех не подвергает сомнению, раз у всех них забота и усилия направлены к тому, чтобы после смерти их души, никаким грехом не затемненные, были восхищены к светлой и вожделенной жизни.

Философ. То, что ты сказал, друг, важно и соответствует истине. Ведь я, путешествуя все время по свету, обращался к мудрецам за доказательствами бессмертия ума, так как такого рода исследование предписано в Дельфах, чтобы ум познавал сам себя и чувствовал себя связанным

с божественным умом; но до сих пор я еще не постиг искомого до такой степени совершенно и для рассудка очевидно, как при помощи веры этот непросвещенный народ.

Ритор. Если можно, скажи, что побудило тебя — а ты, видимо, перипатетик — прийти в Рим? Или ты думаешь встретить кого-нибудь, чтобы у него поучиться?

Философ. Я слышал, что в храме, который Т. Аттилий Красс² посвятил на Капитолии Уму, находится много сочинений мудрецов об уме. Но, видимо, я пришел напрасно, разве что ты, производящий впечатление хорошего гражданина и человека образованного, мне поможешь.

Ритор. Действительно, тот храм Красс посвятил Уму; но были ли в храме книги об уме и какие именно, этого никто не может знать после стольких бедствий в Риме. Однако, чтобы не горевать о своем напрасном приходе, ты должен послушать, о чем ни пожелаешь, одного человека, простеца, который, по-моему, достоин удивления.

Философ. Прошу, чтобы это произошло как можно скорее.

Ритор. Тогда следуй за мной.

И после того как они возле храма Вечности спустились в какое-то подвальное помещение, к простецу, который выделявал из дерева ложки, обратился

Ритор. Я краснею, простец, от того что этот великий философ застает тебя погруженным в такое незатейливое дело. Он сочтет, что не услышит от тебя никаких рассуждений умозрительного порядка.

Простец. Я охотно провожу время в этих упражнениях, непрерывно питающих ум и тело. Если тот, кого ты приводишь, философ, я думаю, он не станет меня презирать за то, что я отдаюсь ремеслу ложечника.

Философ. Ты совершенно прав. Ведь и о Платоне мы читаем, что он иногда занимался живописью, чего, думается, он никогда бы не делал, если бы живопись противоречила умозрению.

Ритор. Поэтому, может быть, Платону и были так близки примеры из живописи, при помощи которых он предметы трудные делал легкими.

Простец. Конечно, в этом моем искусстве и я с помощью уподоблений (symbolise) отыскиваю то, что хочу, и тем питаю свой ум, продаю ложки и тем подкрепляю тело. Так достигаю я всего, для меня необходимого, по мере надобности,

Философ. Моя привычка, когда я прихожу к человеку, пользующемуся славой мудреца, позаботиться прежде всего о том, что не дает мне покоя, и, предложив обсуждать какие-либо сочинения, исследовать их смысл. Но так как ты простец, то я не знаю, как побудить тебя высказаться, чтобы определить твое представление об уме.

Простец. Я полагаю, что никого нельзя принудить к выражению своих мыслей легче, чем меня. Ведь раз я признаю себя незнающим простецом, то я нисколько не боюсь отвечать. Философы по образованию и те, что слыгут мудрецами, — те, понятно, боятся допустить ошибку и взвешивают свои слова с большой опаской. Поэтому и ты скажи ясно, чего от меня хочешь, и получишь ответ по существу.

Философ. Я не могу выразить этого кратко; сядем, если угодно, и тогда поговорим.

Простец. Согласен.

И когда они расставили в виде треугольника табуретки и все трое сели, первым заговорил

Ритор. Ты видишь, философ, простоту этого мужа, который не привык ни к чему из того, чего требует приличие для приема столь значительного человека, как ты. Спроси-ка его о том, что тебе, по твоим словам, не дает покоя. Простец же не скроет от тебя ничего из того, что знает. Я думаю, ты убедишься, что я привел тебя не напрасно.

Философ. Все до сих пор мне нравится. Перейду к делу. Ты же между тем, пожалуйста, помолчи, и пусть тебя не смущает продолжительность разговора.

Ритор. Ты увидишь, что долгая беседа скорее привлечет, чем оттолкнет меня.

Философ. Итак, скажи, простец, — таково твое имя, по твоим же словам, — если имеешь свое предположение об уме.

Простец. Я полагаю, что нет и не было ни одного человека, который, достигши зрелости, не составил бы себе того или иного понятия об уме. Имею, конечно, и я: умом (*mens*) является то, от чего возникает граница и мера (*mensura*) всех вещей. Я полагаю, стало быть, что его называют *mens* — от *mensurare*.

Философ. А не считаешь ли ты, что ум — одно, а душа — другое?

Простец. Положительно считаю: ведь одно — ум, находящийся у себя, другое — в теле. Ум, находящийся у себя, или бесконечен, или он образ бесконечного. Из тех же умов, которые суть образ этого бесконечного, — поскольку они не находятся у себя, не максимальные, абсолютные и бесконечные — некоторые, допускаю, могут одушевлять человеческое тело. И тогда по [роду] их деятельности я называю их душами.

Философ. Следовательно, ты соглашаешься, что ум и человеческая душа одно и то же: ум — в себе, душа — по ее деятельности?

Простец. Соглашаюсь. Они одно и то же, как в живом существе способность к чувственному восприятию и зрительная способность глаза одна и та же³.

Глава 2

Есть наименование природное и другое, которое дается в соответствии с ним, но лишено точности. И есть простое начало, которое есть искусство искусств; к нему и сводится «вечное искусство» философов

Философ. Ты говорил, что ум называется так от «измерения». Я нигде не читал, чтобы кто-нибудь придерживался такого мнения при всем разнообразии этимологии. Прошу прежде всего, чтобы ты открыл причину сказанного тобой.

Простец. Если более тщательно рассматривать вопрос о значении этого наименования (*vocabuli*), то я полагаю, что таящаяся в нас способность заключать в понятиях первообразы всех вещей, называемая мною умом, вообще не может получить соответствующего имени. Как человеческий рассудок не достигает сущности божиих творений, так не достигает ее и имя. Ведь наименования даются в результате движения рассудка. Именно, на определенном основании мы называем одну вещь одним именем и ту же вещь на другом основании — другим; и в одном языке есть наименования, соответствующие предмету, в другом — более грубые и более отдаленные. Отсюда я усматриваю, что, если соответствии наименования предмету может быть большим и меньшим, точного наименования мы не знаем.

Философ. Ты, простец, стремишься к высоким предметам. Ведь согласно тому, что ты, по-видимому, утверждаешь, наименования потому не совсем соответствуют предмету, что они установлены, на твой взгляд, по усмотрению, то есть так, как это в результате движения рассудка пришло на ум тому, кто их давал.

Простец. Мне хочется, чтобы ты понял меня глубже. Хотя я и признаю, что каждое наименование соединено с вещью на том же основании, на каком форма привходит в материю; и верно, что наименование обусловлено формой, так что [точные] имена окажутся у вещей не в результате налагания, но от века, а произвольно только само налагание, — все-таки я нахожу, что налагается соответствующее имя, хотя бы оно и не было точным.

Философ. Выразись, пожалуйста, яснее, чтобы я понял, что ты хочешь сказать.

Простец. С удовольствием. Я именно теперь обращаюсь к искусству выделять ложки. Однако прежде имей в виду: для меня несомненно, что все человеческие искусства являются некоторыми отображениями искусства бесконечного и божественного. Не знаю, кажется ли тебе то же самое?

Философ. Ты поднимаешь трудный вопрос. Нельзя на это отвечать походя.

Простец. Я бы удивился, если бы ты когда-нибудь читал философа, об этом не знающего, поскольку это ясно само собой. Очевидно ведь, что никакое человеческое искусство не достигает точности совершенства и что всякое искусство конечно и ограничено. Именно, одно искусство ограничивается в свойственных ему границах, другое — в других, свойственных ему; и каждое искусство отличается от других, и ни одно не охватывает всего.

Философ. Что же ты из этого выводешь?

Простец. А то, что всякое человеческое искусство конечно.

Философ. Кто же в этом сомневается?

Простец. С другой стороны, невозможно, чтобы существовало много бесконечностей, которые были бы реально различны.

Философ. И с этим я согласен, поскольку иначе одна кончалась бы на другой⁴.

Простец. А если это так, то не оказывается ли бесконечным только одно абсолютное начало, поскольку не существует начала раньше начала, как это ясно само собой, так как в противном случае начало окажется подначальным? А отсюда лишь вечность и есть сама бесконечность, или абсолютное начало.

Философ. Согласен.

Простец. Следовательно, абсолютная вечность исключительно и единственно является самой бесконечностью, у которой нет начала. Поэтому все конечное находится под началом у бесконечного начала.

Философ. Не могу отрицать.

Простец. А тогда началом всякого конечного искусства является искусство бесконечное. И, таким образом, бесконечное искусство по необходимости будет для всех искусств первообразом, началом, средством и целью, размером и мерой, истиной, точностью и совершенством.

Философ. Следуй намеченным путем, с этим никто не может спорить.

Простец. Итак, я приведу символические примеры из ремесла ложечника, чтобы то, что я хочу сказать, легче воспринималось.

Философ. Пожалуйста, так и сделай! Я вижу, ты держишь путь туда, куда я стремлюсь.

Простец (взявши ложку в руки). Ложка не имеет другого первообраза (exemplar), кроме идеи нашего ума. Ведь если скульптор или живописец еще берет в качестве образца те или иные вещи, которые он старается воспроизвести, этого не делаю я, изготавливающий из дерева ложки и чашки, а из глины горшки. В своей деятельности я не воспроизвожу образа какой-нибудь природной вещи. Такие ложечные, чашечные и горшечные формы создаются только человеческим искусством. Поэтому мое искусство является скорее искусством созидательным (perfectoria), чем производящим образы уже сотворенные, и в этом оно более похоже на искусство бесконечное.

Философ. То же и по-моему.

Простец. Итак, допустим, что я хочу развернуть свое искусство и сделать чувственно воспринимаемой ту форму ложечности, которая и составляет ложку. Хотя эта форма в своей природе⁵ и недоступна никакому ощущению — потому что она не белая и не черная, и никакого другого цвета, безгласна, лишена запаха, вкуса и неосвязаема, — я все же буду пытаться сделать ее чувственно воспринимаемой тем способом, каким получится. Итак, какой-нибудь материал, положим, дерево, я строго и долблю, применяя мои инструменты и разнообразно ими двигая, до тех пор пока не возникнет в нем требуемая соразмерность, в которой соответственным образом отразится форма ложечности. Таким образом, ты видишь, что форма ложечности, простая и чувственно не воспринимаемая, отражается в соразмерности очертаний, которые принимает это дерево, как в своем отображении. Истина и точность ложки, которая неразмножима и несообщима, никак не может полностью перейти в чувственность с помощью каких бы то ни было инструментов у какого бы то ни было человека. Вместе с тем во всех ложках по-разному отсвечивает только сама простейшая форма,

в одной больше, в другой меньше и ни в какой точно. Поэтому, хотя дерево получает название от привхождения формы — так что оно называется «ложкой» с возникновением соразмерности, в которой отражается ложечность, почему имя и оказывается соединенным с формой,— тем не менее наложение имени происходит по усмотрению, поскольку может быть наложено и другое имя. И наоборот: хотя имя и налагается по усмотрению, тем не менее оно не является неправильным и совершенно отличным от природного имени, соединенного с формой, но природное наименование по привхождении формы отсвечивает во множестве разнообразных имен, даваемых в различном смысле теми или другими народами.

Итак, наименования даются благодаря движению рассудка. Имено, рассудок движется вокруг вещей, подпадающих под ощущение, и производит их различие, согласование и разделение, так что в рассудке нет ничего, чего раньше не было в ощущении. Так он дает наименования в рациональном стремлении дать одно имя одной вещи и другое — другой. Однако поскольку форма в своей истине не находится в том, с чем имеет дело рассудок, то поэтому рассудок теряется в догадках и предположениях. Вот почему роды и виды, как подлежащие наименованию,— рассудочные сущности, которые рассудок создал себе на основании согласования и разделения чувственных вещей. Поэтому — так как они по природе позднее чувственных вещей, подобиями которых они являются,— они не могут сохраняться, когда чувственные вещи разрушились. И кто считает, что разуму (*intellectum*) не может быть присуще ничего, чего нет в рассудке, тот тем самым считает, что в разуме не может быть ничего, чего раньше не было в ощущении. Такой мыслитель должен по необходимости сказать, что вещь есть нечто только в качестве наименованной; и он жаждет в разного рода разысканиях углубиться в сущность имени, и это разыскание приятно человеку, поскольку тут он в рассудочном движении переходит от одного предмета к другому⁶. Такой человек стал бы отрицать, что формы у себя и в своей истинности обладают независимым существованием,— разве что в качестве сущностей только для рассудка,— а первообразы и идеи он счел бы ничем. Те же, кто допускают, что в мышлении ума есть нечто такое, чего не было ни в ощущении, ни в рассудке,—то есть первообраз и несообщимая истина форм, которая отсвечивает в чувственных вещах,—те утверждают, что первообразы по природе предшествуют чувственным вещам, как истина предшествует ее отображению. Они признают, что в порядке природы существует сначала человечность у себя и от себя, то есть без подлежащей материи; затем, через эту человечность,— человек и то, что в данном случае подлежит наименованию «человеком»; и наконец, видовое понятие «человечность» в рассудке. Поэтому, если погибнет человечество, человечность в качестве видового понятия, подлежащего наименованию, и в качестве сущности только для рассудка, которую рассудок обретает на основании сходства людей, перестает существовать: ведь она зависела от человечества, которого нет. Однако из-за этого не пе-

рестает быть человечность, через которую появилось само человечество. Эта человечность не подлежит наименованию как видовое понятие, то есть поскольку наименования даются в результате движения рассудка. Но она есть истина того, подлежащего наименованию, видового понятия. Поэтому, хотя отображение истины разрушено, истина остается у себя. И все думающие так отрицают, что вещь есть только то, что подлежит наименованию. В силу того что вещь именуема, ведется логическое и рассудочное рассмотрение вещей, и поэтому они с помощью логики исследуют их, углубляются в них и их обозначают, но на этом не успокаиваются (потому что рассудок, или логика, имеет дело только с отображениями форм), а пытаются, богословствуя⁷, всматриваться в вещи и по ту сторону значения слов, обращаясь к первообразам и идеям. Я полагаю, что нет больше способов исследования. Если ты — ты ведь философ — читал о другом, ты можешь знать. А мое предположение таково.

Философ. Ты удивительным образом соприкасаешься со всеми философскими школами — и перипатетиков и академиков⁸.

Простец. Все эти и вообще все мыслимые различия способов рассмотрения легчайшим образом разрешаются [в единство] и согласовываются, когда ум начинает возноситься к бесконечности. Ибо, как тебе на основании слышанного от меня разъяснит присутствующий здесь оратор, бесконечная форма может быть только одна, и эта форма — простейшая, отражающаяся во всех вещах как прообраз, максимально равный всем и каждой формируемым вещам. Поэтому будет полнейшей истиной признать, что не существует множества отдельных от вещей первообразов и множества идей вещей. Однако этой бесконечной формы ни один рассудок постичь не может. Невыразимую, ее нельзя схватить ни в одном из наименований, которые налагаются движением рассудка; ведь то, что подлежит наименованию, само есть всего лишь отображение своего собственного и ему соответствующего невыразимого первообраза.

Следовательно, невыразимое Слово, являющееся точным именем всех вещей как именуемых движением рассудка, также есть только одно. Это невыразимое имя отражается по-своему во всех именах как бесконечная именительная сила всех имен и бесконечная называемость всего выражаемого в языке, так что вследствие этого всякое имя есть отображение точного имени. И все философы пытаются выразить именно это, хотя, пожалуй, то, что они говорят, могло бы быть выражено лучше и яснее. Ведь все они по необходимости соглашались в том, что существует некая бесконечная мощь, которую мы называем Богом и в которой с необходимостью сосредоточено все. И тот, кто говорил о человечности, не подлежащей наименованию и являющейся точностью истины, хотел сказать не о чем другом, как о той невыразимой бесконечной форме. Ее, обращаясь к человеческой форме, мы называем точным первообразом этой последней, так что, невыразимая в качестве первообраза, она именуется именем всех вещей, когда мызираем на ее отображения; и единственный простейший первообраз

представляется множеством первообразов соответственно образованным через наш рассудок видовым различиям [реальных] отображений этого [единого простейшего] первообраза⁹.

Глава 3

Как надо понимать и приводить к согласию философов. Имя божие и точность. С познанием одного точного имени познаются все. Что довольно знать. Понятия Бога и наши различны

Философ. Ты удивительно разъяснил сказанное у Трисмегиста, который утверждал, что Бог именуется именем всех вещей, а все вещи — именем божием¹⁰.

Простец. Пусть именуемое и имя совмещаются до полного совпадения в высшем интеллекте — и все разъяснится. Именно Бог есть точность любой данной вещи. Поэтому если бы мы обладали точным знанием об одной вещи, то по необходимости мы обладали бы знанием обо всех вещах. Так, если бы мы знали точное имя одной вещи, тогда мы знали бы и имена всех вещей, потому что нет точности без Бога. Следовательно, если бы кто достиг точности в одном, он достиг бы Бога, который есть истина всего познаваемого.

Ритор. Объясни, пожалуйста, относительно точности имени.

Простец. Ты знаешь, ритор, что математические фигуры мы выводим из способности ума. Поэтому, если я хочу сделать треугольность видимой, я черчу фигуру, в которой намечаю три угла, чтобы в фигуре с такими свойствами и отношениями отразилась треугольность, с которой соединено наложенное нами наименование «треугольник». Итак, я утверждаю: если «треугольник» есть точное наименование треугольной фигуры, тогда я знаю точные наименования всех многоугольников. Именно, тогда я знаю, что наименование четырехугольной фигуры есть «четыреугольник», пятиугольной — «пятиугольник» и т. д. На основе знания одного имени я узнаю: наименованную фигуру, все именуемые треугольники, все, в чем они различны и сходны, и вообще все, что можно об этом знать. Равным образом я утверждаю, что если бы я знал точное имя одного творения божия, то не оставался бы в неведении относительно всех имен божиих творений и относительно вообще всего, о чем возможно знание. И так как Слово божие есть точность всякого именуемого имени, ясно, что только в Слове возможно знание обо всем вместе и о каждом в отдельности.

Ритор. Это ты изложил по своему обыкновению до осязаемости ясно.

Философ. Ты, простец, сообщил поразительный способ привести к согласию всех философов. В самом деле, обдумывая это, я не могу не согласиться, что все философы имели в виду именно сказанное тобой: что никто из всех них не смог отрицать бесконечность Бога; в этом утверждении в одном сосредоточивается все до сих пор сказанное тобой¹¹. И

то, что этим покрывается все, могущее быть познанным и сообщенным, поразительно!

Продолжи, однако, рассмотрение ума и скажи вот что. Допустим, что ум называется так от «измерения», так что способность измерять и есть причина такого имени. Но чем, по-твоему, является ум?

Простец. Ты знаешь, что в божественной простоте сосредоточены все вещи. Ум есть образ этой сосредоточивающей простоты. Поэтому если эту божественную простоту ты назовешь бесконечным умом, то он как раз и будет первообразом нашего ума. И если божественный ум ты назовешь универсальной совокупностью истины вещей, то наш ум назови совокупностью уподобления вещам, как бы универсумом их понятий. Мышление для божественного ума оказывается творчеством вещей; мышление для нашего ума оказывается понятием о вещи. Если ум божественный есть абсолютная сущность (entitas), тогда мышление у него есть творение существующего; а для нашего ума мыслить — значит существующему уподобляться. То, что подобает божественному уму как бесконечной истине, нашему уму подобает как его близкому образу. И если все существует в божественном уме как в своей точной и подлинной истине, то в нашем уме все существует как в образе или подобии подлинной истины, то есть в виде понятий; ведь познание происходит путем уподобления. Все существует в Боге, но там — первообразы вещей; все — в нашем уме, но здесь — вещей подобия. Как Бог есть абсолютная сущность, которая есть сосредоточенность всего существующего, так ум наш есть той бесконечной сущности образ, который есть сосредоточенность всех образов, — как бы первое изображение неизвестного царя и прообраз всех срисованных с него изображений. Ведь знание о Боге, или лик божий, нисходит только к умственной природе, которой предстоит (obiectum) истина, — и если ниже, то только через ум, так что ум есть образ божий и первообраз всех образов божиих после него. Поэтому, насколько все, что ниже ума, причастно уму, настолько и образу божью; так что ум есть образ божий в себе, а все, что ниже ума, — только при посредстве ума.

Глава 4¹²

Наш ум есть не развертывание вечной свернутости, но ее образ, а то, что ниже ума, образом не является. Не обладая врожденными понятиями, ум обладает, однако, способностью суждения, созданной одновременно с ним. Почему для ума необходимо тело

Философ. От великой полноты твоего ума ты, по-видимому, хочешь сказать, что бесконечный ум есть абсолютная формообразующая сила, а конечный ум — сила, образующая в соответствии с этой формой¹³ и по ее подобию.

Простец. Да, примерно так; но ведь до конца это выразить нельзя, и поэтому очень полезно разнообразить беседу. Обрати внимание, что

образ — одно, а развертывание — другое. Например, равенство есть образ единства, ибо как раз благодаря единству возникает равенство. Поэтому образом единства равенство является; и равенство не является развертыванием единства, но многократным воспроизведением его свертывающей способности¹⁴. Следовательно, равенство единства есть образ, но не развертывание единства. В таком же смысле я определяю ум как образ божественного ума, простейший среди образов божественного свертывания. И потому ум есть тем самым первообраз божественного свертывания, охватывающего в своей простоте и силе все образы свертывания. Ибо как Бог есть свертывание свертываний, так ум, являющийся образом божим, есть образ свертывания свертываний. Ниже этих образов — множества вещей, развертывающие божественное свертывание, подобно тому как в числе развертывается единство, в движении — покой, во времени — вечность, в сложности — простота, во времени — настоящее, в величине — точка, в неравенстве — равенство, в различии — тождество и т. д.

Отсюда сделай вывод об изумительной способности нашего ума; ибо в нем сосредоточена сила, подобная свертывающей силе точки¹⁵, благодаря чему ум обнаруживает в себе способность уподобляться любой величине. Точно так же благодаря силе, подобной свертывающей силе единства, наш ум обладает способностью уподобляться любому множеству, а благодаря силе, подобной свертывающей силе «теперь», или настоящего мгновения, — любому времени и покоя — любому движению, а простоты — любой сложности, тождества — любому различию, равенства — любому разъединению¹⁵. Иными словами, благодаря образу абсолютной свертывающей силы, каковым является ум бесконечный, наш ум обладает способностью уподобляться всякому свертыванию. Ты видишь, что ты и сам можешь назвать много такого, чем обладает наш ум, поскольку он является образом бесконечной, все свертывающей простоты.

Философ. Надо думать, что ум только один является образом божим.

Простец. Так оно, собственно, и есть, потому что все, что ниже ума, есть образ божий лишь постольку, поскольку в нем отражается ум; скажем, ум отражается в совершенных живых существах больше, чем в несовершенных, в наделенных ощущениями больше, чем в растениях, в растениях больше, чем в минералах. Поэтому творения, лишенные ума, суть скорее свертывания божественной простоты, чем ее образы, хотя они по-разному и причастны образу вследствие того, что умный образ отражается в них при своем развертывании.

Философ. Аристотель утверждал, что никакое понятие не сотворено вместе с нашим умом или душой, по каковой причине он уподоблял ее чистому листу¹⁶. Платон же утверждал, что понятия созданы вместе с душой, но она забыла их из-за бремени тела¹⁷. Что ты здесь считаешь правильным?

Простец. Несомненно, наш ум внедрен Богом в тело с пользой для ума же. Следовательно, надо думать, что ум от Бога имеет все то, без чего он не в состоянии достичь эту пользу. Следовательно, нельзя ве-

рять, что с душой были созданы понятия, которые она утратила, оказавшись в теле, но для того она нуждается в теле, чтобы довести до осуществления сотворенную с нею способность [понимания]. Подобно тому как зрительная способность души не может получить осуществления, то есть действительно видеть, если не будет возбуждена объектом, — а она не может быть им возбуждена, если ей не противостоят чувственные образы, размноженные в органе чувства, и, таким образом, она нуждается в оке, — так и способность ума — а это способность к восприятию и пониманию вещей, — не может получить осуществления, если не будет возбуждена чувственным, и не может прийти в возбуждение без посредствующих чувственных представлений. Словом, ум нуждается в теле как органе, то есть в том, без чего не может возникнуть возбуждения.

В данном вопросе, следовательно, правильным представляется мнение Аристотеля, который отрицает, что сначала душе были вродены понятия, а по воплощении она их утратила. Однако, так как душа не может преуспеть, если она совершенно лишена силы суждения, — как и глухой никогда не может сделаться кифаредом, раз он не имеет никакого представления о гармонии, при помощи которого он мог бы судить о своих успехах, — наш ум обладает врожденной ему способностью суждения, без которой он не мог бы успешно функционировать. Эта сила суждения от природы вродена уму. При ее помощи он сам по себе судит о разумности оснований, слабы ли они, сильны или убедительны. Если Платон назвал эту способность врожденным понятием, он несколько не уклонился от истины.

Философ. Насколько ясно твое изложение! Слушая его, всякий принужден соглашаться. Без сомнения, это требует пристального внимания; ведь мы явственно ощущаем, что некий дух в нашем уме говорит и судит: это хорошо, это справедливо, это истинно — и удерживает нас, если мы уклоняемся от справедливого. Этой речи и этому суждению он никоим образом не учился, но они вродены ему.

Простец. Отсюда мы узнаем, что ум есть та способность, которая хотя и лишена всякой формы понятия, но, если получила возбуждение, может уподобить себя самой любой форме и создать понятие о любых вещах, будучи некоторым образом подобной здоровому зрению в темноте: оно никогда не видело света и лишено всякого действительного понятия о видимых вещах, но, выйдя на свет и получив возбуждение, уподобляет себя видимому, образуя о нем понятие.

Ритор. Платон говорил, что тогда требуется суждение интеллекта, когда ощущения показывают одновременно противоречивое¹⁸.

Простец. Он тонко заметил. В самом деле, когда осязание предлагает нам одновременно твердое и мягкое или смешивает тяжелое и легкое, запутываясь в противоречиях, — прибегают к интеллекту, чтобы он рассудил о сущности каждого: не является ли смутно воспринятое множеством различных свойств? Так, когда зрение представляет большое и малое, смешивая их, то разве не возникает необходимости в различающем суждении интеллекта о том, что велико и что мало?

Там же, где довольно одного ощущения, менее всего необходимо прибегать к суждению интеллекта, как, например, при взгляде на палец, поскольку у него нет противоположности, которая появлялась бы одновременно с ним.

Глава 5

Ум есть живая субстанция, созданная в теле. Как это понимать. Есть ли разум у животных. Ум — живое описание вечной мудрости

Философ. Почти все перипатетики говорят, что интеллект, который ты, по-видимому, называешь умом, является некоторой способностью души и что понимание (*intelligere*) есть акциденция. Ты же смотришь иначе.

Простец. Ум есть живая субстанция, которая, как мы знаем по опыту, внутренне говорит в нас и судит и которая больше любой другой способности из всех ощущаемых нами в себе духовных способностей уподобляется бесконечной субстанции и абсолютной форме. Ее обязанность в нашем теле — животворение тела; потому она и называется душой. Отсюда, ум есть субстанциальная форма, или сила, которая сосредоточивает в себе соответствующим ей образом все: и силу одушевляющую, при помощи которой ум одушевляет тело, наделяя его жизнью растительной и способностью ощущения; и силу рассудочную, а также разумную и силу умопостижения.

Философ. Не считаешь ли ты, что ум, который ты называешь также разумной душой, существовал, [как таковой], и до тела, как утверждают пифагорейцы и платоники, и только впоследствии был облечен плотью?

Простец. По природе¹⁹, но не во времени. Как ты слышал, я сравнил ум со зрением в темноте; но ведь в действительности зрение никогда не существовало прежде глаза, разве только по природе. Отсюда, раз ум есть некое божественное семя²⁰, свойственной ему силой охватывающее в понятии первообразы всех вещей, значит, Бог, благодаря которому он обладает этой силой, дав ему бытие, поместил его вместе с тем в соответствующую почву, где бы он мог принести плод и выявить из себя совокупность вещей в виде понятия. Иначе эта сила семени была бы дана ему напрасно, если бы не была ему также дана возможность осуществить ее в действительности.

Философ. Ты говоришь убедительно, но мне очень хочется услышать, как именно это в нас происходит.

Простец. Способы божественной деятельности в точности непостижимы; однако мы создаем о них предположения, одни более смутные, другие более ясные. Так вот, я полагаю, что тебя удовлетворит то уподобление, которое я сделаю. Ты ведь знаешь, что зрение по своей собственной природе не различает, но сплошно (*in globo*) и слитно воспринимает некоторое препятствие, когда оно мешает ему в сфере его

движения, то есть в глазу; это препятствие возникает оттого, что объект посылает в глаз множество образов (*specierum*). И вот, если глаз обладает зрением без различения, как у детей, у которых еще нет навыка к различению, то, значит, различение, при помощи которого зрение разбирается в цветах, привходит в зрение; и вот таким же образом ум привходит в душу, способную к ощущению. И подобно тому как зрительное различение имеется у совершенных животных — например, у собак, различающих своего хозяина по виду, — и оно дано зрению Богом как совершенство и форма этого зрения, точно так же человеческой природе сверх этой имеющейся у животных способности различения дана более высокая способность, относящаяся к силе различения у животных так же, как эта последняя относится к способности ощущений, так что ум оказывается для души формой различения и ее совершенством.

Философ. Прекрасно сказано. Но, по-видимому, ты подходишь к мнению мудрого Филона, утверждавшего, что животным присущ разум²¹.

Простец. У животных мы действительно наблюдаем некое различительное рассуждение (*discretivum discursum*), без чего их природа не могла бы существовать в удовлетворительном виде. Однако оттого, что это рассуждение лишено формы, то есть интеллекта, или ума, оно беспорядочно; оно не основывается на способности суждения и на знании. Но поскольку всякое различение возникает из рассудка, постольку и слова Филона явно не лишены смысла.

Философ. Поясни, пожалуйста, в каком смысле ум является формой движения рассудка.

Простец. Я уже сказал, что, как зрение видит и не знает того, что оно видит, без различения, которое придает ему форму, ясность и совершенство, так и рассудок умозаключает и не знает, о чем он умозаключает, без ума; только ум придает рассуждению форму, ясность и совершенство, и рассудок начинает понимать, о чем он умозаключает. Так, если необразованный человек, не понимающий значения слов, читает какую-нибудь книгу, то чтение происходит благодаря способности рассудка: он пробегает (*discurrendo*) различия букв, которые он складывает и разделяет. И это — дело рассудка, но он не знает, о чем читает; а другой читатель и знает и понимает, что читает. Вот некое подобие рассудка беспорядочного и рассудка, благодаря уму приобретшего форму. Ибо ум выносит суждение и различает, какое рассуждение правильно и какое софистично. Ум точно так же есть различающая форма актов рассудка, как рассудок — различающая форма ощущений и представлений.

Философ. Но откуда ум имеет эту силу суждения? Ведь он, кажется, судит обо всем.

Простец. Он имеет ее на основании того, что он есть образ первообраза всех вещей; а первообраз всех вещей есть Бог. Отсюда, поскольку первообраз всего отражается в уме, как истина в образе, постольку ум в себе имеет то, на что он взирает и в соответствии с чем создает суждение о том, что вне его. Так, если бы записанный закон был

живым, то он, будучи живым, сам в себе прочитывал бы тот приговор, который нужно вынести. А ум и есть живое описание вечной и бесконечной мудрости. Но в наших умах его жизнь поначалу подобна сну, пока он благодаря удивлению, которое вызывают в нем чувственные вещи, не придет в возбуждение и не выйдет из неподвижности, и тогда движение его разумной жизни откроет ему, что искомое уже описано в нем самом. Но это описание ты должен понимать как отражение первообраза всего тем способом, каким истина отражается в своем образе. И если бы простейшая и неделимая вершина угла идеально отшлифованного алмаза, в котором отражаются формы всех вещей, оказалась живой, она, созерцая себя самое, нашла бы подобие всех вещей и через эти подобия могла бы составить себе понятие обо всем.

Философ. Удивительные речи и тончайшие суждения. Особенно нравится мне пример с острием угла алмаза; в самом деле, чем острее и проще будет этот угол, тем отчетливее все будет в нем отражаться.

Простец. Рассматривая зеркальную способность саму по себе, мы видим, что она существует раньше всякого количества²². Если представить ее как живую и живущую жизнью интеллекта, в которой отражается первообраз всего, это будет вполне допустимое предположение об уме.

Философ. Я хотел бы услышать, можешь ли ты применить в качестве образца это вот твое искусство для разъяснения творений ума.

Простец. Конечно, мог бы.

И, взяв в руки красивую ложку, он сказал:

— Я захотел сделать зеркальную ложку, нашел совершенно цельный кусок особенно благородного дерева, применил инструменты и получил соответствующую соразмерность, в которой совершенно отразилась форма ложки. После этого я полировал поверхность ложки до тех пор, пока не включил в это отражение ложечной формы форму зеркальную, как ты видишь. В самом деле, будучи очень красивой ложкой, она, однако, в то же время и зеркальная ложка. Именно, ты имеешь в ней все виды зеркал, вогнутое, выпуклое, прямое и цилиндрическое: в конечной части ручки—прямое, в самой ручке — цилиндрическое, в полый части — вогнутое, во внешней — выпуклое. Зеркальная форма ложки до ложки не имела бытия во времени, но была придана тению первоначальной форме ложки для совершенства ложки, так что теперь зеркальная форма содержит в себе форму ложки. При этом зеркальная форма независима от ложки, потому что в сущность зеркала не входит, чтобы оно было ложкой. Недаром если бы разрушились соразмерности, без которых не может быть формы ложки, например если бы отскочила ручка, то ложка перестала бы быть ложкой, хотя зеркальная форма осталась бы по-прежнему. Таким же образом и Бог при помощи движения неба извлек из соответствующей материи соразмерность, в которой весьма совершенным образом отражается одушевленность живого существа. Ей он придал затем ум, как бы в виде живого зеркала, тем способом, о котором я уже говорил.

Глава 6

Мудрецы символически называли число первообразом вещей; об удивительной природе числа. Число возникает от ума и неразрушимости сущностей. Ум есть гармония, само себя движущее число, составленное из тождества и различия

Философ. Ты хорошо применил свой пример. И когда ты называешь интеллект единым, ты разясняешь, и то, как он производит вещи, и то, что соразмерность есть место (locus), сфера или область формы, и что материя, в свою очередь, есть место соразмерности²³. И мне сильно сдается, что ты — из пифагорейцев, которые утверждают, что все происходит из числа.

Простец. Не знаю, пифагореец ли я или кто-либо другой. Знаю я только то, что ничей авторитет мною не руководит, даже если побуждает меня к движению. Но я действительно считаю, что пифагорейцы, философствующие, как ты говоришь, обо всем при помощи числа, — мыслители глубокие и остроумные; я убежден, что они, говоря о числе, имели в виду не число математическое и происходящее из нашего ума²⁴ — ведь само собой понятно, что это число не есть принцип какой-нибудь вещи, — но что они символически и доступным для рассудка образом (rationabiliter) говорили о числе, происходящем из божественного ума, в отношении которого математическое число есть только образ. Ибо как наш ум относится к бесконечному, вечному уму, так число нашего ума — к тому числу. И мы даем тому числу имя нашего числа, как тому уму — имя нашего ума, и с наслаждением занимаемся числом как нашим собственным произведением.

Философ. Изложи мне, пожалуйста, основания, могущие побудить кого-нибудь утверждать, что числа — начала вещей.

Простец. Может существовать только одно бесконечное начало; и лишь оно — бесконечно простое. Но уже первое подначальное (principiatum) не может быть бесконечно простым, как это ясно само собой; и оно не может быть составленным из других, входящих в его состав, ибо тогда оно не было бы первым подначальным, но ему самому по природе предшествовало бы то, что входит в его состав. Следовательно, необходимо допустить, что первое подначальное сложно так, что оно, однако, составлено не из многого, но из себя самого. И вот, наш ум не допускает возможности существования чего-либо иного в таком роде, кроме числа, каково, например, число нашего ума. Ибо число сложно, и сложено оно из себя самого, — потому что всякое число составлено из четного и нечетного чисел, — и, таким образом, число составлено из числа. Если же ты скажешь, что тройка составлена из трех единств, — это все равно что говорить, будто стены и крыша в отдельности образуют дом; ведь если стены существуют отдельно и так же — крыша, из них не составишь дома. Так и три единства, взятые порознь, не образуют тройки. Поэтому, если ты рассматриваешь единицы, поскольку они составляют тройку, ты рассматриваешь их объединенными; а чем иным

являются тогда три объединенные единицы, как не тройкой? Значит, она составлена из себя самой. Так же [надо рассуждать и] обо всех числах. Впрочем, когда я в числе усматриваю только единство, я вижу несложную сложность числа и совпадение простоты и сложности или единства и множества. Но когда я всматриваюсь в число еще острее, я вижу единство числа сложным, подобно тому как сложны гармонические единства октавы, квинты и кварты. Ведь гармоническое отношение есть единство, которое нельзя понять без числа. Более того, я замечаю, что число, выражающее отношение полутона и корня квадратного из двух, — таково отношение стороны квадрата к диагонали — является более простым, чем может постигнуть рассудочная способность (ratio) нашего ума²⁵. Отношение не может быть понятно без числа, а между тем число, которое могло бы выразить то отношение, должно было бы быть одинаково четным и нечетным. Об этом можно было бы беседовать долго и интересно, если бы мы не спешили перейти к другому вопросу.

Итак, нам известно, каким образом существует первое подначальное, отпечаток (тип) которого несет число. И иначе и ближе мы не можем подойти к его сущности, потому что определение сущности всякой вещи может быть достигнуто нами только в намеке или в образе. Символически же первое подначальное мы называем числом, потому что число есть субъект соразмерности; в самом деле, соразмерность не может существовать без числа. А соразмерность есть место для формы; в самом деле, без соразмерности, приспособленной к форме и ей соответствующей, форма не может проявиться, подобно тому как, я сказал, с нарушением соразмерности, пригодной для ложки, форма ложки не может сохраниться, потому что для нее нет места. Соразмерность действительно есть как бы приспособленность зеркальной поверхности к отражению образа, без чего прекращается воспроизведение. Вот так и бесконечное первообразное единство может отражаться только в соответствующей соразмерности, а эта соразмерность — в числе. Вечный ум действует наподобие музыканта, желающего сделать свою мысль чувственной: он воспринимает множество звуков и приводит их в соответствующее гармоническое соотношение, так что в этом соотношении гармония отражается сладостно и совершенно, поскольку здесь она находится как бы в соответствующем месте. И отражение гармонии изменяется с изменением соответствующего гармонического соотношения. И гармония исчезает с исчезновением соответствия в соотношении. Итак, из ума — и числа и все.

Философ. Разве множественность вещей не существует помимо нашего умозрения?

Простец. Существует, но от ума вечного. Поэтому, как в отношении Бога множественность вещей существует от божественного ума, так и в отношении нас множественность вещей существует от нашего ума²⁶. Ведь исчисляет один только ум; уничтожь ум — и число окажется неразличимым. В самом деле, ум потому, что не мыслит одно и то же единственно и единично, — и таковым мы это видим (мы говорим, что

оно — одно, потому что ум мыслит это одно единственным и единожды), — поистине является равенством единства. Но когда ум мыслит одно²⁷ в виде множества отдельных вещей, мы считаем, что вещей много, и говорим о двойке, потому что ум мыслит одно и то же в отдельности дважды или путем удвоения. Так же и об остальном.

Философ. Разве тройка не составляется из двойки и единицы? И разве мы не называем число собранием отдельно взятых единиц? Как же тогда ты утверждаешь, что оно происходит из ума?

Простец. Называем; но такого рода высказывания надо относить к модусу понимания²⁸, потому что сложить значит не что иное, как взять несколько раз одно и то же, общее у однородных предметов. Увидев отсюда, что без множественности в уме два или три есть ничто²⁹, ты ясно поймешь, что число происходит из ума.

Философ. Каким же образом множественность вещей есть число божественного ума?

Простец. Множественность вещей произошла оттого, что божественный ум одно понимает так, а другое — иначе³⁰. И если рассмотреть это тщательно, то ты обнаружишь, что множественность вещей есть только способ понимания со стороны божественного ума. Так, полагаю, можно неопровержимо утверждать, что первообразом вещей в духе создателя является число. На это указывает привлекательность и красота, которые присущи всем вещам и состоят в соразмерности, а последняя — в числе. Поэтому число преимущественно и указывает путь к мудрости.

Философ. Это впервые высказали пифагорейцы, потом платоники, которым подражает Северин Боэций³¹.

Простец. Подобным образом я утверждаю, что число является первообразом понятий нашего ума. В самом деле, ум ничего не может поделаться без числа; если нет числа, то не будет ни уподобления, ни понимания, ни различения, ни измерения. Нельзя познать вещи в их разнообразии и различии без числа. И без числа нельзя понять, что субстанция — одно, количество — еще одно, и так далее. Поэтому, раз число есть способ понимания, то без него ничего нельзя познать.

Ибо число нашего ума, поскольку оно — образ числа божественного, являющегося первообразом вещей, есть первообраз понятий. И как до всякой множественности существует единство — и это есть единство единаящее, или несотворенный ум, в котором все — одно, после одного — множественность, или развертывание силы того единства, и эта сила есть бытийность вещей, равенство бытия, и связь бытийности и равенства, а это — благословенная троица, — так в нашем уме существует той божественной троицы образ; ведь ум наш точно так же есть единство, единаящее до всякой множественности, в уме постигаемой; и после этого единства, единаящего всякую множественность, тоже есть множественность, каковая есть множественности вещей образ, как и наш ум есть образ божественного ума; и множественность развертывает силу единства ума, а эта сила есть образ бытия, равенства и связи³².

Философ. Вижу, что ты достигаешь удивительных вещей на основании числа. Так как божественный Дионисий утверждает, что сущности вещей неразрушимы³³, скажи, не можешь ли ты показать это с помощью числа.

Простец. Когда ты заметишь, что число возникает из множественности единства, а также что различию случается быть за возникновением множественности³⁴, причем обратишь внимание на составленность числа из единства и инакости, из тождества и различия, из чета и нечета, из делимого и неделимого (*dividuo et individuo*) и на то, что сущность всех вещей оказывается как бы числом божественного ума, — тогда ты придешь к какому-то пониманию того, что сущности (*essentiae*) вещей неразрушимы, как и единство³⁵, на основе которого возникает являющееся бытием (*entitas*) число; а также то, что вещи существуют всякий раз таким именно образом, на основании различия, возникающего не от сущности числа, но в виде случайного следствия при умножении единства. Способность отличаться, таким образом, не принадлежит к сущности ни одной вещи. Различие способствует исчезновению, так как является разделением, от которого происходит разрушение. Поэтому оно не принадлежит к сущности вещи. Ты замечаешь также, что число есть не что иное, как исчисленные вещи³⁶. Отсюда ты можешь заключить, что число не является актуально существующим посредником между божественным умом и вещами, но число вещей есть сами вещи.

Глава 7³⁷

Ум создает из себя формы вещей путем уподобления и достигает абсолютной потенциальности, или материи

Философ. Скажи мне, прошу тебя, не считаешь ли ты, что наш ум есть гармония, или самодвижущееся число, или сложность из тождества и различия или делимой и неделимой сущности, или энтелехия?³⁸ Дело в том, что такими способами выражения пользуются платоники и перипатетики.

Простец. По-моему, все говорившие о числе могли высказать подобное мнение, движимые своим ощущением способностей ума. Именно, они находили в своем уме суждение относительно всякой гармонии; они замечали, что ум изготавливает (*fabricare*) из себя понятия и движет себя так, как если бы живое, способное к различению число само по себе переходило к различению [вещей]; опять-таки они [видели], что ум выступает при этом в смысле объединения и разъединения — или в соответствии с модусом простоты и абсолютной необходимости; или же в соответствии с модусом абсолютной возможности; или сложной, то есть определившейся, необходимости³⁹; или определившейся возможности; или же вследствие способности к вечному движению. Не без основания можно считать, что то или другое мне-

ние об уме или душе мыслители высказывали на основании таких или подобных наблюдений над самими собой (*experientias*). Ибо утверждать, что ум состоит из тождества и различия, — значит утверждать, что он состоит из единства и инакости точно так же, как число составлено из тождества, поскольку оно относится к общему, и различия, поскольку оно относится к единичному. А ведь это — модусы понимания, свойственные уму.

Философ. Продолжай и разъясни, в каком смысле душа есть самодвижущееся число.

Простец. Изложу, как смогу. Я думаю, никто не может оспорить, что ум есть некое живое божественное число, наилучшим образом соразмеренное и приспособленное для отражения божественной гармонии; оно обнимает чувственную, рассудочную и интеллектуальную гармонию и все прочее, что можно об этом сказать самого прекрасного, вплоть до того, что всякое число, всякая соразмерность и всякая гармония, исходящие от нашего ума, столь же далеки от нашего ума, как он — от ума бесконечного. Именно, ум хотя и является божественным числом, однако он — число в том смысле, что он есть простое единство, производящее свое число из своей силы. Поэтому, каково отношение созданий Бога к Богу, таково отношение творений нашего ума к самому нашему уму.

Философ. Большинство считало, что наш ум божественной природы и тесно связан с божественным умом.

Простец. Не думаю, чтобы они имели в виду другое, чем я сказал, пускай выражения и были бы другими. Ведь между божественным умом и нашим та же разница, что между «делать» и «смотреть». Божественный ум, мысля (*concipiendo*), творит, а наш ум, мысля, уподобляется, создавая понятия (*notiones*) и интеллектуальные образы. Божественный ум есть сила, создающая бытие; наш ум есть сила, создающая уподобления.

Ритор. Видя, что у философа недостаточно времени, я долго удерживался от вопросов. Я услышал много крайне полезных вещей, но хотел бы только услышать еще, каким образом ум создает из себя формы вещей путем уподобления.

Простец. Ум до такой степени способен к уподоблению, что в зрении он уподобляет себя видимому, в слухе — слышимому, во вкусе — вкушаемому, в обонянии — обоняемому, в осязании — осязаемому, в ощущении — ощущаемому, в представлении — представляемому, в рассудке — рационально постигаемому⁴⁰. Он ведет себя наподобие чувственного образа⁴¹ в отсутствие ощущаемых вещей, как какое-нибудь чувство до различения ощущаемых вещей; ибо ум в ощущении соотнобразуется с отсутствующими предметами ощущения смутно и без различения одного состояния от другого; а в рассудке он уже соотнобразует себя с вещами, различая одно состояние от другого. Во всех этих областях [восприятия] наш ум распространяется через дух, заключенный в артериях; возбужденный столкновением с видами (*speciebus*), размноженными на пути от предметов к духу, он при помощи этих видов

уподобляется вещам и благодаря такому уподоблению начинает судить о предмете. Итак, тот тонкий заключенный в артериях дух⁴², одушевленный умом, благодаря уму так же преобразуется в подобие вида, преднесшегося движению духа, как податливый воск у человека смышленного и искусного приобретает очертания вещи, непосредственно предстоящей ваятелю. Ведь никакие внешние очертания в искусстве ли скульптуры, в живописи или в ремесле не могут возникнуть помимо ума; только ум есть то, что все определяет. Поэтому если представить воск, форма которого ум⁴³, то ум, проявляясь изнутри, придавал бы воску очертания любой предстоящей ему фигуры, подобно тому как и теперь ум ваятеля стремится делать это, будучи привносимым извне. Это же относится и к глине, и к любому другому податливому материалу.

Таким образом, ум в нашем теле создает в органах различные уподобления, тонкие и грубые, в соответствии с различной податливостью духа, заключенного в артериях. Один дух не способен уподобляться тому, чему способен другой: дух в зрительном нерве не может воспринимать идеи звуков, а лишь идеи цвета, потому что он способен уподобляться идеям цвета, но не звуков. Так же и относительно других ощущений. Еще один дух, создающий в соответствующем органе представления, способен к уподоблению всем чувственным видам, но только грубым и нерасчлененным образом. Другой же дух, создающий в своем органе рассудочные построения, способен к уподоблению (*configurabilis*) всему чувственному отдельно и ясно. И все эти уподобления суть воспроизведения чувственных вещей, так как происходят они при посредстве телесных духов, правда тонких. Когда ум, создавая эти уподобления, получает понятия о чувственных вещах и в таком смысле погружается в телесный дух, он действует наподобие души, одушевляющей тело; благодаря такому одушевлению и возникает живое существо. Поэтому душа животных по-своему создает уподобления, сходные с предметами, хотя и весьма спутанные, на свой манер достигая даже понятий. Но только наша умственная способность на основании подобных понятий, полученных через уподобление, создает механические искусства, физические и логические предположения и постигает вещи так, как они мыслятся (*conspiciuntur*) в бытийной возможности или в материи, и так, как бытийная возможность определена через форму. И поскольку наш ум достигает через эти уподобления только понятий о чувственном мире, где формы вещей не подлинны, но затемненные изменчивостью материи, то все такого рода познавательные акты оказываются скорее предположениями, чем истинами. Итак, я утверждаю, что знания, которые достигаются при помощи рассудочных уподоблений, недостоверны, так как они скорее следуют подобиям форм, чем их истинам.

Далее, наш ум — уже не в качестве погруженного в тело, которое он одушевляет, но в качестве ума в себе, хотя и способного соединяться с телом, — обращая взор к своей неизменности, создает уподобления формам, не поскольку они погружены в материю, но поскольку они суть у себя и в себе, и постигает неизменные сущности вещей, пользуясь в

качестве инструмента самим собою, а не каким-нибудь духом; так, когда он постигает, что круг есть фигура, в которой все линии, проведенные от центра к окружности, равны, то в силу такого способа бытия⁴⁴ круг уже не может существовать вне ума в материи. Ведь невозможно, чтобы в материи имелись две равные линии; еще менее возможно нарисовать такой круг. Поэтому круг в уме есть первообраз и мера истины для круга, начерченного на земле. Итак, мы утверждаем: истина вещей в уме существует в сложной необходимости⁴⁵, а именно таким образом, каким требует истина вещи и как это было сказано о круге.

Поскольку ум создает эти уподобления в качестве ума-у-себя (*ut in se*), от материи отвлеченного, то он уподобляет себя отвлеченным формам. В соответствии с этим свойством он создает достоверные математические знания и сознает, что его способность заключается в уподоблении себя вещам, насколько они пребывают в сложной необходимости, и в создании понятий о них. И побуждается ум к этим безотносительным уподоблениям представлениями, или образами, форм, каковые формы он находит в органах, где они возникли через уподобления, — подобно тому как образ красоты побуждает человека исследовать красоту первообраза. И ум пребывает в этом уподоблении так, как если бы податливость, отрешенная от воска, глины, металла и всего податливого, стала жить жизнью ума⁴⁶; так что ум в себе самом может уподоблять себя всем фигурам, как они существуют в себе, а не в материи. Будучи таковым, он может заметить, что в его способности быть живой податливостью, то есть у него самого, заключены понятия всего, так как всему он может себя уподобить.

Но так как на этом пути ум еще не находит удовлетворения, ведь он не созерцает точную истину всех предметов, но созерцает истину в некоей необходимости, определенной для каждого отдельного случая: в одном случае — так, в другом — иначе и в каждом — в силу составленности его из своих частей, он видит, что этот модус существования не есть сама истина, но только причастность к истине, так что одно оказывается истинным в одном смысле, а другое истинно в другом смысле, почему это различие никак не может быть присуще истине, рассмотренной в себе, в своей бесконечной и абсолютной точности. Поэтому, когда ум оглядывается на свою простоту и видит себя не только отделенным (*abstracta*) от материи, но вообще несообщимым ей, то есть в модусе своей несоединимости с нею в качестве формы, — тогда он пользуется этой простотой как инструментом, с помощью которого он уподобляет себя всему не только отвлеченно (*abstracte*) от материи, но в простоте, вообще никак с материей не связанной. Таким образом, здесь ум в своей простоте созерцает все так, как он мог бы созерцать в точке всю величину и в центре — круг; и там он созерцает все вне всякой сложности из частей и не так, что одно — это, другое — то, но так, что все — одно и одно—все. Это и есть созерцание абсолютной истины; так, если бы кто-нибудь указанным выше образом⁴⁷ увидел, как все сущие предметы так или иначе причастны бытию (*entitas*), и после этого способом, о котором сейчас идет речь, он просто созер-

цал бы самую абсолютную существенность превыше разделения и всякого разнообразия, — то он, конечно, простейшим образом все, что мы видим в разнообразии, увидел бы превыше определенной необходимости, без числа, и величины, и какого бы то ни было различия.

В этом высочайшем способе [созерцания] ум пользуется самым собою как образом божием. И Бог, который есть все, отражается в уме, когда ум как живой образ божий всем стремлением обращается к своему первообразу, уподобляясь ему. И этим способом он видит, что все — едино и что сам он того единого уподобление, благодаря чему он создает понятия об едином, которое есть все; и так производит он богословские спекуляции, и на этом, словно у цели всякого понимания, он с удовольствием успокаивается, как на желаннейшей истине своей жизни. Что ни говорить об этом, все будет мало. Пока я бы сказал об этом так, наскоро и неумело. Ты же можешь это разукрасить, изящно обработав слог, чтобы сказанное предстало перед читателем в более привлекательном виде.

Ритор. Я жадно ожидал услышать это самое, что ты изложил в яснейшем виде; тому, кто ищет истину, это покажется как нельзя больше украшенным.

Философ. Объясни, пожалуйста, как ум постигает неопределенную возможность, которую мы называем материей.

Простец. Он делает это с помощью некоего незаконного умозаключения⁴⁸, способом, обратным тому, каким он делает скачок от сложной необходимости к абсолютной необходимости. Скажем, видя, что все тела имеют оформленное бытие через телесность, по удалении телесности он видит все, что видел раньше, в какой-то неопределенной возможности. То, что он видел раньше в телесности раздельным и определенным как актуально существующее, теперь видит беспорядочным, неопределенным, в возможности. Это тот модус всеобщности, по которому все видится в возможности; однако это не модус бытия, так как возможность бытия не есть само бытие.

Глава 8

Одно ли и то же для ума конципировать, понимать, создавать понятия и уподобления? Как возникают ощущения по учению физиков

Философ. Достаточно об этом, иначе мы уклонимся от темы. Объясни: конципировать — значит ли для ума понимать (*intelligere*)?

Простец. Я назвал ум способностью конципировать. Поэтому, если он возбужден, он движется, создавая концепции, пока не достигнет понимания. Недаром понимание называют совершенным движением ума.

Философ. А когда можно говорить о конципировании?

Простец. Когда ум создает подобия вещей, или, если угодно, когда он создает понятия, то есть роды, видовые различия, виды, собственные или случайные признаки. Поэтому бог силу конципирования со-

творил в душе, а ум производит то, о чем сейчас сказано. И все же сила ума, его конципирование, уподобление, понятие, род и вид — одно и то же. Хотя мы и не говорим, что понимание тождественно конципированию, однако, что понимается, то и конципируется, и наоборот. Впрочем, актуальное бытие понимается, но не конципируется.

Философ. Что ты имеешь в виду?

Простец. Конципировать — значит воспринимать в модусе материи или формы или в каком-нибудь другом. Но актуальное бытие, говорим мы, понимается, то есть умом схватывается его собственная суть. Можно сказать и так, что ум мыслит, потому что находится в движении, причем началом движения является впечатление, а его завершением — понимание. Однако поскольку предрасположенность и состояние — одно и то же (о предрасположенности говорится, когда имеется в виду стремление к завершенности, а по достижении завершенности — о состоянии), то и впечатление ума, и его понимание — одно и то же.

Философ. Но понимание еще, кажется, не означает завершенности.

Простец. Правильно. В собственном смысле ум называется пониманием, когда он движется, хотя о понимании следовало бы говорить только по достижении завершенности.

Философ. Значит, все это одно и то же: способность конципировать, концепция, подобие, понятие, впечатление и понимание.

Простец. Они одно и то же в том смысле, что способность конципировать стоит в одном ряду со всем этим. Способностью она называется с точки зрения того предназначения, которое у нее от ее сотворения; концепцией она называется от подражания, так как она воспроизводит материю или форму, то есть потому, что она воспринимает в модусе материи или формы или составленного из них. На том основании, что она называется концепцией, ее можно назвать также и подобием или понятием вещи. И эти наименования являются истинными предикатами друг для друга, и любое из них может быть названо пониманием.

Философ. Интересно, в каком смысле конципирование может быть названо пониманием?

Простец. Хотя о концепциях говорят, имея в виду подражание, а о понимании — совершенство, однако совершенство является причиной того, что конципирование называется пониманием. Ведь ум создает концепции тогда, когда хочет достичь совершенства понимания.

Философ. Ты, видимо, считаешь допустимым также и впечатление ума называть пониманием?

Простец. Да. Понимание есть движение ума, а началом движения является впечатление.

Философ. Значит, и концепция есть результат впечатления.

Простец. Нет, не значит, как ты и сам видишь. Точно так же, хотя роды и виды относятся к мышлению, они на этом основании не становятся впечатлениями души; впечатление души прекращается, а роды и виды остаются.

Философ. Об этом достаточно, хотя разные [школы] говорят об этом по-разному, ограничимся тем, что сказал ты. Скажи только: как ты

называешь ту силу ума, благодаря которой он все созерцает в сложной необходимости, и другую, благодаря которой он все созерцает в необходимости абсолютной?

Простец. Будучи простецом, я не слишком забочусь о словах, но думаю, что этой силе могло бы подойти название «учение», при помощи которого ум, обращая взор к своей неизменчивости, рассматривает формы вещей вне материи. Ее можно так назвать потому, что это рассмотрение формы достигается с помощью учения и науки. Та же сила, которой ум, взирая на свою простоту, созерцает все в простоте и вне сложности, может быть названа умопостижением (intelligentia).

Философ. Я читал, что некоторые именуют силу, которую ты называешь наукой, умопостижением, а ту, что ты — умопостижением, умопостижимостью (intelligibilitatem).

Простец. Не возражаю, потому что подходит и такое название.

Ритор. Философ, от тебя я хотел бы услышать, как, по мнению физиков, возникают ощущения. Я полагаю, что в этом ты искуснее простеца, который только порадует, если ты расскажешь.

Философ. Я был бы рад возможности рассказать что-нибудь из того, что знаю. С тем, о чем ты спрашиваешь, дело обстоит так.

Физики утверждают, что душа связана с разлитым по кровеносным сосудам тончайшим духом⁴⁹, так что этот дух оказывается носителем души, а носителем этого духа — кровь. Определенный кровеносный сосуд, наполненный оным духом, идет в направлении глаз таким образом, что вблизи глаз раздваивается и, полный оным духом, выходит к глазным яблокам в той части глаза, где находится зрачок. Оный дух, распространяясь до этих пор по оному кровеносному сосуду, является, таким образом, инструментом души, при помощи которого она возбуждает чувство зрения. Два кровеносных сосуда, наполненные оным духом, идут по направлению к ушам; подобным же образом — к ноздрям; так же некоторые кровеносные сосуды направляются к нёбу. Оный дух распространяется также через нервы вплоть до конечностей членов. Тот дух, который направляется к глазам, наиболее подвижный. Наталкиваясь на какое-либо внешнее препятствие, названный дух реагирует, и душа побуждается к определению того, что служит препятствием. Точно так же в ушах дух реагирует на звук, и душа побуждается к определению того, [каков звук]. И если чувство слуха нуждается в чистейшем воздухе, то обоняние — в сгушенном, или, лучше, в пахучем, воздухе, который, входя в ноздри, благодаря своей пахучести служит препятствием для духа, в результате чего душа побуждается к определению запаха, пропитавшего воздух. Равным образом, когда влажное проникает в область мягкого нёба, дух сдерживается, и душа побуждается к определению вкуса. Духом, распространяющимся по нервам, душа пользуется в качестве органа осязания. Когда телу служит препятствием что-нибудь твердое, дух отталкивается и некоторым образом задерживается, и от того — осязание. Глазами дух воспринимает силу огня; ушами — силу эфира, или, лучше, силу чистого воздуха; ноздрями — силу густого и пахучего воздуха; с помощью нёба — силу

воды; нервами — силу земли. Это соответствует порядку четырех элементов; и если глаза благороднее ушей, то и дух, направляющийся к глазам, благороднее и выше, ввиду чего он может быть назван в некотором роде огненным. Отсюда вытекает, что расположение ощущений в человеке создано в соответствии с порядком или расположением четырех элементов, Поэтому зрение быстрее слуха. Мы скорее видим сверкание молнии, чем слышим гром, хотя они возникают одновременно. Такова сила, точность и острота взгляда, что воздух ему уступает, и только все плотное, из земли или воды, может служить ему препятствием.

Итак, поскольку оный дух есть инструмент ощущений — а глаза, ноздри и прочее суть как бы окна или пути, через которые этот дух получает доступ к ощущениям⁵⁰, — то ясно, что ощущение возникает только при наличии [соответствующего] препятствия. Когда какая-либо вещь оказывается препятствием для духа, который есть инструмент ощущений, он задерживается; а душа, как бы стесненная, смутно воспринимает при помощи ощущений ту вещь, которая является препятствием. Ведь ощущение, поскольку оно само по себе, ничего не определяет. То же, что мы считаем определенностью в созерцаемом, принадлежит не ощущению, но воображению, которое сопутствует ощущению.

В передней части головы, в ячейке воображения находится некоторый дух, гораздо более тонкий и подвижный, чем дух, разлитый по кровеносным сосудам. Когда душа пользуется им в качестве инструмента, она изощряется до такой степени, что даже в отсутствие вещи воспринимает ее форму в материи. Эта способность души называется воображением, так как при ее помощи душа создает себе образ отсутствующей вещи. И этим данная способность отличается от ощущения, которое воспринимает форму в материи только в присутствии самой вещи; воображение же воспринимает и в отсутствие вещи, хотя и смутно, так что оно не различает данного состояния вещи, но слитно воспринимает множество состояний вещи одновременно.

В средней части головы, в той ячейке, которую называют ячейкой рассудка, находится дух тончайший, гораздо более тонкий, чем в ячейке воображения. Когда душа пользуется этим духом в качестве инструмента, она изощряется до такой степени, что уже отличает одно состояние от другого, как устойчивое, так и то, что приносит форму. Однако она не воспринимает истины вещей, поскольку воспринимает формы, смешанные с материей. А материя искажает привносимую форму, так что в материальной сфере истина не может быть воспринимается. Эта способность души называется рассудком.

Этими тремя способами душа и использует тело в качестве инструмента. В себе же самой душа воспринимает тогда, когда возвращается к себе самой, так что она себя самое использует в качестве инструмента, как мы от тебя слышали.

Ритор. Физики, прекрасно и просто разъяснившие нам это на основании опыта, в самом деле достойны похвалы.

Простец. И любитель такой мудрости также заслуживает величайших похвал и благодарности.

Ум измеряет все, создавая точку, линию и плоскость. Существует одна-единственная точка; она является свернутостью и совершенством линии. О природе свертывания. Ум создает адекватные меры для различных вещей. Что побуждает его к этому?

Философ. Я вижу, приближается ночь. Поэтому, простец, поторопись с тем многим, что еще осталось, и изложи, каким образом ум все измеряет, как ты это утверждал вначале.

Простец. Ум делает точку границей линии, линию — границей поверхности, поверхность — границей тела. Он создает число, так что множество и величина — от ума, и поэтому он все измеряет.

Философ. Объясни, каким образом ум образует точку.

Простец. Точка есть то, что соединяет линию с линией, или граница линии. Когда мыслится [прямая] линия, ум может рассматривать то, что соединяет две ее половины между собой. Если он это сделает, то на линии окажется три точки: две будут ее концами, а третью ум представляет как то, что соединяет две половины. Концы линии и ее середина не являются различными родами точек. В самом деле, точка, соединяющая две половины, является также концом линии. И если ум даст каждой половине собственную границу, то линия окажется с четырьмя точками. Поэтому, на сколько частей ум разделит помысленную линию, сколько будет концов этих частей, столькими точками и будет определяться помысленная линия.

Философ. А как ум создает эту линию?

Простец. Рассматривая длину без ширины; а поверхность — рассматривая ширину без толщины, хотя в действительности (actu) не может быть ни точки, ни линии, ни поверхности, так как вне ума в действительности существует только телесность. Так мера всякой вещи, или ее граница, происходит от ума. Дерево и камни также обладают известной мерой и границей, только не от нашего ума, а от ума несотворенного, от которого исходит граница всякой вещи.

Философ. Полагаешь ли ты, что точка неделима?

Простец. Я полагаю, что точка, поскольку она является границей, неделима, так как не может быть границы у границы. Если она будет делимой, она не сможет быть границей, так как сама будет иметь границу. Поэтому точка не количественна и количество не может составляться из точек, так как оно не может быть составленным из того, что лишено количества.

Философ. Ты совпадаешь с Боэцием, утверждающим: «Прибавляя точку к точке, делаешь не больше, чем если бы ничто присоединял к ничему»⁵¹.

Простец. Поэтому, если ты соединяешь концы двух линий, ты, конечно, получишь большую линию, но соединение концов не образует никакого нового количества.

Философ. Не считаешь ли ты, что точек будет больше?

Простец. Точек не будет больше, и не будет больше единств, но, поскольку точка есть граница линии, ее можно находить на линии в любом месте. И тем не менее у линии есть только одна точка, которая, будучи продолженной, и оказывается линией.

Философ. Значит, на самом деле в линии нет ничего, кроме точки?

Простец. Правильно. Но вследствие того, что лежащая в основе материя изменчива, в ней возникает некоторое продолжение точки. Так, хотя есть только одно единство (*unitas*), тем не менее о числе говорится, что оно состоит из многих единиц (*unitatibus*) вследствие различия подлежащих единению (*unitati*). Таким образом, линия есть развитие точки, плоскость — линии, тело — плоскости. Поэтому если ты устранишь точку, то теряется всякая величина; если устранишь единство, теряется всякое множество.

Философ. Как ты понимаешь, что линия есть развитие (*evolutio*) точки?

Простец. Эволюция есть то же, что и развертывание; то есть точка присутствует во множестве атомов так же, как и в отдельных соединенных и следующих один за другим атомах. Во всех атомах — одна и та же точка, как во всех белых вещах — одна и та же белизна.

Философ. А что такое, по-твоему, атом?

Простец. В мысленном рассмотрении непрерывное делится на части, всегда делимые, как и множество растет до бесконечности; но в результате действительного (*actu*) деления мы доходим до части, в действительности неделимой, которую я и называю атомом. Атом есть актуально неделимое вследствие своей малости количество. Множество в умозрении также бесконечно, а в действительности оно ограничено, потому что множество всех вещей определяется конечным числом, хотя нам оно и не известно.

Философ. Не является ли точка завершением (*perfectio*) линии на том основании, что она ее граница?

Простец. Да, она ее завершение и целостность, свертывающая в себе линию. Ставить точку — значит ограничивать самую вещь; а где ограничение, там и завершение. Завершенность же вещи есть ее целостность. Поэтому точка есть граница линии, а также ее целостность и совершенство (*perfectio*), которое так свертывает в себе линию, как и линия развертывает точку. В геометрии, говоря о целостном совершенстве линии *А В*, я еще до проведения линии от *А* до *В* обозначил целостность линии при помощи точек *А* и *В*, то есть что линию не нужно продолжать. ЗаклЮчить целостность вещи в действительности или в уме отсюда и досюда и значит то же, что свернуть линию в точке. Развертывать же — значит по частям проводить линию от *А* до *В*. Так линия развертывает то, что свернуто в точке.

Философ. Я полагал, что точка свертывает линию так же, как единство — число: как в линии нельзя найти ничего, кроме точки повсюду, так и в числе — ничего, кроме единства.

Простец. Неплохое замечание. В различных способах выражения заключено нечто тождественное, и тот, который ты употребил сейчас,

ты можешь использовать при всяком свертывании. Например: движение есть развертывание покоя, поскольку в движении нет ничего, кроме покоя. Точно так же: «теперь» разворачивается во времени, поскольку во времени нет ничего, кроме «теперь». И так далее⁵².

Философ. В каком смысле ты говоришь, что в движении нет ничего, кроме покоя?

Простец. Поскольку движение есть переход из одного состояния в другое — так как предмет, находясь в каждом данном состоянии, не движется, — постольку в движении нет ничего, кроме покоя. В самом деле, движение есть выход из данного состояния, и двигаться — значит отходить от чего-то одного, то есть к чему-то другому. Поэтому движение и есть переход от покоя к покою, так что оно оказывается не чем иным, как упорядоченным покоем, или состояниями покоя, последовательно упорядоченными.

Многого достигает тот, кто обращается с вниманием к свертываниям и их развертываниям, а особенно к тому, что свертывания являются образами свернутости бесконечной простоты, — не развертываниями ее, а именно образами⁵³, — и они находятся в сфере сложной необходимости. И ум в качестве первообраза свернутости бесконечной простоты, обнимающий своею силой силу этих свертываний, оказывается местом или областью сложной необходимости, потому что истинное бытие отвлечено от изменчивости материи и существует не в материи, но в уме, о чем, на мой взгляд, сказано больше чем достаточно.

Ритор. Ничуть не больше, пусть даже и дважды: приходится по нескольку раз говорить о том, о чем нельзя сказать исчерпывающе.

Философ. Интересно, если ум, как ты, простец, говоришь, называется так от «меры», то почему он с такой жадностью стремится к измерению вещей?

Простец. Для того, чтобы постичь свою собственную меру. Ум есть живая мера, которая путем измерения других вещей постигает свою способность схватывания. Все это ум делает, чтобы познать себя самого. Но, разыскивая собственную меру во всем, он находит ее только там, где все — едино. Именно там истина его точности, потому что там его адекватный первообраз.

Философ. Как ум может сделать себя адекватной мерой для столь разнобразных вещей?

Простец. Тем способом, каким совершенный облик (*absoluta facies*) мог бы сделать себя мерой всех обликов⁵⁴. Понимая, что ум есть абсолютная мера, не могущая быть больше или меньше, так как она несводима к количеству, и понимая также, что эта мера — живая, так что измеряет она сама собою, как если бы живой циркуль мерил сам собою, ты постигаешь, что ум делает себя понятием, мерой и первообразом, чтобы постигнуть себя во всем.

Философ. Я понимаю, что сходство с циркулем, который не связан определенной длиной, заключается в том, что циркуль и раздвигается и сдвигается, чтобы уподобиться определенному количеству. Но уподобляет ли ум себя модусам бытия — об этом скажи.

Простец. И даже всем! Он уподобляет себя потенциальности, чтобы все измерять потенциально; также и абсолютной необходимости, чтобы измерять все единообразно и просто, как это делает Бог; а также сложной необходимости, чтобы все измерять в свойственном ему бытии; а также детерминированной потенциальности, чтобы измерять все, как оно существует. Ум измеряет также символически по способу сравнения, когда он пользуется числом и геометрическими фигурами и уподобляется им. Поэтому для того, кто тонко всматривается, ум есть живое и нестяженное подобие бесконечного равенства.

Глава 10

Постижение истины осуществляется во множестве и величине

Философ. Да не наскучит тебе, любезнейший мой, продлить беседу до ночи, чтобы я мог еще наслаждаться твоим присутствием: ведь завтра мне придется уехать. Разъясни мне еще слова Боэция, во всяком случае мужа ученойшего, что он имеет в виду, когда говорит, что восприятие истины осуществляется во множестве и величине⁵⁵.

Простец. По моему мнению, множественность он отнес к раздельности, а величину — к цельности (*integritatem*). Ведь истину вещи правильно постигает тот, кто отделяет ее от всех других вещей и вместе с тем достигает цельности самой вещи, за пределы какой-либо цельности ни в одну, ни в другую сторону цельное бытие вещей не переходит. В самом деле, в геометрии специальное учение определяет цельность треугольника так, что он не может быть больше или меньше треугольником. В астрономии оно определяет цельность движения и то, что относится к отдельным движениям. Благодаря учению о величине известен предел цельности вещей и мера, а благодаря учению о числе — раздельность вещей. Число способно к разделению слитности общего, равно как и для образования объединения вещей; величина же позволяет воспринимать границу и меру цельности бытия вещей.

Философ. Если величина отделяет цельность от всего, тогда нельзя познать ничего, если не познать все.

Простец. Это правда. Не зная целого, нельзя познать части, так как целое определяет меру части. Когда я по частям вырезаю ложку из дерева, я, подгоняя часть, имею в виду целое, чтобы получить ложку с правильным соотношением частей. Целая ложка, которую я представил в уме, является первообразом, который я имею в виду, пока делаю часть. И только тогда я могу получить совершенную ложку, когда каждая часть соответственно сохраняет свою соразмерность с целым. Подобным же образом часть в сравнении с частью должна сохранять свою цельность. Итак, необходимо, чтобы знанию чего-нибудь одного предшествовало знание целого и его частей. А поэтому, не зная Бога, который является первообразом всего в мире, ничего нельзя знать о мире, а не зная мира, ничего нельзя знать очевидно об его

частях. Так, знанию о любой вещи предшествует знание о Боге и о мире.

Философ. Пожалуйста, скажи также, почему Боэций говорит, что без квадривия³⁶ никому нельзя правильно философствовать.

Простец. Как раз в силу сказанного. Поскольку в арифметике и музыке содержится значение чисел, с помощью которых возможно различение вещей, а в геометрии и астрономии содержится учение о величине, с помощью которого возникает восприятие цельности вещей, поэтому и нельзя никому философствовать без квадривия.

Философ. Неужели Боэций действительно полагал, что все существующее является величиной или множественностью?

Простец. Конечно, не это, а только то, что все существующее выступает как величина или множественность, поскольку разъяснение всех вещей происходит в соответствии с силой либо того, либо другого: величина ограничивает, множественность различает. Поэтому определение, которое ограничивает и заключает целостное бытие, имеет силу величины и относится к величине; доказательство определений неизбежно происходит в соответствии с силой величины, а классификаций и доказательство классификаций — в соответствии с силой множественности. Так же и доказательство силлогизмов происходит в соответствии с силой величины множественности. То, что из двух посылок в качестве вывода получается третье, происходит благодаря множественности; вывод из суждений общего и частного получается благодаря величине. Будь у нас больше времени, можно было бы добавить, что из силы множественности получают количества, качества и прочие категории, создающие знание о вещах. Однако, как это происходит, познать трудно.

Глава 11³⁷

Все в Боге существует в троичности, равным образом и в нашем уме; наш ум слагается из модусов понимания

Философ. Ты выше коснулся троичности Бога и троичности ума. Разъясни, пожалуйста, как все существует в Боге в троичности, а равным образом и в нашем уме.

Простец. Вы, философы, утверждаете, что десять наиболее общих родов охватывают все.

Философ. Да, это так.

Простец. Когда ты рассматриваешь их, как они существуют в действительности, не находишь ли ты, что они разделены?

Философ. Конечно.

Простец. Но когда ты рассматриваешь их до того, как они начали быть — в их нераздельности, чем иным могут они быть тогда, как не вечностью? Ведь до всякого разделения существует связь. Следовательно, необходимо, чтобы до всякого разделения те [десять категорий] были соединены и связаны. Но связь до всякого разделения есть простейшая

вечность, или Бог. Кроме того, я утверждаю: поскольку нельзя отрицать, что Бог совершенен, а совершенно то, в чем нет никакого недостатка, постольку Вселенная пребывает в совершенстве, каковое есть Бог. Но высшее совершенство требует, чтобы само оно было простым, единым, вне всякого разнообразия и различия. Поэтому все в Боге едино.

Философ. Ты показал это ясно и тонко; прибавь только относительно троичности.

Простец. Об этом нужно было бы поговорить в другой раз, чтобы можно было сказать об этом яснее; но раз уж я решил исполнить все, что ты требуешь, скажем так. Ты знаешь, что от века все в Боге является Богом. Итак, рассмотри Вселенную во времени, и, поскольку невозможное не возникает, ты увидишь, что она могла возникнуть от вечности.

Философ. Согласен.

Простец. Значит, умом ты все видишь в «возможности возникнуть» (*posse fieri*)?

Философ. Да.

Простец. И если оно могло возникнуть, то необходимо была «возможность создать» это прежде, чем оно было.

Философ. Да, такая возможность была.

Простец. Таким образом, до Вселенной во времени ты все видишь в «возможности создать» все это?

Философ. Вижу.

Простец. Но чтобы перешла в бытие Вселенная, которую оком ума ты видишь в абсолютной «возможности возникнуть» и в абсолютной «возможности создать [ее]» — разве не была необходима связь того и другого, то есть «возможности возникнуть» и «возможности создать»? Иначе то, что могло возникнуть от могущего создать, никогда не было бы создано.

Философ. Совершенно верно.

Простец. Следовательно, до всякого существования вещей во времени ты видишь все в [абсолютной] связи, возникающей из абсолютной «возможности возникнуть» и абсолютной «возможности создать». Но эти три абсолюта являются до всякого времени простой вечностью. Итак, все в простой вечности ты созерцаешь троично.

Философ. Я полностью удовлетворен.

Простец. При этом заметь, что абсолютная «возможность возникнуть», абсолютная «возможность создать» и абсолютная связь являются одним бесконечно абсолютным и единым божеством. По порядку «возможность возникнуть» прежде «возможности создать». Ведь всякое «создать» предполагает, что нечто «может возникнуть», и «возможность создать» имеет то, что она имеет, то есть саму «возможность создать», — от «возможности возникнуть». И от того и от другого исходит «связь». Отсюда, поскольку порядок предписывает, чтобы предшествовала «возможность возникнуть», ей приписывается единство, каковому присуще предшествовать, а «возможности создать» приписывается равенство, которым единство предполагается; от них — «связь». Если тебя устраивает, ограничимся в данном вопросе тем, что сказано.

Философ. Скажи еще: познает ли Бог как троичный и единый?

Простец. Вечный ум познает все в единстве, в равенстве единства и связи того и другого. Да и как Бог мог бы познавать в вечности, лишённой всякой последовательности, не будь он бытием, равенством бытия и связью того и другого? А это и есть троичность в единстве. Не то, чтобы Бог предполагал нечто в виде материи и познавал, переходя от одного к другому, как мы; но его познание, будучи его сущностью, по необходимости происходит в троичности.

Философ. Скажи также, не то же ли самое на свой лад и в нашем уме?

Простец. Все, что зависит от некоего начала, — я считаю это несомненным — содержит в себе подобие этого начала, и поэтому во всем троичность заключается в единстве субстанции — наподобие истинной троичности и единству субстанции вечного начала. Следовательно, во всем, что зависит от начала, необходимо находить: «возможность возникнуть», исходящую от силы абсолютного единства; «возможность создать», исходящую от силы абсолютного равенства, и сочетание того и другого, исходящее от абсолютной связи. Поэтому ум наш, подобие ума вечного, в самом вечном уме — как уподобление [действительности] в действительности — стремится достичь своей меры. Самый ум наш, будучи подобием божественного ума, должен рассматриваться как высокая способность, в которой возможность уподобиться, возможность уподобить и связь того и другого есть в сущности одно и то же. Поэтому наш ум ничего не может познавать, не будучи единым в троичности, как не может и ум божественный.

Сначала, когда он собирается познавать, он что-нибудь предполагает — в уподобление «возможности возникнуть», или материи; к этому он присоединяет другое — в уподобление «возможности создать», или форме; наконец, — в уподобление сочетанию того и другого — он познает. Воспринимая в модусе материи, он создает роды; воспринимая в модусе формы, он создает различия; воспринимая в модусе составленного из них, он создает виды и индивиды. Познавая в модусе собственной аффекции, он создает собственные признаки; познавая в модусе привходящего, он создает акциденции. Он не познает ничего, если, предположив некий модус материи и некий другой модус привходящей формы, он не связывает их модусом составленного. Ты видишь, что в этой последовательности, в которой, как я сказал, нечто предпосылается в модусе материи и формы, наш ум познает в уподобление вечному уму. Вечный ум познает без последовательности сразу все, причем познает любым способом познания. Но последовательность есть отход от вечности, ее образ и подобие. Поэтому ум познает в этой последовательности тогда, когда он соединен с телом, которое подчиняется последовательности. И нужно с пристальным вниманием отнестись к тому, что все — подобно тому как оно существует в нашем уме — существует в материи, существует и в форме, существует и в том, что составлено из них.

Философ. Все это весьма допустимо. Но вырази, пожалуйста, точнее то, на что ты только что велел обратить внимание.

Простец. Охотно. Рассмотрим, например, такую природу, как живое существо. Ум то воспринимает ее как род, и тогда он рассматри-

вает природу животного как бы спутанно и бесформенно, в модусе материи; другой раз — как то, что обозначается именем «одушевленность», и в этом случае — в модусе формы; и наконец, в модусе составленного из одного рода и приводящих в него различий, и тогда, поскольку оно находится в уме, можно сказать, что оно выступает в виде связи, так что эта материя и эта форма, или, лучше сказать, подобие материи и подобие формы, а также то, что рассматривается в модусе составленного, является одним и тем же понятием, одной и той же субстанцией. Так, когда я рассматриваю живое существо в качестве материи, чело-вечность же — как приводящую форму, а также рассматриваю соединение того и другого, я утверждаю, что эта материя и связь материи и формы есть одна и та же субстанция. И когда я рассматриваю цвет в качестве материи, белизну — в качестве приводящей в нее формы, а также связь того и другого, то я утверждаю, что она материя, она форма и соединение оной материи и оной формы есть одна и та же акциденция. Таким же образом обстоит дело и со всем остальным.

Пусть тебя не смущает, что хотя ум и создает десять наиболее общих родов в качестве первых принципов, но эти наиболее общие роды не имеют никакого общего рода, который мог бы быть им предпослан в качестве материи, поскольку ум может рассматривать что-нибудь в модусе материи и то же самое в модусе приводящей формы, которая приводит к такой материи, и то же самое — в модусе сложного, как, например, когда он рассматривает возможность бытия как субстанцию или как какую-нибудь другую категорию из десяти. С точки зрения рассудка можно сказать, что материей является возможность бытия субстанционального или акцидентального; ум рассматривает ее же как форму, приводящую в нее как в материю, так что получается соединение, которое является субстанцией или другим родом из десяти, причем эти три являются одним и тем же наиболее общим родом. Стало быть, в той всеобщности вещей, которая в [нашем] уме, все пребывает в троичности и в единстве троичности, наподобие того, как оно существует в уме вечном.

Философ. Так, значит, десять наиболее общих категорий вне умственного рассмотрения не обладают этими модусами бытия?

Простец. Эти десять наиболее общих категорий в модусе формы или в модусе составного мыслятся не так, как они в себе, но поскольку они существуют в уме, однако их можно рассматривать как обладающие этими модусами бытия в подчиненных им [понятиях]. И если ты надлежащим образом поразмыслишь, они не могут быть в модусе формы или составного вне ума; особенно ты убедишься в этом, когда обратишь внимание, что качество, поскольку оно — в себе, нельзя называть акциденцией, но поскольку речь идет о качестве в подчиненных ему [понятиях] — можно. Точно так же, пожалуй, следует сказать, что видовой статус, как он существует в уме, нельзя рассматривать в модусе материи, потому что один и тот же статус, рассмотренный в том и другом модусе, окажется и видовым и индивидуальным. Следовательно, мы скажем, что вид в себе, пожалуй, не мыслится в модусе материи, но только в подчиненных ему [понятиях].

Философ. Я удовлетворен. Покажи только, что действительно сущее существует соответственно вышесказанному — троично.

Простец. Тебе будет легко это увидеть, если ты обратишь внимание, что все в качестве действительно сущего существует в материи, форме и в их соединении. Одно и то же, например человечность в качестве возможности быть человеком, является материей; в качестве «человечности» она является формой; в качестве человека она является составленным и соединенным из того и другого; поэтому одним и тем же является возможность быть человеком, форма и составленное из того и другого, так что у вещи получается одна субстанция. Подобным же образом и природа, обозначаемая словом «белизна», поскольку она является возможностью быть белизной, есть материя. Та же самая природа в другом смысле является формой, а также и тем, что составлено из того и другого, однако так, что эта материя, эта форма и это составленное из того и другого есть одна и та же природа, то есть природа качества.

Философ. Если «быть в материи» значит «быть в возможности», а возможное бытие не существует, каким же образом все в качестве действительно сущего существует в материи?

Простец. Пусть не смущает тебя то, что, как ты поймешь, можно мыслить без противоречий. Именно, я представляю себе действительное бытие не как несовместимое с бытием в материи, но его надо понимать так, что все как действительно сущее, то есть существующее здесь и в здешних вещах, существует в материи; например, в воске эта возможность является возможностью быть свечой, в меди — быть тазом.

Философ. Прибавь еще одно, пожалуйста: почему о троице говорят нераздельно-единая?

Простец. В Боге — на основании единящего единства, которое есть истинная субстанция; в другом — на основании единства природы, которая есть как бы некоторое подобие единящего единства, являющегося субстанцией в собственном смысле.

Философ. Когда говорят: единство едино, равенство едино, — это почему?

Простец. На основании единства субстанции.

Философ. Но когда наши богословы утверждают это, понимая под единством — Отца, под тождеством — Сына, а под связью — святого Духа, что Отец един и Сын един, — это почему?

Простец. На основании отдельности лица; именно, три отдельные лица суть в одной божественной субстанции, как мы в другое время, насколько это удалось, тщательно излагали⁵⁸.

Философ. И наконец, чтобы я понял переданное тобою выше, скажи, не утверждаешь ли ты, что наш ум составлен из этих модусов постижения и, так как наш ум является субстанцией, эти модусы будут его субстанциальными частями? Скажи, так ли ты об этом думаешь?

Простец. Платон утверждал, что наш ум составляют субстанция делимая и неделимая, — как ты сказал выше⁵⁹, — заключая об этом по способу постижения. Когда ум мыслит по модусу формы, он постигает неделимо, так как вещь, помысленная с точки зрения формы, пости-

гается неделимо. Поэтому в истинном смысле мы даже не можем говорить о «человечностях», но правильно говорим «люди», так как помысленное в модусе материи или в модусе составленного мыслится раздельно. Наш ум есть способность постижения и виртуальное, то есть составленное из всех способностей постижения, целое. Следовательно, какой угодно модус, поскольку он является его субстанциальной частью, имеет значение для всего ума. Но каким образом модусы познания являются субстанциальными частями способности, называемой умом, — это, я полагаю, может быть выражено с трудом. Когда ум так или иначе мыслит, тогда его способности понимания, которые являются его частями, конечно, не могут быть акциденциями. Но как они оказываются его субстанциальными частями и самим умом, это труднее всего и объяснить и познать.

Философ. Помоги мне немного, прекрасный простец, в этом трудном вопросе!

Простец. Виртуально ум состоит из способности мышления, рассуждения, воображения и ощущения, так что и сам он в качестве целого называется силой мышления, силой рассуждения, силой воображения и силой ощущения. Поэтому ум состоит из них как из своих элементов, и ум всего во всем достигает свойственным каждому способом. Раз все, поскольку оно существует действительно, находится в ощущении как бы в сплошной массе и нерасчлененно, а в рассудке оно существует расчлененно, отсюда вытекает наиболее выразительное подобие между модусами бытия всего, как оно есть в действительности и как оно есть в уме. Именно, способность ощущения в нас является силой ума и потому самим умом, как какая-нибудь часть линии является линией. Будучи величиной в себе, рассмотренной вне материи, она есть соответствующий пример того, к чему ты стремишься: любая ее часть получает осуществление от целого, и поэтому она относится к тому же самому бытию, что и целое.

Философ. Но если ум один, откуда имеет он эти способности постижения?

Простец. Он черпает их из единства. Именно, то, что он мыслит обобщенно в модусе материи или сложного, он имеет, будучи единящим единством; то, что он мыслит раздельно, он подобным же образом имеет от единства, которое есть единичность; а что формально — от единства, которое есть неизменность. Поэтому то, что он мыслит раздельно, он имеет от единства, поскольку разделение происходит из единства.

Глава 12

Почему у всех людей не один интеллект. Число отдельных умов, для нас неисчислимо, известно Богу

Философ. Я хочу услышать твое мнение еще кое о чем. Некоторые перипатетики⁶⁰ утверждают, что интеллект у всех людей один. Другие,

как некоторые платоники⁶¹, говорят, что разумная душа не одна, но что наши души одной и той же субстанции с мировой душой, которая, говорят они, объемлет все наши души, а наши души различаются числом⁶², так как по-разному деятельны; но все же они утверждают, что отдельные души после смерти переходят в мировую душу. Скажи, каково твое мнение в этом вопросе?

Простец. Как ты слышал раньше, я утверждаю, что ум есть интеллект; но что ум один у всех людей, с этим я не согласен. Ибо поскольку уму свойственна деятельность, по которой он называется душой, он требует подходящего устройства тела, в уподобление ему соразмерного, каковое устройство, так как оно находится в одном теле, уже никогда нельзя найти в другом. Следовательно, как неумножаемо тождество этой соразмерности, так неумножаемо и тождество ума, который не может одушевить тела, соответственным образом не соразмерно. Как зрение твоего глаза не может быть зрением кого-нибудь другого — даже если оно отделится от твоего глаза и присоединится к глазу другого, — поскольку оно не может найти в глазе другой той специфической соразмерности, которую оно находит в твоем глазу, — так не может и различие, которое свойственно твоему зрению, быть различием в зрении другого. Равным образом и интеллект, с помощью которого производит различие один, не может быть интеллектом различения у другого. Поэтому я полагаю, что никак невозможно, чтобы у всех людей был один интеллект. Впрочем, поскольку с устранением изменчивости материи оказывается устраненным и число, как это ясно из предыдущего, а природа ума вне тела отрешена от всякого разнообразия материи, — поэтому, видимо, платоники и говорили, что наши души разрешаются в одну общую, их объемлющую душу. Но я не считаю это разрешение действительным. Ведь хотя мы с устранением разнообразия материи не воспринимаем множественности числа, по этой причине, однако, не исчезает множественность вещей, которая является числом божественного ума. Число отдельных [от материи] субстанций для нас является числом не больше, чем не числом, так как оно не поддается нашему исчислению до такой степени, что не является для нас ни четным, ни нечетным, ни большим, ни малым, и ни в чем другом не совпадает с числом, которое мы используем для счета. Так, если бы кто-нибудь услышал сильнейший крик, который испустила толпа людей, — а он бы не знал, что кричит толпа, — ясно, что в крике, который он слышит, голос каждого человека различается с голосом другого и звучит отдельно, однако у слушающего не возникает мнения о числе: ему кажется, что голос — один, поскольку у него нет средства, с помощью которого он мог бы предположить, что голосов несколько.

Другой пример. В одной комнате горит много свечей, и комната всеми ими освещается. Свет каждой отдельной свечи отделен от света другой. Мы замечаем это, когда свечи выносят одну за другой, так как освещение уменьшается, когда вынесенная свеча уносит свой свет с собою. Теперь допустим, что все горящие в комнате свечи погасли,

а освещение остается и кто-нибудь входит в освещенную комнату. Он хотя и видит, что в комнате светло, однако никоим образом не может догадаться об отдельных и различных источниках света; в самом деле, он не мог бы догадаться, что там много источников света, если бы прежде не знал, что там — огни погасших свечей; и даже если бы он понял это, то есть что там множество свечей, однако он никогда бы не смог различить по числу свечей один свет от другого.

Ты мог бы привести подобные примеры и для других ощущений и на их примере облегчить себе понимание того, что наряду со знанием множественности для нас может существовать невозможность различения числа. Но кто замечает, что сущности, отвлеченные от всякого разнообразия материи, так или иначе нами познаваемой, для Бога, который в бесконечном и простом смысле абсолютен, оказываются не отвлеченными ни от какого изменения, поскольку они могут быть изменены и уничтожены им, ибо бессмертие по природе обитает только в одном Боге, — тот видит, что никакое создание не в состоянии избегнуть числа божественного ума.

Глава 13

То, что Платон называл душой мира и Аристотель — природой, есть Бог, создающий все во всем; и он творит в нас ум

Философ. Об этом достаточно. Что скажешь ты о душе мира?

Простец. Время не позволяет обсудить всего. Думаю, что душой мира Платон называл то, что Аристотель — природой⁶³. Но я полагаю, что эта душа и природа есть не что иное, как Бог, который все во всем создает и которого мы называем духом всего в совокупности.

Философ. Платон сказал, что эта душа содержит в нерушимости первообразы вещей и всем движет; Аристотель говорил, что природа прозорлива и всем движет⁶⁴.

Простец. Вероятно, Платон считал, что душа мира подобна душе слуги, знающего, что на уме у его господина, и исполняющего его волю. Это знание он назвал понятиями или первообразами, которые не подлежат забвению, так что исполнение божественного провидения всегда налицо. И то, что Платон назвал знанием, принадлежащим душе мира, Аристотель считал прозорливостью природы, и она действительно обладает прозорливостью в исполнении веления божия. В силу этого они приписали этой душе или природе сложную необходимость, поскольку они ограничены необходимостью действовать так, как повелевает абсолютная необходимость. Это, однако, связано исключительно со способом понимания, когда наш ум представляет Бога по аналогии со строительным искусством, в основе которого — для того чтобы божественный замысел перешел в бытие — должно лежать другое, связанное с исполнением искусство. Но поскольку всемогущей воле все подчиняется в силу необходимости, постольку воля бо-

зия не нуждается ни в каком исполнителе. Ведь воление и исполнение во всемогуществе совпадают, как у стеклодува⁶⁵, когда он делает стекло; именно, он вдвует дыхание, которое выполняет его волю и в котором заключено его слово, или его понятие, и его потенция. Потому что если бы потенция и понятие, которыми стеклодув обладает, не присутствовали в воздухе, который он выдыхает, то не возникло бы и такого стекла. Поэтому представь абсолютное, в себе пребывающее творческое искусство так, чтобы искусство стало искусником и мастерство — мастером. Это искусство по его сущности необходимо обладает всемогуществом, так что ему ничто не может оказать сопротивления; оно обладает мудростью, так что оно знает, что оно делает; и обладает соединением всемогущества с мудростью, так что чего оно хочет, то и возникает. Это соединение, несущее в себе мудрость и всемогущество, есть дух, как бы воля или желание. Относительно невозможного и совершенно неизвестного нельзя проявить воли или желания. Поэтому совершеннейшей воле свойственна мудрость и всемогущество, и на основании некоторого сходства ее называют духом, потому что без одушевления не возникает и движения, так что мы называем духом даже то, что вызывает движение воздуха при ветре и также во всех других вещах. При помощи движения так же и все художники достигают того, чего хотят. Поэтому сила творческого искусства — каковое есть искусство абсолютное и бесконечное, или Бог благословенный, — все свершает в Духе или по воле, в которой заключена мудрость Сына и всемогущество Отца, так что произведение этого искусства есть произведение единой неделимой троицы. Этого соединения, то есть духа, или воли, не признают платоники, которые считают, что этот дух не является Богом, но полагают, что он — под началом у Бога и является душой, одушевляющей мир, как наша разумная душа — наше тело. Не увидели этого духа и перипатетики, которые полагали, что эта сила есть погруженная в вещи природа, от которой возникают движение и покой, в то время как это есть абсолютный Бог, благословенный во веки.

Ритор. Сколько удовольствия доставило мне слушать столь ясное изложение! Прошу только еще на каком-нибудь примере помочь нам понять, каким образом наш ум сотворен в этом теле.

Простец. Об этом ты уже слышал раньше. Впрочем, так как разнообразие примеров разъясняет невыразимое, — смотри. Ты знаешь, что наш ум есть некая сила и что эта последняя является образом божественного искусства, о котором уже было сказано. Поэтому все, что в совершенной действительности свойственно абсолютному искусству, — то действительно свойственно нашему уму как образу. Поэтому ум сотворен творческим искусством так, как будто это искусство хотело сотворить себя самого; а так как бесконечное искусство неумножаемо, возникает его подобие, как это бывает и в том случае, когда художник хочет изобразить себя самого; так как сам он неумножаем, то, когда он изображает себя, возникает его подобие. И поскольку это — подобие, то даже сколь угодно совершенное, — раз оно не может быть совершеннее образца и более подобно ему, чем сам образец, — оно никогда не

является столь совершенным, как какое-нибудь подобие, пусть несовершенное, однако обладающее способностью все больше и больше, без ограничения, уподоблять себя образцу, — ибо в этом случае оно, насколько это возможно для подобия, уподобляется бесконечности. Так, если бы художник создал два образа, из которых один, представляясь законченным, уже весьма похож на него, другой же, не столь похожий, является живым, то есть таким, который, будучи возбужден к движению своим объектом, может делать себя все более и более похожим на него, — никто не поколеблется признать второй образ более совершенным, поскольку он как бы подражает искусству художника.

Так всякому уму, в том числе и нашему, хотя он и сотворен ниже всех умов, Богом позволено быть, насколько он способен, совершенным и живым образом бесконечного искусства. Поэтому он троичен и един, имея могущество, мудрость и их соединение таким способом, чтобы быть совершенным образом искусства, а именно чтобы, будучи возбужденным, он мог все более и более уподоблять себя первообразу. Так, наш ум, хотя он в начале своего создания не имеет актуального отражения творческого искусства в единстве и троичности, однако имеет ту прирожденную способность, при помощи которой, будучи возбужденным, может делать себя более подобным актуальности божественного искусства. Поэтому в единстве его сущности заключены могущество, мудрость и воля. И в сущности совпадают мастер и мастерство, как в живом образе бесконечного искусства, которое, будучи возбуждено, может делать себя без предела все более подобным божественной актуальности, в то время как точность бесконечного искусства всегда остается недостижимой.

Ритор. Это достойно удивления и в то же время совершенно ясно! Однако каким образом ум внедряется в тело?

Простец. Об этом ты слышал в другом месте. Теперь восприми то же самое еще раз на другом примере.

Тут он взял стекло и, держа его на весу между большим и указательным пальцами, коснулся стекла и извлек звук, который продлился некоторое время; он разбил стекло, и звук прекратился. И он сказал: В подвешенном стекле я смог возбудить некоторую силу, приведшую стекло в движение, и возник звук. А когда разрушилась соразмерность стекла, от которой зависел звук и, следовательно, движение, — движение там прекратилось; равным образом с прекращением движения прекратился звук. Если бы эта сила, поскольку она не зависела бы от стекла, не прекращалась, но могла бы существовать и без стекла, у тебя был бы пример того, каким образом в нас сотворена та сила, которая производит движение и гармонию; с разрушением пропорции она перестает производить их, хотя сама в силу этого не перестает быть. Если я передаю тебе искусство игры на гитаре с помощью данной гитары, — то и в этом случае, поскольку искусство не зависит от данной гитары, хотя оно и передано тебе с помощью этой гитары, — когда гитара разрушена, от этого не разрушилось искусство игры на гитаре, даже если во всем мире нельзя будет найти подходящей для тебя гитары.

О мнении, согласно которому ум от Млечного Пути нисходит через планеты в тело и возвращается обратно. О понятиях, неразрушимых у отдельных от материи духов и разрушимых у нас

Философ. Ты приводишь самые подходящие и самые прекрасные примеры для вещей необычных и далеких от непосредственного ощущения. И так как приближается закат солнца, не позволяющий нам задерживаться дольше, скажи, пожалуйста: что имеют в виду философы, которые утверждают, что души нисходят от Млечного Пути через планеты в тела и так же возвращаются ко Млечному Пути; и почему Аристотель, желая описать силу нашей души, начинает с рассудка, утверждая, что душа восходит от рассудка к научению, а от научения — к умопостижению; Платон же утверждает противоположное, полагая, что начальным элементом является умопостижение и что, вырождаясь, умопостижение становится наукой, или разумным познанием, а это последнее — познанием рассудочным⁶⁷.

Простец. Я не знаю сочинений философов. Но первые, сказавшие о нисхождении душ, пожалуй, хотели выразить то же, что Платон и Аристотель. Платон, взирая на образ создателя, наиболее совершенно присутствующий [именно] в способности умопостижения⁶⁸ (в которой ум уподобляет себя божественной простоте), ее и положил начальным элементом и субстанцией ума, которая, по его утверждению, остается после смерти. Эта субстанция в порядке природы предшествует разумному познанию, но вырождается в последнее, когда отклоняется от божественной простоты, в которой все едино; и она хочет все созерцать в себе, как всякая вещь имеет бытие особенное и отличное от другого. Затем ум вырождается еще более, когда в движении рассудка он воспринимает вещи не в себе, но так, как форма существует в изменчивой материи, где ум не может достигать истины, но обращается к образу. Напротив, Аристотель, который все рассматривал в качестве подпадающего именованию, каковое налагается в результате движения рассудка, делает начальным элементом рассудок и, вероятно, утверждает, что рассудок через науку, возникающую при помощи слов, восходит к разумному познанию, а затем к наивысшей ступени — к умопостижению. Поэтому он и полагает рассудок начальным элементом при восхождении к интеллекту; Платон же полагает умопостижение начальным элементом ее нисхождения. Таким образом, между ними не оказывается разницы, разве что в способе рассмотрения.

Философ. Пожалуй, это так. Однако скажи: поскольку все философы говорят, что всякий интеллект состоит из субстанции и акциденции, как может это относиться к Богу и первой материи?

Простец. Мышление о Боге есть отклонение от мышления о его имени «Сущий», так как сущее, мыслимое как не-сущее, то есть непричащаемо, и есть Бог. Оно тождественно мышлению, какое можно иметь о том, что есть субстанция и акциденция, — но если рассматривать

его в другом модусе, то есть в отклонении. Поэтому мышление о Боге охватывает все мысли о субстанции и акциденции, но является простым и единым. Мысль о материи оказывается при этом некоторым первым отклонением от мышления, какое имеется о теле. А если ты уразумеваешь тело нетелесно, то есть не как какую-нибудь телесную форму, ты уразумеваешь то, указанием на что является тело, но в ином модусе, то есть нетелесно; и это, без сомнения, и есть мышление материи.

Философ. Не считаешь ли ты, что небесные умы созданы по степени разумности и обладают неразрушимыми понятиями?

Простец. Я полагаю, что одни ангелы соответствуют умопостижаемому, так как они принадлежат высшему порядку; другие соответствуют умопостижению, как принадлежащие ко второму порядку; третьи — рассудку, как принадлежащие к третьему; и я полагаю, что в каждом порядке содержится подобным образом столько же степеней, так что получается девять степеней, или хоров; и полагаю также, что наши умы находятся ниже первой степени таких духов и выше всякой степени телесной природы, оказываясь как бы связью всеобщности сущего, причем так, что они оказываются пределом совершенства низшей природы и началом высшей. Кроме того, я думаю, что блаженные духи, существующие вне тела в покое, познают в понятиях, неизменных и не подверженных забвению в силу присутствия истины, без перерыва предметно являющейся. Так вознаграждены души, которые оказались достойными наслаждения первообразом вещей. Наши же умы в силу их бесформенности часто забывают то, что они знали, хотя в них и остается сотворенная вместе с ними приспособленность познать все заново. Хотя они без тела и не могут возбуждаться к продвижению в интеллектуальном познании, но в силу нерадения, уклонения от предмета и вовлеченности в пестрое разнообразие дел и телесных недугов они теряют свои понятия. Ибо понятия, полученные нами здесь, в этом изменчивом и непостоянном мире, в соответствии с условиями изменчивого мира, не являются устойчивыми. Они — как понятия школьников и учеников, начавших делать первые успехи, но еще не достигших мастерства⁶⁹. Однако понятия эти, здесь приобретенные, когда ум переходит от мира изменчивого к миру неизменному, подобным же образом переносятся на неизменное мастерство. Когда отдельные понятия переходят к совершенному мастерству, они в универсальном мастерстве перестают быть изменчивыми, хотя в своей отделенности были текучими и неустойчивыми. Так оказываемся мы в этом мире учениками, а в другом — мастерами.

Глава 15^а

Наш ум бессмертен и непреходящ

Философ. Теперь остается тебе высказать свое мнение о бессмертии нашего ума, чтобы я, насколько это возможно за один день, стал более сведущим в этом и мог бы порадоваться, преуспев во многом.

Простец. Считающие умопостижение возникающим от нисхождения интеллекта считают тем самым, что ум никоим образом не зависит от тела. Считающие восхождение интеллекта начинающимся с рассудка, а умопостижение — его целью никогда не допускают, что ум погибает вместе с телом. Я нисколько не сомневаюсь, что вкусившие мудрости не могут отрицать бессмертия ума. Другие доказательства этого, какие пришли мне тогда в голову, я изложил некогда ритору⁷¹.

Так, кто замечает, что умозрение достигает неизменчивого и что в уме формы отвлекаются от изменчивости и причисляются к неизменчивой области сложной необходимости, не может сомневаться, что природа ума отрешена от всякой изменчивости. Ум привлекает к себе то, что он отвлекает от изменчивости. Истина геометрических фигур находится не на полу, [где они нарисованы], но в уме. И пока душа исследует при помощи [телесных] органов, то, что она находит, — изменчиво; когда же она исследует чрез себя самое, то, что она находит, — устойчиво, ясно, отчетливо и неизменно. Она, следовательно, принадлежит не природе изменчивого, с каковым она имеет дело благодаря ощущению, но неизменного, каковое она находит у себя.

Так, соответствующим образом можно показать, что ум бессмертен, на примере числа. Именно, так как [сам ум] есть живое число, то есть число исчисляющее, и так как всякое число в себе неразруσιμο — хотя оно и кажется изменчивым, если его рассматривать в изменчивой материи, — то и число нашего ума не может пониматься как разрушимое; но как же тогда создателя числа можно представить разрушимым? Никакое число не может исчерпать способности ума к исчислению. Отсюда, поскольку движение неба исчисляется при помощи ума, а время есть мера движения, время не исчерпывает силы ума, но [ум] останется пределом всего измеряемого, его мерой и определением. Измерительные приборы для небесных явлений, которые возникли от нашего ума, свидетельствуют, что не столько движение измеряет, ум, сколько ум — движение. Поэтому кажется, что ум в его мыслительном движении связывает всякое последующее движение с предыдущим. Ум из себя самого производит движение умозаключающей мысли, и в этом смысле он является формой движения. Но если что-нибудь распадается, это происходит благодаря движению. Так каким же образом благодаря движению может распасться форма движения?

Ум, поскольку он есть интеллектуальная жизнь, движущая сама себя, то есть себя как жизнь, которая производит его разумение, — как же может он жить не всегда? Ум, движущий сам себя, — как может он истощиться? Он обладает жизнью, с ним соединенной благодаря которой он и живет вечно, как вечно шарообразна сфера благодаря тому, что с ней соединена форма круга. Если строение ума такое же, как и числа, составленного из себя самого, то как ум может рассеяться в нем? Точно так же, если ум, как и число, является совпадением единства и инакости, как может он быть делимым, если делимость в нем совпадает с неделимым единством? Если ум совмещает тождество и различие, поскольку он мыслит, отождествляя и различая, — как мо-

жет он разрушиться? Если число есть способ разумной деятельности ума и в его исчислениях развертывание совпадает со свертыванием, — как он истощится? Ведь сила, которая свертывает путем развертывания, не может стать меньше. Но ясно, что ум делает именно это: кто исчисляет, тот раскрывает силу единства и сводит к единству число. Десятка, например, есть единство, свернутое из десяти. Поэтому, кто считает, тот развертывает и свертывает. Ум есть образ вечности, а время — развертывание; развертывание же всегда слабее образа свертывания вечности. Кто прибегает к суждению сотворенного вместе с ним ума, при помощи чего он судит обо всех актах рассудка и понимает, что последние — из ума, тот видит, что никакой рассудочный акт не в состоянии быть мерой ума. Наш ум, следовательно, остается неизмеримым, неограниченным, неопределимым никаким актом рассудка. Его измеряет, определяет и ограничивает только несозданный ум, как истина — свой живой образ, созданный из нее, в ней и ею. Как мог бы погибнуть образ, являющийся отражением непреходящей истины, если только сама истина не уничтожит этого возникшего от нее отражения? Следовательно, как невозможно, чтобы она, будучи абсолютной благодатью, отказалась от возникшего от нее отражения, так невозможно, чтобы образ ее, который как раз и есть возникшее от нее ее отражение, когда-нибудь перестал существовать. Так не кончится день, пока светит солнце, с тех пор как он в сиянии солнца начался.

Религия, с которой мы рождаемся и которая в этом году привела бесчисленные толпы людей в Рим, а тебя, философ, привела в крайнее удивление, постоянно и разнообразно проявляя себя в мире, служит свидетельством бессмертия нашего ума, данного нам от природы, так что оно становится нам известным по общему несомненному признанию его всеми, как признается и человечность нашей природы. Знание того, что мы — люди, у нас не более достоверно, чем знание того, что наш ум бессмертен: и то и другое мы знаем на основании общего утверждения всех людей.

Прими же благосклонно наскоро сказанное простецом! Если это и не таково, как ты ожидал услышать по обещанию ритор, все же это, может быть, принесет тебе некоторую пользу на пути к более высокому.

Ритор. Я участвовал в этом возвышенном и приятнейшем для меня разговоре и удивлялся уму твоему, об уме так глубоко рассуждавшему; в результате несомненного опыта я теперь полностью уверен, что ум является силой, которая все измеряет. Милейший простец, я приношу тебе благодарность и от себя, и от этого философа, чужеземца, которого я привел сюда и который, надеюсь, уйдет утешенным.

Философ. Я думаю, что в жизни моей не было более счастливого дня, чем этот. Не знаю, будет ли еще. Тебе, ритор, и тебе, простец, мужу столь глубоких воззрений, я выражаю бесконечную благодарность и молюсь, чтобы наши умы, наполненные чудным стремлением в результате этой дивной беседы, счастливо достигли наслаждения от ума вечного. Аминь.

Диалог Николая Кузанского «Простец об уме» (*Idiota de mente*) данный Э. Кассирером в книге «Индивид и космос в философии Ренессанса» (на латинском языке с параллельным немецким переводом) в качестве «Приложения» публикуется в настоящем издании в переводе с латинского языка А. Ф. Лосева (1937) по изданию: *Николай Кузанский. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1979. Т. I. С. 385-444; Примечания В. В. Бибикина* — Там же. С. 484-486 (дополнены рядом его же примечаний к другим произведениям Николая Кузанского: Там же. С. 465, 466, 468-471, 475-478, 485).

¹ *Anima* — «душа» — понимается в связи с *animal* — «живое существо». Ср.: Кн. I. С. 439 наст. изд.

² *Т. Аттилий Красс* — по-видимому, Т. Отаций, см. *Ливий* XXII 9—10; *Цицерон*. О природе богов II 61.

³ О проявлении единой способности ума (интеллекта) на разных ступенях рассудка и чувства см.: гл. 7, С. 455; гл. 11, С. 471 наст. изд.; О предположениях. II. 16, 157 слл.

⁴ См. Об ученом незнании. I 7, 21.

⁵ Т. е. в своем чистом существе. См. Об ученом незнании. II. *Природным порядком*, по природе — см. *Аристотель*. *Мет.* I 8, 989a 13-16: «Что позднее по происхождению, первое по природе»; *Физика* VIII 7, 261: «Возникающее предстает незаконченным и стремящимся к определенному началу, так что более позднее в процессе возникновения является по природе первым».

⁶ О наслаждении дискурсивной рассудка см.: О предположениях. II 1, 77

⁷ Противопоставляемое *логике богословие* берется в античном смысле исследования первых причин.

⁸ Об этих же *школах* и их объединении см.: Об ученом незнании. II 9.

⁹ См. Об ученом незнании. I. 20., 61.; II 9, 148 сл.

¹⁰ *Сказанное у Тризмегиста* — см. Об ученом незнании. I. 24, 75. *Corpus Hermeticum* II, ed. Nock. P., 1945. P. 321, 3-9.

¹¹ *Философы имели в виду* одно и то же — см. О богосыновстве. 5, 83.

¹² Ко всей главе см. О предположениях. I 11; Охота за мудростью. 23, 27-29.

¹³ В «Компендии» (1464) *бесконечный ум* назван формирующим, человеческий — информирующим.

¹⁴ О причастности как *воспроизведению* см. О предположениях. I 11, 59—60, то есть *приобщение к первоединому* есть воспроизведение его способности порождать из себя упорядоченные подчиненные миры. Ср. Простец об уме, 4 (С. 000 наст. изд.); Охота за мудростью, 27-29.

¹⁵ Т. е. *точка со своей силой* — в божественном *уме*, подобная *силе точки способность* — в человеческом, и т. д. Ср. Об ученом незнании. II 3, 105-108, где выступает только ряд бытийных единств без параллельных уподобительных.

¹⁶ Аналит. вторая II 19, 99b 20; *Мет.* I 9, 992b 33; О душе III 4, 429a 27.

¹⁷ См. Федр 249b; Менон 80d слл.; Федон 72e и др.

¹⁸ См. Госуд. VII 523c слл., IX 602c слл.

¹⁹ См. Об ученом незнании. II (см. выше прим. 5)

²⁰ См. I Иоан. 3, 9.

²¹ См. Апология ученого незнания. 21.

²² Т. е. количества зеркальности. Ср. Об ученом незнании. I. Т. е. *максимальность* — не количество определенного бытия, а само по себе бытие. Не будучи ничем из сущего (и в этом совпадая с минимумом), она обеспечивает всякое существование вещей.

²³ Ср. 2, 63; 5, 86-87 (С.441 и 450 наст. изд.) 0 предположениях. I 6, 25.

²⁴ См. Об ученом незнании. I: соответственно значению латинского *pigerus* («соразмерность, гармония, порядок, достоинство») число надо понимать прежде всего как пронизывающий мировую действительность ритм («бытийное число, из которого понятие математического числа извлекается по подобию», см. Беседа 198). В философском языке средневековья *pigerus*, кроме того, — индивидуальная способность вещей одного рода и вида..

²⁵ *Отношение полутона* — см. О предположениях. II 2, 83; Ср. *Эммерих де Кампо*. Фрагмент *Colliget...* в библиотеке Николая (Cod.Cus.106, f.234r): «Отношение девятки к восьми, как явствует при их разрешении, подобно отношению числа три, от умножения которого на себя получается девятка, к числу два, которое при умножении на себя дает четверку, половину восьмерки. Здесь причина того, что между 9 и 8 нельзя найти общее среднее, равноотстоящее от обоих. Поэтому... если из музыкальной пропорции 9 и 8 получается тон, то равноудаленный от обоих тонов *полутон* получиться не может».

²⁶ Т. е. мир дан человеку как цельность, которую подразделяет и упорядочивает он сам.

²⁷ Т. е. относит к одному разные вещи.

²⁸ См. ниже: гл.15. С.478 наст. изд.: число — модус деятельности ума.

²⁹ Т. е., прежде чем понять *число* в вещах, ум должен сначала породить его в себе. Ср. выше гл.6, С.452 сл., и прим. 26.

³⁰ О *вещах* как мыслях Бога см. Об ученом незнании. II 3, 108.

³¹ *Пифагорейцы, платоники, Бозций* — см. Об ученом незнании. I 11, 32.

³² Т. е. троичность творящего начала выявляется впервые в аспекте творимого множества. См. Об ученом незнании. I 24, 80.

³³ См. Об ученом незнании. I 17, 48; см. О божименах 5, 8.

³⁴ Вещам *случается быть...* — ср. Об ученом незнании. II 2, 99; 103-104; 8, 137, 139 т.е. хотя детерминированность существующего абсолютна, конкретно оно определяется случайными обстоятельствами своего возникновения.

³⁵ Ср. Об ученом незнании. I 8, 22.

³⁶ См. Об ученом незнании. I 5, 13; см. выше прим.24; ср. у Августина: «Начиная мыслить, ты начинаешь исчислять» (Толк. на Еванг. от Иоан. 39, 4); вещам «присущи формы, поскольку им присуще число; отыми это у них — они превратятся в ничто» (О своб. воли II 164).

³⁷ Со всей этой главой ср. Об ученом незнании. II 9.

³⁸ *Ум как гармония* — Платон. Федон 85е; Аристотель. О душе I 4, 407b; как *самодвижущееся число* — Ксенократ, Фр.60 по Хейнце; ср. Аристотель. О душе I 2, 404b 29; как состав из того же и другого — Филон Александрийский. О создании мира 24, 73; как состав из *делимой и неделимой сущности* — Платон, Тимей 35а; как энтелехия — Аристотель. О душе II 1, 412a 27. Ср. Об ученом незнании. II 9, 156; понимание души как числовой гармонии идет от пифагорейства (Филолай, фр. А 23; В 11 по Дильсу), Платона («Тимей» 35а, 37а) и платоников («самодвижущееся число» Ксенократа, фр.60 по Хейнце; Аристотель. «О душе» I 2, 404 b 27-30; Макробий. Комментар. на «Сон Сципиона» I 14, 19-20) до платонических пифагорейцев средневековья, из которых Николай Кузанский определенно знал Абеляра (см. «Христ. Теология» I 5), Иоанна Солсберийского (см. «О семижды семи» 4). Ср. гл. 7, С.454 сл. наст. изд.

³⁹ К понятию *сложной необходимости* — см. Об ученом незнании. II 7, 129; *Судьба в субстанции*, заданная умопостигаемым порядком первоидей (*Халкидий*. Комментар. К «Тимею» 143-144; см. Об ученом незнании II 9, 142-143; 10, 151-152); философское толкование мифа о трех парках было известно сред-

невековью через Халкидия и *сложная* (связанная, детерминированная, в отличие от абсолютной) *необходимость* — термины Тьерри Шартрского, с их помощью обобщающего античные учения об умопостигаемом мире (Глосса на кн. Боэция «О св. Троице» II 21; Чтения на кн. Боэция «О Троице» II 10; Комментар. на Боэция «О Троице» II 60).

⁴⁰ См. выше, прим. 3.

⁴¹ Ср. О предположениях. II 10, 128; *дух в артериях* — см. II 14, 142; Прост. об уме 7, 100-102; 8, 112-115. (С.455 и 460 сл. наст. изд.) Ср. *Иоанн Солсберийский*. О семижды семи 4: «В первой части головы, в так называемой ячейке воображения, есть некий более тонкий и подвижный *дух* (*spiritus*), чем тот, который разлит по *артериям*. Когда душа применяет его своим орудием, она в отсутствие вещи схватывает форму в материи. Эта сила души именуется воображением... В средней части головы, в ячейке, именуемой интеллектуальной душой (*intellectualis anima*), простой и неизменной, душа сосредоточивается в собственной неизменности и... рассматривает формы вещей вне материи»; *Тьерри Шартрский*. Комментар. на кн. Боэция «О Троице» II 4 сл.: «В средней части головы, в ячейке рассудка (*ratio*) есть некий чрезвычайно тонкий *дух*, эфирный свет. Когда душа пользуется как инструментом этим духом, она... облегчается, делаясь настолько тонкой, что отличает одно состояние от другого, [т.е. форму вне вещи от формы в вещи]».

⁴² *Дух в артериях* — см. выше, прим. 3 и 41; О предположениях. II 14, 142.

⁴³ Т. е. одушевленный *воск*. Ср. Об ученом незнании. III; подразумевается: «... будь оно одушевленным и разумным». Самодеятельными, живыми и разумными выступают зеркала (II 2, 103), картины (II 2, 111), железо (Прост. о мудр. I 16), воск (Прост. об уме 7, 101 слл. С.456 наст. изд.) и др. «Претерпевания» геометрических фигур по сути дела тоже предполагают их одушевленность: вне образа ожившей линии, начинающей самопроизвольно осуществлять свои возможности, трудно понять, например, текст Об ученом незнании I 13, 36.

⁴⁴ Т. е. *способа*, каким вещь существует в логической абстракции.

⁴⁵ См. выше 7, 97 и прим. 39. (С.454 сл. наст. изд.)

⁴⁶ Продолжение сравнения, начатого в гл.7, 101. (С.456 наст. изд.)

⁴⁷ Т. е. способом абстрагирования, описанным в гл.7, 103-104. (С.456 сл. наст. изд.)

⁴⁸ О незаконном умозаключении см. *Платон*. Тимей 52b.

⁴⁹ *Физики утверждают* — см. О предположениях. II, см. выше прим.41.

⁵⁰ О чувствах, как воротах восприятия, см. Компендий 8.

⁵¹ *Боэций*. Об устан. арифм. II 4.

⁵² *Развертывание покоя* и т. д. — см. выше гл.4, с.446 и прим. 15.

⁵³ См. выше кн.4, с.445 сл. и прим. 14.

⁵⁴ Ср. Об ученом незнании. II 3, 111; О вид. бога 6.

⁵⁵ Об устан. арифм. I 1.

⁵⁶ Т. е. без арифметики, музыки, геометрии, астрономии. См. там же.

⁵⁷ Всей этой главе соответствует Об ученом незнании. II 7—10.

⁵⁸ О неслиянной нераздельности *лиц* см. Об ученом незнании. I 7.

⁵⁹ *Ум, субстанция делимая и неделимая* — см. прим. 38.

⁶⁰ По-видимому, Аверроэс, Сигер Брабантский.

⁶¹ Известные *платоники* 15 в. — Михаил Апостолий, Андрей Контрарий, Виссарион.

⁶² Ср. Об ученом незнании I см. выше, прим.24.

⁶³ См. Об ученом незнании. II 9.

⁶⁴ См. *Платон*. Федр 245cd и др.; *Аристотель*. Мет. IX 5 и др.

⁶⁵ О *стеклодуве* см. Диал. о становл. 3, 163.

⁶⁶ Ко всей главе см. О предположениях. II 7; Берилл 23 и 24.

⁶⁷ *Платон* излагается по Проклу (Коммент. к «Пармениду» VI 95, 101).

⁶⁸ *In intellectibilitate*. См. О предположениях. II 13, 137; *Интеллектибельное* — неоплатоническое «умопостигаемое», вершина постигаемого умом; *интеллектибельное* — «умное», присущее энергиям ума. Ср. Прост. об уме 14, 151 (С. 476) наст. изд.) Берилл 4, 5; Апология Ученого незнания 7; 20.

⁶⁹ *О мире* как *ученичестве* см. О богосыновстве. 2, 56 слл.

⁷⁰ Со всей этой главой ср. О предположениях. II 16.

⁷¹ В диалоге «Простец о мудрости» I 18 и др.

Шарль де Бовель

Книга о мудреце

ШАРЛЬ ДЕ БОВЕЛЬ ДЕ СЕН-КАНТЕН
ЕГО ПРЕОСВЯЩЕНСТВУ ГИЙОМУ ДЕ БРИСОННЕ¹,
ЕПИСКОПУ ЛОДЕВА

Достопочтейнейший отец, когда Аполлона Пифийского воспросили, что является истинной и высшей Мудростью, он, как сообщают, тотчас изрек следующее: «Человече, познай себя самого». Согласно решению всех греческих мудрецов, каковое изречение, тотчас записанное золотыми буквами на вратах его храма², вполне справедливо было объявлено священным. Если же, ссылаясь на языческий и чужеродный характер божества, ты скажешь, что для христианина великий грех внимать и верить бездыханному изваянию, тогда я на это отвечу, что Аполлон совсем не был богом, и что изваяние Аполлона, будучи немым, никогда ничего не изрекало. Однако никто не станет отрицать и оспаривать, что дух сей, что бы он собой не представлял, который, скрываясь за рукотворным идолом, говорил вместо изваяния и от имени Аполлона, сообщил людям самый верный ответ. Действительно, если боговдохновенные псалмы свидетельствуют, что наибольшее человеческое неразумие есть незнание себя самого, то, конечно же, позволительно думать, что его противоположность, или Мудрость, есть знание себя. «Ибо человек, хотя в чести был, не разумел этого; — сказано в них, — он сравнился с животными и вьючными скотами, которые лишены разума, и уподобился им»³.

Наше толкование сих божественных слов таково. Хотя Человек по природе был Человеком, однако он не знал, что он Человек, и, не памятуя о своем достоинстве, не понимал, что он наделен разумом и бессмертен, является образом Бога. Ибо, в результате падения⁴ утратив надлежащее ему как Человеку высокое положение, он стал безрассудно глупым наподобие животного; и тот, кто в качестве естественного Человека выделялся, по крайней мере, красотой, затем же, будучи окутан непроглядным туманом невежества, словно бы не владея своим умом и не сознавая себя, утратив свойственный ему образ жизни, предстал скорее не Человеком, но зверем, во всем не сходным с Чело-

веком. Итак, если человеческое Неразумие заключается в отказе от надлежащих и прирожденных достоинств, то это означает, что естественный Человек ведет жизнь, недостойную Человека. Противоположностью Неразумию будет Мудрость — та добродетель, которая укрепляет, сохраняет и укореняет Человека в Человеке, или возбраняет ему преступать границы человеческого и разделить участь более низких существ.

Мудрость будет также прочной опорой человечности, а равно подлинным сиянием ее благ и характерных свойств, рождающих в Человеке филантию, то есть любовь к себе, или внутреннюю гармонию. Ведь если, как говорит святой Дионисий Ареопагит, Слова святого
Дионисия «знание соединяет познающего и познаваемое, а неведение, наоборот, отделяет несведущего от себя самого»⁵, то, конечно, кто сознает себя Человеком, только он и есть Человек, единый с самим собой, Человек в качестве Человека. Кто же лишен своего света и знания себя, тот в силу того же закона отделен от себя самого преградой неведения, так что он не обретает себя, не достигает единства с собой, не становится Человеком по добродетели, он, кого природа, тем не менее, сотворила Человеком. Поэтому Мудрец различает себя сообразно порядку, в котором он был произведен или полностью сложился: Человек первоначально, Человек в дальнейшем; Человек по телесному облику, Человек по внутреннему духу, как тот, кто благодаря замечательной уравновешенности Разума сохраняет человеческую сущность.

Итак, мы тебе посвящаем все, что в меру невеликих способностей нашего ума пытались сказать об этой человеческой Мудрости, всесторонне рассматривая ее блага и пристально исследуя ее саму; прошу тебя благосклонно принять то, что мы преподносим тебе с благими намерениями. Прощай.

Шестистрошие к читателю

*Мудр во все дни свои всякий, к знаниям алчною томимый,
Ибо себе он внимает, с собой пребывает в согласьи.
Глупец по тому же подобию, но со стремленьем противным,
Вотще влачит свои дни: сия книга о том повествует.
Ты же, который зовешься любящим добродетель,
Книгу эту возьми, прочти и в сердце своем сохрани.*



Рис. 1.

КНИГА О МУДРЕЦЕ ШАРЛЯ ДЕ БОВЕЛЯ ДЕ СЕН-КАНТЕН.
ПОЧТЕННЕЙШЕМУ ОТЦУ ВО ХРИСТЕ ГИЙОМУ БРИСОННЕ,
ЕПИСКОПУ ЛОДЕВА

Глава I. О том, что люди имеют столько же ступеней (gradus),
сколько и чувственные вещи

От природы всякий Человек обладает Бытием (Substantia), Жизнью, Ощущением и Разумом. Ведь всякий человек существует, живет, ощущает, мыслит. Однако одни люди проявляют себя и действуют как просто существующие, другие — как существующие и живущие, третьи — как существующие, живущие и ощущающие, четвертые, наконец, — как существующие, живущие, ощущающие и мыслящие.

*Различия между
людьми соответ-
ственно их образу
действий*

Из этого следует, что все люди имеют сходство по природе и бытию и по одинаковости вида являются одним Человеком: однако они отличаются и разнятся образом жизни, родом занятий и способностями. Одни люди сопоставимы с минералами или с простыми стихиями, другие — с растениями, третьи — с неразумными животными; самые возвышенные из Людей, воистину подобные солнцу, разумные, поскольку имеют и употребляют Разум, считаются настоящими и совершенными Людьми.

*Все люди по виду
являются одним
человеком*

Хотя есть четыре ступени природных вещей — те, которые существуют, те, которые живут, те, которые ощущают, и те, которые обладают разумом⁶, — вид человеческий, однако, все [эти] ступени в себе заключает, а также разделяет и распределяет себя по четырем порядкам (ordines). Ибо, как бы охватывая всю природу, обнимая весь мир, содержа в себе всякую вещь, он делается подобным тому, что существует, благодаря самой простой и низменной части себя, подобным тому, что живет, — благодаря следующей части, неразумным животным — благодаря третьей части; благодаря же четвертой части он возвращается к себе, возносится на свой престол, восхищается и любит себя собой. Считается, что именно на этом уровне он, как посредством искусства, доблести и труда, так и посредством причастности к природному Бытию, достигает человечности и совершенства.

Поскольку имеются две страсти души — жажда почестей и плотское влечение, — коими в разные стороны разрывается беспокойный дух, то каждая из этих страстей выпускает из смертоносного лука в Душу по три стрелы и, пронзив тремя питательными ядом остриями, бездумно убивает ее. В самом деле, когда, томясь жаждой почестей, Человек желает вознестись выше себя самого, сделаться из ряда вон выдающимся и особенным, он отбрасывается враждебными ветрами на три громадные скалы: Гордыню, Гнев,

Две страсти души

Зависть, именуемые людьми духовного звания пагубами души. Прельщенный соблазнами плоти, или тела, Человек также становится трижды ниже себя самого и, низвергаясь со своего престола, погружается, несчастный, в троякую бездну: Похотливость, Чревоугодие и Лень, именуемые телесными пороками Человека. С одной стороны, Человек пытается нечестиво вознестись, домогаясь божественных почестей, выше Человека с помощью трех крыльев — тот, кто не может быть сочтен достойным даже людских почестей; с другой же стороны, прельщенный и соблазненный наслаждениями, а также отягощенный трояким грузом, он падает ниже Человека и обретается далеко после него.

Кроме того, имеют обыкновение добавлять седьмую пагубу Человека, а именно: любостяжание (*habendi amor*), каковую называют Алчностью; она не объявляется ни целиком духовной, ни целиком телесной, но, ввиду причастности той и другой крайности, она направляет себя к ним обеим, так как проистекает из того и другого начала. В самом деле, сами мы, с одной стороны, жертвуем богатствами для приобретения почестей, с другой же — домогаемся их, дабы не быть лишенными демона-искусителя. Словом, покинув середину ради того или другого, Человек делается несчастным. Ибо пусть он дерзостно силится вознестись выше Человека или ведет жизнь ниже человеческой, вероломная смерть поджидает его в потемках, и зловещие духи провожают тень его. Кто, напротив, будет, поодаль от крайностей, пребывать неизменно, не нарушая равновесия, в середине, в положенном Человеку месте, тот должен быть по справедливости сочтен настоящим Человеком, ревностным, добронравным, мудрым, счастливым и блаженным.

Итак, Человека осаждают шесть главных зол, которые, подобно свирепым зверям, нападают на него из своих укрытий с отравленным оружием, препятствуя его счастью. Дополнительным орудием им также служит порок Алчности; слепая страсть приобретения, как самая бесчестная потворница, их все поощряет, питает, поддерживает. Ибо она щедро оделяет теми богатствами, благодаря которым мы либо считаем себя достойными почестей — возносимся, говорю я, в своем высокомерии, презирая тех, кто не взыскан почестями, и ревнуя к равным, — либо безрассудно добиваемся жалких соблазнов плоти и мимолетных удовольствий.

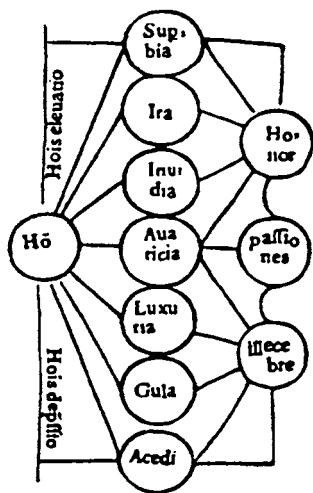


Рис. 2.

Алчность — всем порокам помощница и потворница

Похотливый человек подобен животному

Похотливость и неумеренная любовь к постыдным удовольствиям делают Человека совершенно похожим на зверей и к несчастью для него изгоняют его

с отведенного Человеку места в разряд (in gradum) животных, для которых нет ничего важнее, чем испускание семени и продолжение рода. Чревоугодие, или неукротимое желание телесной пищи, опускает его с первоначального и свойственного ему места на третье, делая подобным растениям, которые, хотя лишены полностью ошущения и наслаждения, осуществляют, однако, функцию питания. В свою очередь, крайняя Леньность низвергает Человека на самое низкое место, уподобляя его минералам.

*Чревоугодник подобен
растениям*

*Ленивый подобен
камню*

В самом деле, подобно минералам, которые занимают крайнее место, не обладают ничем другим, кроме самого Бытия, и которым не дано ни осуществлять какую-нибудь природную функцию, ни двигаться самим собой, так же и все те, кому присуще ужасное чудовище Лениности, почти постоянно спят, чуждые всякой деятельности и работы, неподвижные, словно камни, как будто природа лишь их наделила простым Бытием, [не сообщив] никаких очевидных способностей и сил действовать похвальным образом. Конечно, эти люди более, чем все иные, проявляют неблагодарность в отношении даров Природы, не развивая ни одну из прирожденных им способностей: совершенно неразумные даже в своем Разуме, бесчувственные в своих Ошущениях, бездыханные, почти умершие, бесплодные в своей Жизни, наконец, праздные, бездеятельные, косные в своем Существовании. Сие яснее видно по рисунку, на одной части которого начертаны четыре порядка вещей, а именно вещи — обладающие существованием, жизнью, ошущением и разумом; на другой же части можно видеть род человеческий, соответствующим образом разделенный на четыре разряда. Тот, кто занимает самое верхнее место, является Человеком истинным и просвещенным знанием (verus ac studiosus Homo), равным естественному Человеку, Человеком, говорю я, и в том и в другом отношении — как по добродетели, так и по природе. Те же из людей, которые размещаются на нижних ступенях, являются Людьми по природе и существу своему, но не по Добродетели, у них отсутствующей. Ибо плотские соблазны низвергают их вниз с высоты человеческого достоинства, делая равными, подобными, одинаковыми одних со зверями, вторых с растениями, третьих с неподвижными камнями.

*Кто является
человеком, просве-
щенным знанием*

Глава II. О четырех градациях людей, соответствующих четырем стихиям

Представь теперь, что естественным местопребыванием Человека является огонь, который, соприкасаясь с лунным небом, со всех сторон непрерывно обнимает его вогнутую поверхность. Кто благодаря природной или приобретенной доблести удерживается на сфере огня и никогда с нее не падает, тот является настоящим, добронравным и просвещенным зна-

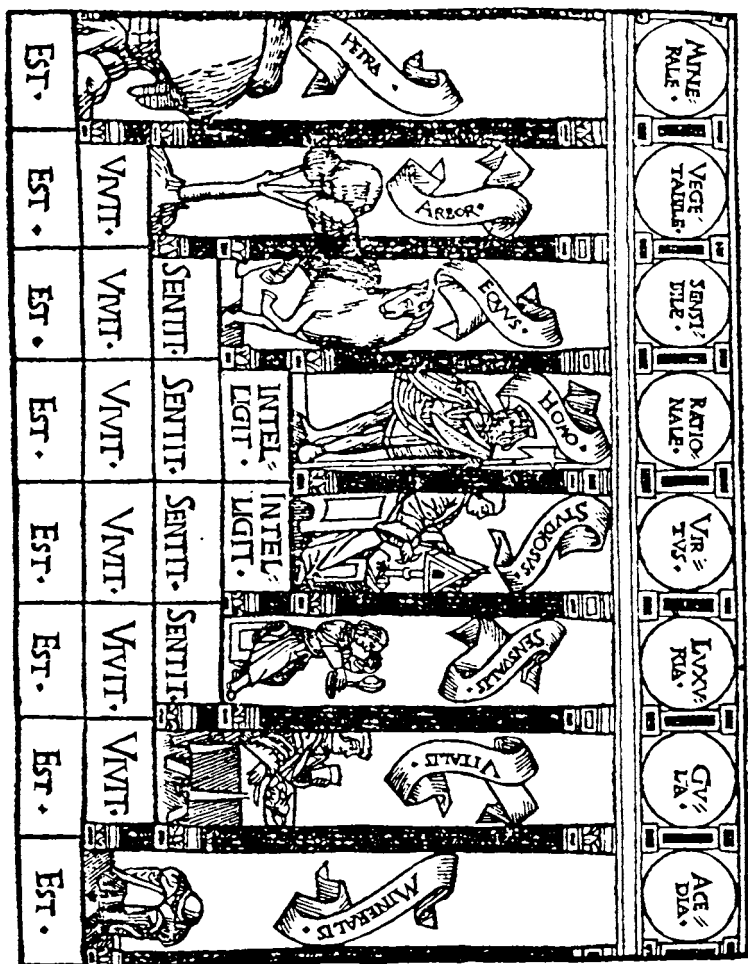


FIG. 3.

нием Человеком. Кого же гложет скверный червь Похотливости, тот, изгнанный из своего чистого и непорочного пристанища в соседнюю стихию, пятнает себя позором. Кого жестоко тиранит Чревоугодие, тот, оставляя вторую ступень, от Человека устремляется и погружается в воды. Наконец, тот, кого Леньность (хранилище и питомник всех пороков) заставила отказаться от всякой человеческой деятельности, похоронив в пуховых перинах, изгоняется к несчастью для себя из сферы огня в хранилище, а равно и питомник первозданных стихий (*prestantiorum elementorum*), то есть в глубины земли, становясь, как и должно, чрезвычайно похожим на пребывающие без движения камни и землю.

То, что просто лишь существует, существует подобно земле. То, что живет, — подобно воде. То, что ощущает, — подобно воздуху. То, что мыслит, — подобно огню. Ведь те вещи, которые только есть, подобны камням: по своей природе они неподвижны, бесформенны, неупорядочены, безлики, непосредственно в земле — как во чреве общей для всех матери — сокрыты, упрятаны, погребены.

*То, что обладает
существованием*

Обладающие жизнью причастны жизнетворному движению воды и первыми заставляют себя двигаться, питаться, расти, размножаться. Одной своей частью они выступают из земли и тянутся вверх, другой же своей частью они остаются привязаны к земле, словно к материнской груди.

*То, что обладает
жизнью*

Далее, звери и те, кто способен ощущать, обладают замечательной способностью свободно перемещаться с места на место; они избегают того, что для них опасно, и ищут то, что полезно, пригодно и необходимо, будь то местопребывание или питание. Благодаря ползанию, плаванию, хождению или полету оторванные от земной груди, полностью отделенные и отнятые от матери, сверх того, могущие двигаться по собственной воле, они привлекают к себе внимание. У всех них, тем не менее, головы обращены к земле, выдвинуты вперед и низко опущены.

*Те, кто способен
ощущать*

Только Людям дано и уделено Природой выпрямиться, иметь тело вытянутое вверх и созерцать небесные сущности.

*Те, кто наделен
разумом*

Из этого следует, что сущности первого уровня безголовы, поскольку однородны и лишены не только головы, но какого бы то ни было различия частей и набора членов; ведь, как было сказано, они целиком погребены в недрах земли. Другие же сущности, обладающие головами, разнообразием частей, деятельностью, движением и душой, — различимы. Однако голова тех, кто [относится к категории наделенных только] жизнью, я имею в виду корень, посредством которого они добывают свое питание или же высасывают из матери-земли молочную влагу, сокрыта в земле, не отделена и не удалена от материнской груди. В свою очередь, голова не обладающих разумом животных, хотя отделена и удалена от земли, дабы они могли в свободном поиске добывать пропитание, тем не менее обращена к земле и, как считается, совсем не пригодна для созерцания небесных, или эфирных, сфер. Го-

лова же Человека от природы величественно располагается на самом верху человеческого тела и обращена к небу, сотворенная созерцать и наблюдать отдаленнейшие части мира, светила и небесные тела.

Четыре градации вещей сравнимы с четырьмя стихиями.

Быть (esse) как земля, жить как вода, ощущать как воздух, мыслить как огонь.

Камни однородны, не имеют никакого различия частей.

Другие три разряда неоднородны, имеют различие частей.

Камни без головы; прочие же сущности наделены головой.

Тройкое различие голов, то есть у одних они внизу, у других — сбоку, у третьих — сверху.

Ибо хотя голова совершенна, она бывает тройка.

Голова растений внизу, животных — сбоку, Людей — наверху.

Итак, очевидно, что Человек есть как бы снизу вверх перевернутое растение.

Глава III. Головы естественных вещей обнаруживают тройкое различие

Итак, существует три вида голов естественных вещей: [головы] тех, кто [наделен только] жизнью, — внизу и сокрыты в земле; головы животных — в середине и сбоку; Людей — на самом верху, устремленные ввысь, к вершине своего собственного тела и мира. И, конечно, имеет смысл поговорка, которая на устах почти у всех: человек есть как бы растение, перевернутое сверху вниз⁷.

Ибо у всех живых существ имеется либо голова, либо то, что ее заменяет, что извлекает питание извне; сие называется у растений корнем, а у всех животных — головой.

*Растения подобны
младенцам*

Ибо растения подобны наинесовершеннейшим людям, вроде младенцев, которые, постоянно нуждаясь в питании, вынуждены всегда лнуть ртом к материнской груди и высасывать молоко, в изобилии льющееся оттуда. Так и растения, поскольку они являются первыми порождениями земли и первыми произведениями (pignora) чувственно воспринимаемого мира, никогда не отрываются от груди своей матери, то есть земли. Они всегда всасывают ртом, то есть корнем, ее непрестанно текущее молоко и, словно младенцы, возмещают истечение своей субстанции непрерывным принятием пищи.

*Животные подобны
детям*

Животные же подобны детям, которые по достижении двух лет отрываются от материнской груди и более не получают питания от матери, но еще не достигли такой телесной крепости, чтобы быть в состоянии держаться самим собой, подниматься на своих ногах и стоять прямо, и по этой причине, если они будут самостоятельно двигаться по земле, им, подобно зверям, нужно будет ступать, согнувшись и склонившись к земле, опираясь на руки и ноги.

Разумные же существа подобны мужу и совершенному Человеку. Ибо естественный Человек, когда уже достигает зрелого возраста, более не нуждается в том, чтобы сосать материнскую грудь, ему не нужно передвигаться, подобно зверям, склонившись к земле, на ногах и руках, но он употребляет более питательную пищу и сам себя поддерживает, сам собой стоит и передвигается.

Отсюда следует, что весь человеческий вид (species) по двум причинам должен быть разделен на четыре ступени и вполне может быть сравнен с четырьмя ступенями чувственно воспринимаемых вещей. Ведь, поскольку Человек совершенствуется телом с возрастом и завершается душой с помощью добродетели, то повсюду имеется у людей четыре ступени, по которым, мало-помалу возрастая годами и мудростью, он восходит, поднимается и возносится из глубокого и самого низкого места на высшую ступень своего совершенства [См. рис. 3].

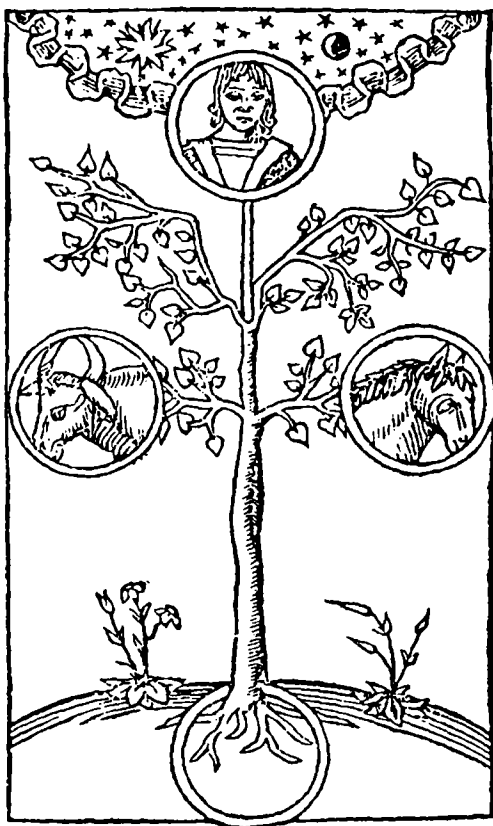
Ибо в совершенствовании человеческого возраста мы насчитываем следующие ступени: ребенок во чреве; грудной ребенок; ползающий на четвереньках ребенок; муж, самостоятельно передвигающийся и способный себя нести. Ведь ребенок прежде своего рождения сокрыт в материнском чреве и пребывает недвижим и совершенно бездеятелен так же, как сокрыты и утаны в недрах земли камни. Тот же, кто питается молоком и сосет грудь своей матери, весьма подобен, как мы указывали, растениям. Того, кто прежде [достижения] присущей мужчине телесной крепости передвигается по земле с помощью ног и рук, мы посчитали равным со зверями. Тот же, кто достиг мужской крепости и в состоянии самостоятельно стоять и передвигаться, как очевидно, соответствует естественному Человеку. Итак, существуют сии четыре ступени совершен-

Разумные существа подобны мужу

Вывод

Ступени человеческого возраста

Рис. 4.



чреве; грудной ребенок; ползающий на четвереньках ребенок; муж, самостоятельно передвигающийся и способный себя нести. Ведь ребенок прежде своего рождения сокрыт в материнском чреве и пребывает недвижим и совершенно бездеятелен так же, как сокрыты и утаны в недрах земли камни. Тот же, кто питается молоком и сосет грудь своей матери, весьма подобен, как мы указывали, растениям. Того, кто прежде [достижения] присущей мужчине телесной крепости передвигается по земле с помощью ног и рук, мы посчитали равным со зверями. Тот же, кто достиг мужской крепости и в состоянии самостоятельно стоять и передвигаться, как очевидно, соответствует естественному Человеку. Итак, существуют сии четыре ступени совершен-

ствования тела или возраста Человека, по коим он со ступени, занимаемой камнями, постепенно восходит, продвигается и возрастает (adolescit) до ступени, занимаемой Человеком.

В совершенствовании Человека, касающемся души и обретения добродетелей, существует столько же ступеней; их мы перечислили и привели ранее. Ибо среди тех людей, которые оказываются совершенными и завершенными в отношении тела и субстанции и которые достигли зрелого возраста, одни являются завершенными и совершенными в отношении добродетели (virtute) — их мы называем просвещенными знанием и Мудрецами; другие — несовершенными в отношении добродетели — их мы называем Неразумными, поскольку они по недостатку Добродетели не достигают высокой ступени, занимаемой Человеком, и по самому образу жизни оказываются, как мы сказали, сравнимыми либо с камнями, либо с растениями, либо со зверями. Ведь люди становятся подобны камням из-за Лениности; из-за неукротимого желания телесной пищи они сравнимы с растениями; из-за постыдной похоти похожи на зверей; наконец, лишь Добродетелью они обнаруживают, что они Люди и в том, и в другом отношении, телом и душой.

Глава IV. О том, что человек называется Человеком трояко (trifariam)

Во-первых, Человек от природы Из того, что мы сказали, очевидно, что человека можно назвать Человеком трояким образом, или по трем причинам. Ибо в одном случае человек является просто Человеком, то есть он сплавлен из человеческого тела и разумной Души; поэтому всякий человек является Человеком, как Неразумный, так и Мудрый, как маленький ребенок, так и достигший мужской крепости. Таков Человек от природы; посредством него обнаруживается, что среди чувственно воспринимаемых сущностей человеческий вид занимает четвертую ступень. Человеком в другом случае мы называем того, кто достиг телесного совершенства и в действительности стал мужем; поэтому младенец и ребенок менее всего называются Человеком. Наконец, в третьем случае, Человеком является тот, кто зрел душой и совершенен добродетелью; отчего не являются Людьми ни ребенок, ни неразумный муж, но только просвещенные знанием и мудрецы.

Во-вторых, Человек по возрасту

В-третьих — по добродетели

Ибо Человек, просвещенный знанием, есть Человек всяческим, или трояким, образом: Человек от природы, Человек по возрасту и Человек по добродетели. Тот же, кто не просвещен знанием, может быть Человеком только двояким образом: а именно, Человеком и по возрасту, и по природе. Тот же, кто по возрасту не Человек, как, например, дитя, считается Человеком только по единственной [причине], то есть по природе, но по возрасту и добродетели это не Человек.

Ребенок	по природе			Человек
Неразумный	по возрасту	по природе		Человек
Просвещенный	по добродетели	по возрасту	по природе	Человек

С какой бы стороны Человека ни брать, как со стороны природы, так и возраста и добродетели, он — производное четырех ступеней. Ибо естественный Человек, каковым является ребенок, расположен по отношению к минералам на четвертой ступени; ведь минералы суть первое порождение Природы; то, что наделено жизнью⁸ — второе; неразумные животные — третье; естественный Человек — последнее. Ибо Природа породила, во-первых, то, что существует; затем то, что живет; в-третьих, произвела на свет то, что наделено ощущениями; в-четвертых, наконец, она произвела то, что причастно Разуму.

*Всякий человек
содержит четыре
ступени*

Ведь вообрази, что Природа, мать всего, произвела из чрева четырех дочерей: первую — Бытие, вторую — Жизнь, третью — Ощущение, четвертую — Разум, из всех наипрекраснейшую и наимудрейшую, равную и подобную матери-Природе; ее руководству она подчинила прочих дочерей, поскольку они несовершенны и не владеют собой.

*Четыре дочери
природы*

Таким образом, ты обнаруживаешь, что родительница-Природа поднялась до произведения естественного Человека, или Разума, по четырем ступеням. В возрастном развитии человека есть четыре соответствующие ступени: ребенок во чреве; грудной ребенок; ползающий ребенок; муж, стоящий на ногах.

В усовершенствовании Человека посредством Добродетели обнаруживается следующее разделение: Лениость, Чревоугодие, Похотливость, Добродетель. Ибо из самих пороков, к которым Человек склонен по природе, Человеческая Субстанция постепенно восходит, продвигается, поднимается к самой Добродетели; сие становится еще более ясным из представленной таблицы:

Минералы	Живущие	Ощущающие	Разумные
Камень	Дерево	Зверь	Естественный человек
Быть	Жить	Чувствовать	Мыслить
Ребенок во чреве	Отнятый от груди	Перемещающийся	Стоящий

Первый возраст	Второй возраст	Третий возраст	Четвертый возраст
Плод	Младенец	Ребенок	Муж
Леность	Чревоугодие	Похотливость	Добродетель
Ленивый	Вожделеющий	Любящий	Просвещенный знанием
Земля	Вода	Воздух	Огонь
Письмена	Голос	Мысль	Ум

Далее, что касается интеллектуальной Добродетели, которая достигается (*perficitur*) в Человеке после моральной: в совершенствовании Человека интеллектуальной Добродетелью обнаруживаются также четыре ступени. Ведь моральная Добродетель никоим образом не свойственна и чужда душе, поскольку она освящает мирный договор между душой и телом, вынуждает тело, как велит Природа, служить душе и, разгоняя душевные скорби и бури, делает ее безоблачной, доставляет ей безмятежность и спокойствие. Интеллектуальная же Добродетель, которая есть свет и озарение души, не в состоянии войти в душу без моральной Добродетели и воссиять в ней подобно тому, как луч Феба⁹ не может зажечься золотым сиянием в туманном воздухе.

Итак, эта интеллектуальная Добродетель, коей при посредстве моральной, наконец, просвещается душа, сделавшаяся безоблачной и спокойной — поскольку она есть внутренне присущее душе благо — имеет четыре ступени, передвигаясь по которым она сама созревает и достигает своей вершины. Ибо, как мы ранее указывали в книге «Об ощущении»¹⁰, человек, который пребывает в ученичестве у другого человека, вначале учится писать, от письма же переходит к речи, речь пробуждает [в нем] мысль (*conceptum*); наконец, из самого понятия, которое есть ближайший и самый верный образ его ума, он восходит в высшее Бытие ума, более которого ничего нет. Таково, словом, сие истинное, полнейшее и интеллектуальное завершение Человека: от письма к речи, от речи к понятию и, наконец, от понятия к уму.

*Четыре ступени
достижения
интеллектуальной
Добродетели*

*Ступени
интеллектуальной
Добродетели*

Глава V. О том, что лишь Разум является зрелой и совершенной дочерью Природы

Выше было показано, что чувственная, или материальная, Природа имеет только четырех детей: Бытие, Жизнь, Ощущение, Разум, между которыми, как сказано в книге «О происхождении»¹¹, распределена вся материя, и которые владеют всей ее массой, так что подлунный круг неба целиком образован, занят, заполнен четырьмя стихиями. Ведь по норме и удельному весу (examen) четырех стихий различаются также сущностные реальности материи (substantiales materie actus), ибо подлунный круг и сама материя одинаковы по протяженности и у них обеих одна и та же емкость (capacitas).

Понятно, что хотя бы мы и признали, что Богом произведены пять сущностных реальностей (substantiales actus): относящихся к бытию, к жизни, к ощущению, к разуму и к интеллекту, или к ангелу, мы, однако, не утверждаем, что эта высшая реальность материальна, то есть что она рождена пребывать в материи. Итак, поскольку она рождена пребывать сама по себе (per se), поскольку она старше материи и всех реальностей материи, то она ни в коем случае не полагается материальной реальностью; соответственно, мы утверждаем, что пятое и высшее тело мира, небо, именуемой пятой сущностью мира (quintam mundi essentiam), нематериально и ничего не имеет общего с материей, так что и ангельская реальность, которая числится пятой, считая от самой низкой реальности, от бытия, будучи, однако, по старшинству и происхождению первой, не имеет ничего общего с материей, не связана с ней никакими узами. Отделенной и самой по себе пребывает она вне материи, не осуществляет в ней никакой деятельности и не воспринимает от нее природное Бытие (naturale Esse). В самом деле, необходимо, чтобы всякая реальность, которая заставляет нечто обнаружиться в материи или что-либо в ней осуществляет, была присуща материи, поскольку то, что порождено отделенной и удаленной [от материи] реальностью, не может ничего [в ней] ни воспринять, ни претерпеть; но только от того [материя] может претерпеть, что она заключает в себе или что, содержа в недрах своих, она удерживает под кругом луны.

Ангельская реальность не является материальной реальностью

Итак, ангельская реальность не является порождением и заложником чувственной Природы; но относится она к высшей, то есть духовной, Природе, поскольку мы убеждены, что чувственная Природа равна (equare) материи и подлунному кругу, утверждая, что чувственная Природа произвела только четырех детей, то есть что она наделила материю четырьмя формами: Бытием¹², Жизнью, Ощущением, Разумом. Первые три из них мы считаем несовершенными: Бытие, Жизнь, Ощущение; четвертую же и единственную — Разум — мы объявляем совершенной, целостной, законченной и равной матери-Природе.

Действительно, Бытие весьма подобно земной сфере, масса коей является началом полноты чув-

Бытие весьма подобно земной сфере

ственного мира, но не завершением его полноты. Также и Бытие, или реальность, относящаяся к Бытию, является началом материальной полноты, однако полнота материи им не завершается. Жизнь имеет

Жизнь подобна воде отношение к водной сфере, масса коей, добавленная к массе земной, или обнимая сферу/земную, увеличивает полноту мира, однако ее не завершает. Также и реальность, относящаяся к жизни, будучи присоединена к бытийственной, или обнимая ее, наполняет материю больше, чем одна только бытийственная; ее полноту она, однако, совсем не исчерпывает. Далее, Ощу-

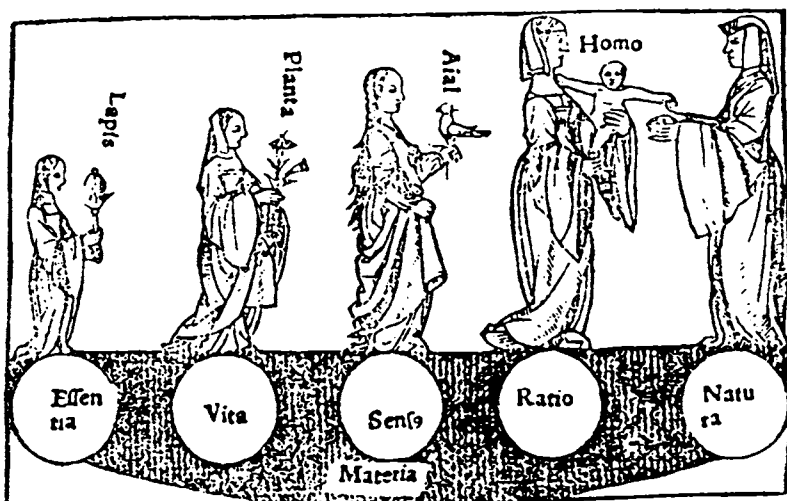
Ощущение подобно воздуху щение соответствует воздушной сфере, которая, будучи добавлена к водной и земной, гораздо шире заполняет пространство чувственного мира, чем масса более низких сфер, хотя и заполняет не целиком. Также и реальность, относящаяся к ощущению, совместно с реальностями, относящимися к жизни и бытию, может сделать материю полнее, однако не

Разум подобен огню конца полной. Разум, который еще остается, в высшей степени подобен сфере огня. Действительно, объемля воздушную, водную и земную сферы и вбирая массу подлунного свода, он целиком завершает полноту [чувственного мира] и лобызает сами небесные груди (*latera*). Также добавляясь к другим реальностям, имеющим отношение к бытию, жизни и ощущению, Разум заполняет всю глубь (*universum hyatum*) материи, доставляет то, что ей не доставало, и облачает ее в совершенный, самый лучший и самый блестящий убор.

Небо отец стихий В самом деле, уразумей, что небо является отцом, повелителем, природой, источником и началом стихий, и что само небо прежде всего произвело землю в наиболее удаленном от него месте, в центре мира, затем воду, далее воздух, наконец, огонь, хотя в книге «О происхождении»¹³ мы учили, что стихии были порождены все вместе, и что не было никакого чередования (*fluxionem*), связанного с их возникновением. По этой причине огонь утверждает себя (*se insinuat*) в качестве наипревосходнейшей из стихий, поскольку он единственный, который возвращается к своему источнику и овладевает своим началом, единственный, который оказывается соседним и весьма приближенным к нему, [своему] отцу, и его беспрестанно лобызает. Итак, уразумей, что мать-Природа является родительницей четырех детей: вначале она произвела в наибольшем удалении от себя Бытие в качестве самого незначительного и ничтожного из всех; затем на расстоянии поближе родила несколько большей величины Жизнь, на целую голову превосходящую Бытие; на третьей и еще более близкой ступени ею порождено более зрелое Ощущение, на целую голову превосходящее Жизнь; и, наконец, на четвертой, соседней и самой близкой ступени Природой был произведен Разум, величиной и зрелостью превосходящий Ощущение и равный матери-Природе. Отсюда понятно, что из всех детей Природы только Разум совершенен; ибо только он может сочетаться с матерью-Природой и, будучи равен и одинаков с ней, лобызать ее, только он, сверх того, находится поблизости от

матери, рожденный обнимать и познавать мать-Природу. Прочие же три дитяти несовершенны и незаконченны, поскольку и неравны матери-Природе и помещены вдали от нее, так что не в силах ни сочестаться с ней, ни достичь и заключать ее в свои объятия.

Рис. 5.



Итак, установила мать-Природа, чтобы Разум в качестве наиболее зрелого и совершенного из детей и единственного равного ей был господином над другими, и предоставила ему управление всем чувственным миром и тем, что в нем находится. Того, кто по порядку рождения был самым молодым и последним, она окружила большей любовью, чем других, и сделала первородным и назначила своим наследником, дабы, подражая матери, он научился мудро главенствовать над другими детьми, править, руководить, владеть всем с помощью света заимствованной у нее Мудрости.

Заключение

Чувственная Природа сотворена и завершена пятичастной.

Ибо все, что под небом, состоит из материи и четырех реальностей. Единая и однородная материя лежит в основе (subest) всех реальностей.

Эти реальности суть: Бытие, Жизнь, Ощущение, Разум.

Четыре эти реальности мы называем детьми Природы.

Бытие, наименьшее из детей, служит трем более значительным.

Разум, самый могущественный из всех, главенствует над тремя меньшими.

Бытие начальствует над камнем, Жизнь — над растением, Ощущение — над животным, Разум — над Человеком.

Производя на свет этих детей, Природа идет от несовершенных к совершенным.

В самом деле, первым было порождено Бытие, последним же — Разум.

Меньшие три отделены от созерцания Природы ступенью, занимаемой Разумом.

Только Разум рожден созерцать всю Природу.

Из того, что сказано, становится ясно, что все меньшие и несовершенные дети Природы являются своего рода слугами взрослого и более зрелого Разума, и ступенью, занимаемой им, они отделены от созерцания, присутствия, лицезрения и близости матери-Природы, что они, сверх того, рождены покорствовать Разуму; Разум же — единственный, кто радуется близости и постоянному лицезрению матери, рожденный находиться с ней рядом, созерцать ее и наслаждаться приятными речами ее. Опять получается, что мы по праву можем опреде-

Определение разума лить Разум как зрелое и завершенное дитя Природы, или как некую вторую Природу, созерцательницу первой, в подражание ей все творящую в себе самой и — приумножая силы матери — всем мудро управляющую. Мы также определяем

Другое определение разума Разум как такую силу, с помощью которой мать-Природа приходит обратно к себе, весь природный круг завершается, или Природа возвращается себе самой. Ведь Природа, поначалу все производя и порождая, некоторым образом возвращается к себе; прежде она произвела то, что отделилось от нее вовне, как Бытие, Жизнь и Ощущение, затем уже породила то, что предназначено находиться вблизи и по соседству с ней и лобызать ее, то есть свою мать: мы заявляем, что таким является только Разум.

Глава VI. Только Мудрец есть воистину Человек

Хотя все люди одинаковы в отношении бытия, природы, происхождения, формы (species), и у всех них голова находится сверху, и никто, кроме того, не лишен Бытия, Жизни, Ощущения и Разума, тем не менее, только Мудрец есть воистину Человек; только он устремляет Душу от самых низких градаций [сущего] к вершине Разума, только он рачительно и с пользой для себя располагает своей природой и Бытием. Ведь он является Человеком по милости самой Природы, то есть по причастности Бытию, и он еще раз является Человеком по причине умножения в нем Добродетели и святого образа действий, иначе говоря — добронравной жизни.

Другие же, коих вялость и бездеятельность удерживают на самой низкой ступени вдали от вершины Разума и блистательной Добродетели, являются людьми незавершенными (inconsumati) и неразумными и в действительности живут недостойно милости, полученной от природы, то есть человеческого бытия, поскольку их образ действия и жизни противен Разуму: те, кто в качестве лишенных природного Разума, ведомы чувственным или жизненным влечением, являются Людьми

по природе и бытию, однако отсутствие Добродетели делает их душевно неуравновешенными, не владеющими собой, неосмотрительными, беспорядочными, бесчеловечными. Мы уже показывали¹⁴, что есть три градации людей, которые, отягощенные своими грехами, не в состоянии дорасти до настоящего, просвещенного знанием (*studiosum*) и совершенного Человека: одни подобны камням — те, кто, словно бы становясь мертвыми ото сна или телесной ласки, коснеют; другие подражают растениям, вроде тех, кто всецело предан питанию; третьи заслуживают сравнения с дикими животными — те, для кого нет ничего важнее земной любви.

*Три ступени
несовершенных людей*

Совершенная (*perfecta*) вещь обязательно возникает из соединения формы и материи, так как от материи она получает первое, непросветленное, неупорядоченное и неявное Бытие, от формы же берет второе, просветленное, упорядоченное и явное Бытие. Совершенная вещь есть то, что является, а то, что является, обладает бытием. В самом деле, вещь не обладает бытием только и не является только, но возникает из соединения того и другого — и Сущности и явления (*et Essentia et apparitione*). Ведь все, что обнаруживает себя вовне, имеет также нечто внутри; и если внутри имеется что-то сверх наличного, то оно также открывается и проявляет себя вовне очевиднейшим образом.

Итак, признаки Мудрого и завершеного (*consummati*) мужа возьми у вещи подобным образом полной, целостной и совершенной или из некоего совершенного и полного бытия, которое является бытием в обоих отношениях: бытием, говорю я, в возможности и в действительности, в начале и в конце, в материи и в форме, в том, что сокрыто, и в том, что явлено, в основании и в завершении. Ибо Мудрец есть целостный, полный и совершенный Человек: Человек, говорю я, по природе и по мышлению, Человек по материи и по форме, Человек в возможности и в действительности, Человек в своем начале и конце, Человек по своему бытию и явлению, Человек, наконец, в основании и в завершении.

*Совершенная вещь
есть образ Мудреца*

Сначала Природа пожаловала Мудрецу в качестве материи дар Бытия; в свою очередь, Воля, искусство, трудолюбие в качестве формы наделили его Добродетелью, знанием, светом, достоинством, красотой и внешним обликом. Природа одарила Мудреца простым Бытием; он же самому себе определил сложное, то есть добропорядочное и блаженное бытие. Природа предоставила ему исключительную силу Разума; и он стремится жить разумно, подчиняясь во всех отношениях Разуму. Ибо он избирает себе вождем Разум и без него ничего не предпринимает; его сиянием он просвещается, согласно ему он организует свой собственный ум, свои поступки и все свои устремления.

Природа и воля

Несовершенная вещь есть либо простая, бесформенная, беспорядочная, непознаваемая материя, либо форма, лишенная основания, пустая, праздная, ненадежная и непрочная. Эта — явленность без Сущности, та же — Сущность без явленности. Словом, в этих несовершенных видах

*Что есть
несовершенная вещь*

бытия, которые являются составными частями истинного и целостного бытия, учись искать черты и признаки мужа несовершенного и неразумного. Ибо если Природа никогда не терпит ни чистую возможность без действительности, ни действительность, лишенную возможности, — одно, конечно, без другого бесполезно — то человек Неразумный в своем земном существовании нарушает эту природную связь, всегда пребывая Человеком частично, никогда всецело и полностью. Ведь Неразумный является человеком неупорядоченным, имеющим своим началом Природу; он не закончен и не завершен с помощью искусства и добродетели. Человек, как он есть от Природы, причастен бессмертной и разумной Душе; однако он лишен того света, не обладает той ясностью духа, благодаря которым он смог бы уразуметь при- сущие ему дары, имел бы счастье постичь, что он причастен Разуму, бессмертному образу Бога.

Глава VII. О том, что Мудрец и Глупец сходствуют природой, различаются только добродетелью

Мудрец и Глупец не имеют никакого различия по природе и Бытию, поскольку и тот и другой наделены телом и Душой. Однако дух второго бездеятелен и не занят; ум же первого, в преизбытке имеющий добродетель, совершенство, знание себя, духовный свет, становится хозя-

*Бог является
началом одинаково
как для Мудреца,
так и для Глупца*

ином себя. Началом того и другого Человека одинаково является Бог, равным образом Он является единым концом [для них]; но первый благодаря Добродетели и Мудрости становится подобным Богу, возвращается в свое начало, обретает свой природ-

ный конец; второй же, страдая из-за отсутствия Добродетели, из-за смятения, в которое его ввергает неподобие, из-за соединения в нем противоположных качеств (*habituus*), к несчастью для себя не способен вернуться к своему истоку и насладиться своим природным концом.

Мудрецу действительно присуща гармония в отношении себя самого, он владеет всеми своими частями: телом и Душой. Он хранит в себе самом согласный Природе порядок, так как эта часть [душа] господствует, та [тело] ей прислуживает. Он соразмеряет друг с другом все силы, природные способности и возможности духа, предпочитая всем и лелея всего более ту, которая открывает ему путь к блаженству. Он

*Мудрец на земле —
второй Бог*

живет, наконец на земле, словно второй Бог¹⁵: воистину наилучший и вернейший образ вечного, первого и подлинного Бога, у коего он заимствовал бы-

тие и Добродетель.

Обратное говорят о Глупце. Ибо по причине незнания себя нет в нем надежды бессмертия, что он вполне обнаруживает в сих словах

Слова Соломона

Соломона: «Коротка и прискорбна наша жизнь. Дыхание в ноздрах наших, как дым, и дух рассеется,

как жидкий воздух, и имя наше забудется со временем, и никто не вспомнит о делах наших. Будем же наслаждаться настоящими благами и спешить пользоваться миром, как юностью»¹⁶. В результате бесплодного отчаяния, пристрастившийся к земным, преходящим соблазнам, неразумный Человек уже тем, что стремится совершенно изгнать мысль о безжалостной смерти, ускоряет печальный конец, умножает мучения и тем самым падает, как гласит священное изречение, в яму, которую сам выкопал¹⁷.

Мудрец является Человеком определенным (*finitus*), то есть по причине этой определенности упорядоченным и совершенным (*compositus atque perfectus*). Глупец же является Человеком неопределенным, неупорядоченным, несовершенным; ведь он с очевидностью обнаруживает, что является началом без предела, потенцией без цели (*sine objecto*), силой без действия. Мудрец, наоборот, демонстрирует, что он является началом, которое определено, потенцией в ничтожной степени отделенной от цели, силой, находящейся в действии, в употреблении, в деятельности. Тот [Глупец] опять же подобен глазу, находящемуся во тьме, или лишенному всякого видимого предмета; этот [Мудрец], напротив, сравним с зорким глазом, залитым светом и постоянно открытым для самого солнца — источника всего видимого.

Из этого следует, что по отношению к Неразумному вполне уместны сии священные слова: «У него есть глаза, а не видит, есть уши, а не слышит»¹⁸; дух имеет, а не разумеет; не помышляет ни о чем, ведущем ко спасению. Мудрец, наоборот, есть глаз зрящий, ухо внимающее, дух понятливый, ибо он разумеет, постигает и обдумывает то, посредством чего, в конце концов, достигается бессмертие. Сверх того, как Мудрец есть нечто и нечто, есть Человек и Человек, так и Неразумный есть нечто и ничто, есть Человек и не-Человек. Ибо и тот и другой по Природе и Бытию есть нечто: или естественный и обладающий существованием (*substantialis*) Человек. Однако только Мудрец в результате успешных ученых занятий удваивает своего естественного Человека Человеком нравственным и становится Человеком как по природе, так и по своей воле; Глупец же, коснеющий в бездействии, не беспокоится о том, чтобы возвеличить какой-нибудь Добродетелью естественного Человека, не старается в первоначальное бытие внедрить блеск образованности. Сие дает полное основание отнести на счет Мудреца и Глупца такие священные слова: «Кто имеет, тому дано будет и приумножится; а кто не имеет, у того отнимется и то, что имеет»¹⁹.

Следствие

Священные слова

Ведь Мудрец получил от Природы в дар человеческое бытие, используя возможности коего он произвел просвещенного знанием Человека. Глупец, со своей стороны, позаимствовал у Природы сходное человеческое бытие, однако не добавил к нему никакого блеска Добродетели. Словом, этот Человек, как справедливо говорится, имеет, не владея, тот же — имеет, владея. Ибо способ бытия Глупца прост, его называют естественным Человеком, или же полученным от Природы задатком (*talentum*), не принесшим никакого прироста. Тогда как спо-

соб бытия Мудреца двояк: задаток, полученный от Природы, говорю я, и тот приросток, которым он по праву владеет как своим. Итак, кто соединяет и то и другое, имеет естественного и образованного Человека, тот получает от Господа в награду бессмертие и становится Человеком того и другого рода: как тем, коего он получил от Природы, так и тем, коего породило естественное, истинное, должное и свойственное владение оным. Кто же не имеет от самого себя образованного и совершенного Человека, тот лишается и того, которого он имеет от Господа; ибо естественный Человек, наличествующий в нем, должен быть «выброшен во тьму внешнюю»²⁰, как сказано в Священном Писании.

Глава VIII. Польза и прибыль Мудреца

Мудрец, хозяйничающий в земном Человеке, который ему дан от Природы, занимается его возделыванием по мере сил. Как следствие, он производит небесного Человека; из тьмы он извлекает и добывает свет, из возможности — действительность, из начала — конец, из внутренне присущей силы — деяние, из Природы — Мышление, из неоконченного — завершённое, из части — целое и, наконец, из семени —

Предание о Прометее

плод. Ведь в этом случае он подражает тому знаменитому Прометею, который, как сказано в поэтических преданиях, или разрешением богов, или из-за остроты ума и дарований получив некогда доступ в небесные покои, после того, как внимательным созерцанием ума обозрел все чертоги неба, не нашел в нем ничего более святого, драгоценного и животворящего, чем огонь. Затем этот огонь, в котором смертным было совершенно отказано богами, тайком похитив, тотчас передал смертным, и в созданного прежде из грязи и глины человека он с его помощью вдохнул жизнь. Так и Мудрец, силой Созерцания покидая чувственно воспринимаемый мир и достигая царственного пламени неба, оттуда в недрах бессмертного ума доставляет ярчайший огонь Мудрости в низшие области, и благодаря этому чистому и яснейшему пламени природный, или земной, Человек обретает силы, тепло и жизнь.

Мудрец возмещает дары Природы благодаря просвещенному знанием Человеку, сверх того, обретает себя самого, собой владеет и в себе пребывает. Глупец же напрасно получил от Природы земного, плотского и субстанциального Человека, поскольку не производит в

*Глупец — постоянный
должник Природе*

нем ничего, достойного бессмертия, не прилагает никаких усилий для достижения блаженства, упорствует в неблагодарности по отношению к матери-Природе, пребывая вечным ее должником, обремененный субстанциальным Человеком и никогда не владеющий самим собой.

Мудрец разделяет самого себя умом и, как было сказано²¹, состоит из двух Человеков: одного — природного и чувственного, другого же — добродетельного и мыслящего. Он никогда не отсутствует в самом себе,

совершенно не оставляет себя, единственный, кто способен общаться с самим собой, постоянно являясь зеркалом для себя; сам собой охватывается, возвращается по кругу к самому себе; постоянно пребывает неподвижным и неизменным благодаря просвещенному знанием Человеку и, наконец, одновременно пребывает и в чувственно воспринимаемом, и в умопостигаемом мире. Ведь телом он живет на земле с неразумными тварями, душой же, достигая небес, обозревает небесные чертоги. Он созерцает лишь умопостигаемые вещи, мыслит бессмертное и то, что всегда пребывает неизменным.

Читаем у поэта Бига²²:

*«Дух же, рожденный вкусить радость в чертоге небесном,
В земном обиталище он вовеки покоя не сыщет.
К горней твердыне одной Мудрому должно стремиться,
Если он воздедеет полным насытиться горлом.»* Биг

Ведь Мудрец не желает чувственно воспринимаемого иначе, как поверхностно и мимоходом, в той мере, в какой он облачен телесным покровом; ибо ум вскармливается и укрепляется тем лишь, что совершенно лишено тела и материи, или тем, что нисходит в него самого из надмирных покоев благодаря некоему святому вдохновению.

Поскольку у Глупца нет ничего единого, тождественного, незыблемого, неизменного, поскольку он является приверженцем изменчивости, разделения и превращения, то, презрев славную, предусмотрительную и зрячую Добродетель, он домогается руководства со стороны слепой и непредусмотрительной Фортуны, которая почитается им как богиня, находящаяся выше небес; не владея собой, ее непостоянным колесом он перемещается то туда, то сюда, сбрасывается в исполненные греха буераки, овраги и обрывы. Соблазняясь всем, что перед ним, он становится тем, что неожиданно встречается ему на пути; он не имеет никакой возможности закрепиться в себе самом или возвратиться извне в самого себя.

В свою очередь, Мудрецу свойственно непрерывно и благополучно устремляться, подниматься, возвышаться умом к нераздельному единству и самого себя, и высшего творца, Бога. Ведь великой силой он одолевает мнящие соблазны плоти, никакой необходимостью не может отвлекаться от самого себя или не пребывать в согласии со своим умом. Он научился презирать Фортуны и никоим образом ее не бояться. Исполненный внутреннего света, он приобретает ведение истинных бессмертных благ; на них возлагает счастливейшую и непоколебимую надежду; постоянно радуется себе. Он не может быть одиноким или покинутым, поскольку сам с собой является множеством. Среди кипения и свирепых волн мирских страстей сохраняя в равновесии прекрасные частицы Добродетели, он пребывает в наилучшем, спокойном и бестревожном состоянии ума.

Мудрец — это Человек, которым воистину меньший мир, сын большего мира, то есть Вселенной, Каковы свойства
Мудреца

*Другие свойства
Мудреца*

прославляется; ведь он единственный себя самого произвел, развил и завершил в подражание большему миру; он единственный способен подражать Природе, единственный сохраняет все свои части созвучными и соответствующими частям Вселенной. И действительно, Мудрец по праву должен именоваться не только меньшим, но и вторым большим миром (*major alter mundus*); поскольку, как говорилось в книге «О мышлении»²³, ум Мудреца столь же вместителен, сколь и весь мир, столько же понятий о вещах украшает и наполняет его Память, сколько, как мы видим, в мире имеется сущностей. Ум же Глупца, поскольку он постоянно пребывает пустым, незанятым, праздным и бездеятельным, никогда не поднимается в больший мир, никогда не становится равным большему миру, никогда он — то, что рождено было сделаться всем, — не завершается познанием всего.

Глава IX. Другие сравнения Мудреца и Глупца, исходя из природы зеркала

*Что необходимо для
совершенного зрения*

Природа совершенного зеркала предполагает, чтобы оно было единым, целым, однородным, прочным, неповрежденным и, по крайней мере с одной стороны, весьма прозрачным и доступным свету, дабы глаз, который располагается напротив зеркала, впитывал, усваивал, созерцал все формы, которые находятся в нем в действительности. Также и чтобы зрение, или рассмотрение, было совершенным, необходимо, чтобы были устремлены и направлены глаз на зеркало, а действие созерцания на способность представления, и не должны действие от способности, а глаз от зеркала закрываться, обособляться и отделяться мглою расположенного между ними тела; это скорее всего произойдет, если глаз настолько приблизится к зеркалу, что из обоих возникнет связь и узы какой-то одной субстанции; и если глаз никогда не сможет быть отделен от зеркала, а зеркало от глаза, то глаз всегда будет перед зеркалом, рассматривая то, что ему представлено зеркалом.

*Что есть глаз души,
что есть зеркало
души*

Итак, из этой аналогии сумей схватить и распознать ум Мудреца. Хотя душа Мудреца по своей сути и всей ее субстанции является единой и неделимой, однако, как мы показали в другом месте²⁴, одна ее часть весьма подобна глазу, другая — зеркалу. Ведь часть, которая подобна глазу, есть бесстрастное действие души, или деятельное Мышление; та же, которая подобна зеркалу, составляет внутреннюю часть души, по своей природе страдательную, и надежное вместилище для восприятия тех понятий, которые врываются в покои души через врата практического Мышления, и которых, наконец, самой Памяти велено предлагать и представлять умозрительному Мышлению для вечного Созерцания.

Итак, называй деятельное Мышление глазом всей души, утверждай, что страдательное — зеркало души²⁵. Таким образом, глаз души и зер-

кало души настолько приближаются друг к другу, что образуют субстанцию единой и неделимой души, постоянно находятся между собой так взаимосвязанными, что не отделяются друг от друга мглой никакой находящейся между ними сущности, или их взирание друг на друга не встречает препятствий. Кроме того, зеркало души, то есть Память, является прочной, единой, неповрежденной, однородной, весьма прозрачной и доступной мысленному свету; ведь какие бы образы оно ни приняло, никоим образом не допускает, чтобы они были поглощены адскими глубинами, превращены в ничто и преданы забвению, но всех их в совокупности удерживает своей ясной поверхностью и являет всех мысленному взору.

Поэтому если ты желаешь дальнейшего развития аналогии, ты тотчас должен понять, что глаз души можно видеть главным образом в его собственном зеркале, которое есть тот наилучший образ и вид, которые Память силится представить в Созерцании умоизобразительному Мышлению. Ведь если материальный глаз и материальное зеркало для своего созерцания должны размещаться напротив друг друга, и если природа этого зеркала в том, чтобы лишь улавливать, вбирать и принимать в себя образы, тогда то, что от него самого располагается на расстоянии диаметра или отделяется от него расстоянием прямой линии, есть не что иное, как сам глаз, который отстоит от зеркала на расстоянии диаметра или форма которого пребывает удаленной от глаза на такой же диаметр в зеркале. Итак, главное отображение, которое должно быть принято в зеркале, — это отображение и вид глаза. И глаз не предназначен разглядывать в зеркале ничего более важного, чем он сам или его образ. Следовательно, истинное и наилучшее лицезрение есть лишь лицезрение глаза. Тот же глаз, который в зеркале воспроизводит и повторяет свою форму, наконец, радуется созерцанию самого себя в том отображении, которое представлено зеркалом.

Итак, сходным образом веди речь о Созерцании Мудреца. Я говорю, что Созерцание Мудреца не может быть ничем иным, как непрерывным лицезрением его самого или его формы в нематериальном зеркале. Хотя глаз души и зеркало души связаны узами одной и той же и неразделимой субстанции, тем не менее они отстоят друг от друга, как показывает книга «Противопоставлений»²⁶, на расстояние духовного диаметра; в самом деле, мысленный разрыв, или этот промежуток, располагает их напротив друг друга и размещает на расстоянии диаметра как взирающие друг на друга противоположности. Итак, главнейшая форма, которая видна в зеркале души, то есть в Памяти, есть форма глаза души, то есть деятельного Мышления, которая проникает в саму Память от деятельного Мышления через равные промежутки. Итак, деятельное Мышление — это созерцатель себя, когда поначалу изливает образ в Память, затем радуется, наблюдая и рассматривая его, доставленного Памятью. И это тайное и недостижимое [для других] самосозерцание делает Мудреца блаженным, даруя ему надежду бессмертия и должным образом на-

*Дальнейшее развитие
анalogии*

Завершение аналогий

ставляя, что ничто не является воистину благим или желаемым ради себя из того, что находится вне души, что не в состоянии быть постоянно и что могут у нас похитить.

Глава X. Другие сравнения Мудреца и Глупца, исходя из свойств рта, желудка и сердца

Рот, желудок, сердце Мудрец, в свою очередь, подобен тому, кто, заглатывая телесную пищу раскрытым и разинутым ртом, ее же открытой емкостью желудка принимает и удерживает внутри, дабы она не исчезала, не переваренная, или, по крайней мере, очищенная телом, в себе самой ему не отказывала и его бы совершенно не насыщала, не кормила и не питала. Ведь подобно тому, как питательная субстанция, прежде чем превращается в кровь и дает силу телу, поначалу преобразуется тремя его органами: ртом, желудком и сердцем — так и умопостигающая форма²⁷, прежде чем насыщает и вскармливает ум Мудреца, занимает в душе три положения: первое — в Мышлении, второе — в Памяти, третье — в Созерцании, посредством коего снова предлагается Мышлению.

*Функция рта и
Мышления*

В самом деле, Мышление аналогично и весьма подобно рту, Память — желудку, Созерцание же — сердцу. Ведь рот и Мышление — суть внешние органы и естественные врата, через кои вводится как телесная, так и духовная пища, — эта, говорю я, в душу через Мышление, та же в тело через рот.

*Функция желудка и
Памяти*

Желудок же и Память суть внутренние органы тела и души, из коих тот принимает пищу, идущую и поступающую ото рта, а та выходит навстречу проникшим через Мышление понятиям и их собирает, удерживает и сохраняет.

*Функция сердца и
Созерцания*

А сердце и Созерцание по этой же причине признаются соответствующими друг другу, ибо то, в свою очередь, введенную через рот и принятую от желудка пищу переваривает, преобразует и превращает в кровь, это же равным образом через Мышление и Память впущенное, принятое и сохраненное понятие усваивает, упорядочивает и вновь доставляет Мышлению.

*Аналогия между
питанием тела и
пищей души*

Итак, подобно тому, как питание тела есть прежде действие рта, нежели желудка, первичнее добывание пищи из внешнего мира, чем ее заключение в тело и сохранение, и опять же действия рта и желудка раньше, чем действие сердца (говорю я, — первичнее введение пищи в тело и ее сохранение, чем ее переваривание), также и в питании всей души действие Мышления осуществляется прежде, чем действие Памяти, а Мышление и Память также выполняют свои действия прежде, нежели исполняет свою функцию Созерцание.

И как в природе ничто не может попасть в емкость, которой является желудок, что не было бы принято [до этого] ртом; нет ничего в желуд-

ке, чего не было бы во рту; наконец, ничто не переваривается жаром сердца, что прежде некоторое время не пребывало бы в полости рта и в желудке; так и нет ничего в глубине Памяти, что не пребывало бы первоначально в Мышлении, наконец, ничто не может находиться в самом Созерцании, если прежде его не было в Мышлении и в Памяти. Рот не принимает пищу ни от какого другого внешнего по отношению к нему органа тела, но добывает ее сам с помощью зубов. Желудок же все, что содержит, имеет ото рта. И сердце, наконец, всем, что оно сжигает и переваривает, обязано и тому, и другому. Таким же образом веда речь и о частях души: Мышление не получает умопостигающую форму ни от какой внешней по отношению к ней части души; Память же только Мышлением напитывается и оплодотворяется той же самой формой; наконец, Созерцание происходит от одного и другого, то есть от Мышления и Памяти. Подобно тому, как с помощью трех действий тело вскармливается видимой пищей, так и душа с помощью трех подобных действий вскармливается, обогащается, тучнеет благодаря невидимой пище. И эти три функции тела и души здесь описываются следующими словами: первая — ни от чего, кроме как от самой себя; вторая — единственно лишь от первой; третья — от обеих, первой и второй.

Питание и тела, и души осуществляется тремя функциями

Три функции питания тела и души

Рот	Желудок	Сердце
Принятие пищи	Сохранение	Переваривание
Мышление	Память	Созерцание
Восприятие формы	Закрепление	Воспроизведение
Первое	Второе	Третье
Посредством себя	От первого	От обоих
Ни от чего	Лишь от первого	От двух

Отсюда следует, что в противоположность Мудрецу Глупца находят весьма подобным рту, не связанному с желудком, или — поврежденному Мышлению, отделенному и отвлеченному от Памяти. Ведь невидимая пища души не отправляется дальше посредством Мышления, — совсем иначе, чем видимая пища, схваченная ртом, которая сразу же устремляется внутрь тела. Ведь подобно тому, как телесная пища, вначале полученная и захваченная челюстями рта извне, не находит никакой задержки в полос-

Вывод о Глупце

ти рта, но сама оттуда через наклон гортани низвергается внутрь; так и трапеза души, сами понятия, не встречают никакой задержки в действующем Мышлении, и Мышление только миг наслаждается ими, перемещая их сразу в Память. Итак, лиши рот помощи желудка: пища может быть введена ртом в тело, но, прошедшая через него, она нигде ничего ему не даст и не принесет ему никакой пользы. Равным образом отдели и отними Память от Мышления: возможно, Мышление почерпнет кое-что из мира и введет в душу какую-то духовную пищу, но поскольку надежное хранилище Памяти этому Мышлению никоим образом не служит, то полученная им пища полностью исчезнет, ничем не питает душу и не сможет сделать ее мудрой.

Глава XI. Сравнение Мудреца с солнцем и планетами

Мудрец, прежде всего, подражает солнцу мира. В самом деле, подобно тому, как солнце мира является средним по порядку между блуждающими, или странствующими, планетами и непрерывно мчится, не уклоняясь в своем движении от середины, и нигде не отходит ни в ту, ни в другую сторону от орбиты эклиптики, так и Мудрец, доколе руководится собственным солнцем, то есть Разумом, доколе послушен во всем Разуму-водителю, всегда в безопасности идет средним путем, никогда не позволяя себе удаляться от него и блуждать в буераках, где подстерегают опасности.

*Семь светильников
большого мира*

В самом деле, если меньший мир — это Человек, тогда во всяком случае нужно, чтобы он направлялся и освещался столькими светильниками и светочами, сколькими, как мы видим, окружен и освещен больший мир. Природа же зажгла в большем мире семь светильников, руководством коих этот мир, по ее желанию, должен управляться; двумя, говорю я, большими, Солнцем и Луной, заведующими один — ночью, другой — днем, и пятью меньшими: Сатурном, Юпитером, Марсом, Венерой, Меркурием. А в центре всего она поместила Солнце, которому повелела и наделить остальных светом, и главенствовать над ними, приказав, чтобы движением в середине оно всегда одинаково измеряло и исчисляло разные и отдельные отклонения меньших планет. Итак, столько же, то есть семь, светильников такого же порядка и свойств даны Природой Человеку, и Природа, как щедрая и благодетельная мать, сына, то есть меньший мир, затем наделила, украсила, снабдила, не меньшим числом светочей и ламп нежели отца, то есть Вселенную, прежде ею одаренную.

*Что является
светильниками
меньшего мира*

Лампадой же меньшего мира является всякая его способность познания и созерцания, которая с самого начала оказывается разделенной и разбитой на материальную и нематериальную. Материальное познание, в свою очередь, как ранее было показано в книге «Об ощу-

щении»²⁸, расчленяется на шесть частей: Осязание, Вкус, Обоняние, Зрение, Слух и Воображение. В самом деле, хотя Воображение является внутренним ощущением, сокровеннее внешних ощущений и выше их, все же оно действует в таком телесном органе, как мозг, и, предназначенное служить Разуму, его же почитает в качестве стоящего над собой судьи. А нематериальное познание Человека есть око самого Разума, который, будучи сокровеннее и глубже всех ощущений, не связан ни с какой функцией своего тела, не предназначен исследовать и созерцать ничто из того, что находится или в мире, или в теле; но все его зрение сосредоточено на внутренних глубинах и недоступных пространствах его души.

Итак, телесные и материальные очи Человека, отклоняясь по своей собственной природе в разные стороны, переходят от одной крайности к другой. Ведь они либо поднимаются выше середины и устремляются вверх, либо же, [появляясь] ниже середины, влекутся вниз. Душе, в свою очередь, свойственно нематериальное познание, сам пламенный Разум, говорю я, движется непрерывно в середине, остальными управляет, их исчисляет и измеряет. Их свет и число является точно таким же, как и в планетной системе солнца. Ведь подобно тому, как три планеты располагаются над солнцем, другие же три планеты обнаруживают находящимися под ним, так и три ощущения, находящихся в услужении Разума, — Воображение, Слух, Зрение, — как мы указали в другом месте²⁹, направляются вверх по самой своей природе и возвышаются над серединой. Ибо они есть обучающие ощущения, наиважнейшие из всех; они называются судьями, посредниками и защитниками низших. Другие же три: Обоняние, Вкус и Осязание — движутся ниже середины; ведь подобно тому, как главные три ощущения обеспечивают пищу душе, так и эти три, кормя и поддерживая тело, целиком преданы своей обязанности и службе. Три высшие зовутся свободными и благородными; три поистине низшие именуются несвободными, низкими и рабскими.

*Три ощущения
обращены вверх,
три — вниз*

Эту двоякую триаду ощущений: одну, устремленную к вершинам и высотам [бытия], другую же — в низины, расположенный в середине и всегда равный себе Разум сводит, связывает и скрепляет, насколько может, в середине в монаду, не имеющую частей и всегда являющую себя одной и той же; и ту, и другую он умеряет, дабы субстанция Человека не подверглась чрезмерному разделению и расчленению, о единстве, целостности и спокойствии которой неделимый Разум весьма заботится и печется.

Отсюда следует, что всякая Добродетель берет начало и происхождение только из области Разума, она определяется как расположенная в середине; непосредственно же в ощущениях, как высших, так и низших, берет начало всякий порок, так как в них либо изобилие, либо недостаток, что именуется имеющимся в большей или меньшей степени.

Таблица сходства планет и форм человеческого познания

Сатурн	Юпитер	Марс	Солнце	Венера	Меркурий	Луна
Воображение	Слух	Зрение	Разум	Обоняние	Вкус	Ощущение
Три высших			Средние	Три низших		
Свободные, благородные			Ни те, ни другие	Несвободные, рабские		
Прислуживающие душе			Все	Прислуживающие телу		
Стремящиеся ввысь			Держащиеся середины	Стремящиеся вниз		
Грех от чрезмерности			Добродетель	Грех от недостатка		

Таковы семь факелов, которыми блистает меньший мир и предстоит большому миру и самому себе. Все вещи перемещаются от большего мира в меньший через те же самые двери и входы. Через эти семь врат весь больший мир перетекает и впадает в меньший, и меньший мир становится исполненным всех форм и равным большому миру. И, наконец, в них пребывает всякая Добродетель и Мудрость Человека, если он сумеет сохранить правильное соотношение каждого из своих глаз, не меняя их естественный порядок.

Ведь доколе главенство удерживает Разум, человек обладает и спокойствием, и безмятежностью души, отгоняет соблазны ощущений и искушения плоти, яснейшим Разумом, как сиянием своего собственного и природного солнца, светящегося во тьме, направляется от крайностей в середину, избегает большего и меньшего, и принадлежит себе, и собой владеет, и самому себе непрерывно радуется. Ведь Разум — как бы мудрейшая мать семейства во всем человеческом теле и обиталище, опирающаяся на шесть подчиненных чувств, которыми мудро распоряжается, не совершая ничего напрасного и беспричинного, все предвидя, преследуя то, что полезно, прекрасно и достойно, избегая отвратительного и гнусного. Насколько ему будет вверена власть, насколько он будет Человеку судьей и цензором, настолько он в нем все устроит, как надлежит, и, наконец, вознесет его с земли к звездам.

Аналогия Действительно, подобно тому, как присутствие солнца в большем мире рассеивает тьму, разгоняет тучи, сдерживает надвигающуюся грозу, так и благодаря Разуму, в меньшем мире все умеряющему, из него тотчас же изгоняются потемки заблуждений, отступает мрак и мгла [душевных] заблуждений, умиряется натиск губительных желаний. При постоянном отсутствии Разума Человек утрачивает свет, Мудрость и всякую Добродетель и становится

добычей страшной ночи и мрака. Ощущения, присущие блуднице, уничтожают свойственную ему красоту и, полностью погруженного во мрак, наконец, разрывают, раздирают, убивают.

Глава XII. О постоянстве и истинных благах Мудреца

Мудрец живет непоколебим и невозмутим. Ведь свойственная ему, истинная и первейшая деятельность, именуемая Созерцанием, отделена от мира, от тела, от времени, места и материи.

Ибо Созерцание пребывает между такими крайностями, которые не могут быть отделены друг от друга никакими тучами, ветрами или бурями, в которых нет никакого чередования света и тьмы, но чистое и вечное, духовное и незримое излучение света.

*Между какими
крайностями возни-
кает Созерцание*

Ведь хотя положение или восприимлющая способность и место всех вещей тройки: мир, тело, Душа, (ибо все блага Человека находятся либо в мире, либо в теле, либо в Душе, словно в возможности, в субъекте и в удерживаемом месте) — истинные и присущие Мудрецу блага находятся и не в мире, и не в теле, но сокрыты, спрятаны, заключены в Душе; коими овладев постоянным действием ясного и невозмутимого Созерцания, Мудрец всегда вкушает и зрит то, что принадлежит ему. Из этой смертной и покрытой тенью земли содействием тела или с помощью покорных ощущений он счастливо переместил то, что ему свойственно, познав его, в светлый, бессмертный, духовный и невидимый антихтон своей Души, то есть в землю, противостоящую земле.

*Тройкое положение
всех вещей*

Отсюда следует, что не случайно приписывают только Мудрецу, Бианту из Приены, лаконичное и краткое высказывание, которым, как говорят, он ответил тем, кто убеждал его все свое имущество вынести из города: «Все свое ношу с собой». Ведь Мудрец всем обладает в способностях Души, то есть в возможностях Мышления либо в мыслительной Памяти, которая является бессмертным вместилищем и кладовой всех мыслительных форм и средоточием всех сил и тайн знания. В нем расположены нетленные сокровища Мудреца, защищенные, согласно святому слову, от червей, от личинок, от ржавчины, от порчи, от грабежа тиранов³⁰. Над ними не властно непостоянное колесо Фортуны, они все время находятся и без конца пребывают в целостной, непорочной и неповрежденной Душе.

*Высказывание
Бианта из Приены*

Глава XIII. О бессмертии Души

Итак, о Мудреце следовало бы произнести с полным основанием эти святые слова: «Прочны его блага в Господе»³¹. И еще:

«Душа его в руке Божьей, и мучение смерти не коснется его»³². Ведь если страдательное Мышление неотделимо от дей-

Святое слово

ствующего Мышления, то и вся субстанция Души является единой, неделимой, бессмертной, постоянно — как в теле, так и вне тела — описываемой на обе свои составляющие, действие и способность. И, как мы говорили³³, между действующим Мышлением и страдательным Мышлением не может находиться ничто посредствующее, коим искажается, ослабевает, прекращается умозрение действующего Мышления, то есть свойственное Душе действие и Созерцание. Итак, действующее Мышление беспрестанно возделывает страдательное как подвластную и свойственную ему почву, как одной с ним природы невидимую, нематериальную, всегда наличествующую, от него неотделимую, бессмертную и, наконец, единую ему возможность. По своей природе оно ему, как верному хранителю благ, вручает все, что приобретает в мире, и производит в нем все понятия, коими ему предстоит постоянно питаться в течение бесконечного времени.

*Где пребывает
надежда Мудреца*

Это же Созерцание есть функция духа, оно является тем истинным и похвальнейшим действием бессмертной Души, до которого доходят, достигают и поднимаются только воспринимающие сие блаженнейшее число своей Души, благодаря коему одна часть может созерцать другую, Душа может соединяться с собой, в саму себя войти, двигаясь по кругу. Ведь сотворенная в круге и окружности, она поэтому рождена осуществлять свою деятельность кругообразно. Это — незыблемая надежда Мудреца и его самое сокровенное и недоступное убежище; этому действию счастливой, невозмутимой и необремененной Души он целиком себяверяет; в ней, не испытывая зависимости ни от мира, ни от тела, он владеет всем. Ибо в себе самом, то есть в своей собственной Душе, обладая всем, он ни во что не ставит то, что находится или в теле, или в мире.

В самом деле, мир отделим от Человека, тело же — отделимо от Души; Душа же от Души неотделима и неотъемлема, так же и претерпевающее, или страдательное, Мышление неотделимо от действующего и нестрадательного. Преходящим является Ощущение, которое используется Душой в мире и по отношению к миру; также преходяще и недолговечно Воображение, которое производится Душой в теле. Постоянно и вечно только лишь Созерцание, которое используется Душой в Душе, действующим, говорю я, Мышлением в страдательном.

Разделение познания

Ведь, как мы ранее говорили в книге «Об ощущении»³⁴, материальных способов познания два: Воображение и внешнее Ощущение. То — просто, это же разделено на пять частей; то — внутри тела, эти же обращены в мир и имеют с ним дело. Нематериальное же познание души иногда рассматривается как единое, иногда же — как тройное. Ведь многие называют всякое нематериальное познание, или знание нематериальных и невидимых вещей,

*Нематериальных
сущностей лишь три*

одним именем Мышления. Мы же устанавливаем, что как нематериальные, незримые, бессмертные и вечные сущности — Бог, Ангел, Душа — различны и тройки, так и, если соотнести некоторым образом [виды] познания и способности Души с самими объектами, нематериальное познание

Души тройственно: ведь то, что идет навстречу себе и представляется себе, называется Разумом; то, что имеет отношение к ангельскому знанию, — Мышление; наконец, та маленькая искорка божественности, которая сверкает и обнаруживает себя во тьме, именуется причастной Уму.

*Что есть Разум
Что есть Мышление
Что есть Ум*

Таким образом, поскольку все нематериальное познание является Созерцанием, очевидно, что Созерцание тройко; ведь Созерцание есть вечное и бессмертное умозрение трех высших и главнейших сущностей мира — Бога, Ангела и Души. Очевидно также, что Душа Мудреца счастливо завершается числом своего начала, то есть троичности.

Бог	Ангел	Душа	Тело	Мир
Ум	Мышление	Разум	Воображение	Ощущение
Три нематериальных			Два телесных	
Три вечных			Два преходящих	
Тройкое созерцание Мудреца			Двойное служение	

И та же Душа обретает счастье в соответствии и дивном согласии с порядком чувственно воспринимаемых растений и деревьев, [получая] вне материи тройкий прирост — листьев, говорю я, цветов и плодов. Ведь листом Души является познание себя; цветом же — ангельское ведение; наконец, плодом — божественное знание. Благодаря им трехчастная Душа достигает небес, благодаря им Мудрец о трех головах покидает свое тело и чувственно воспринимаемый мир, становясь выше самого неба. Ибо благодаря одной голове он непрерывно предстает перед собой, благодаря другой — причисляется к ангельским сонмам, благодаря третьей — достигает божественного лицеизрения.

*Тройкий прирост
Души вне материи*

Глава XIV. О будущем восстановлении и бессмертии тел

Ведь бессмертна не только вся субстанция Души, не только Созерцание никогда не прекращается; свойством бессмертия Души является также и прежде всего сохранение всей человеческой субстанции, восстановление затем материального познания — Ощущения и Воображения. Ведь если природа Души заключается в том, чтобы быть в теле, и, кроме того, вся сила и цель Души заключается в ее действии и деятельности, то необходимо, чтобы Душа, выходящая вопреки природе из тела, была, наконец, призвана высшим началом всех вещей в свою собственную природу, возвратилась телу и опять использовала телесные силы по отношению к миру и телу: в мире — Ощущение, в теле — Воображение.

*Почерпнутое из
материи доказа-
тельство бессмертия
Души*

Ведь если мы не будем отрицать, что материя, которая является почти не-сущим, субстратом всех вещей и последним из того, что обладает существованием, бессмертна, но признаем ее (хотя и сотворенной) вечной, нерожденной и нетленной, также неизменной, всегда тождественной себе, изначально целиком созданной, ныне же целиком существующей и целиком имеющей существовать всегда в будущем, которая не может ни увеличиваться, ни уменьшаться, в которой имеет место порождение, которая подвержена разложению, словом, мы утверждаем, что она такова, что из нее ничто никогда не погибнет, то сколь более вечной и бессмертной нужно признать разумную Душу, ради поддержания одной которой в чувственно воспринимаемом мире божественным Умом, творцом всего, была произведена изначально вся масса материи.

*Разумная душа —
завершение всей
материи*

Ведь разумная Душа есть высшая и непревосходнейшая реальность материи, естественное завершение всей материи и всех преходящих и временных реальностей, которые заключены в материи; она соединена, весьма близка и соседствует с той реальностью, которая первой произведена и рождена существовать вне материи, которую мы называем началом всякого божественного созидания, первой реальностью, или первой тварью. Ведь эта реальность есть Ангел, есть то, что, всегда предстоя благому творцу всего, Богу, постоянно пребывает в его созерцании, то, в сравнении с чем разумная Душа, как гласят святые сло-

Святой Дионисий

ва³⁵, немногим умалена, то, что, согласно святому Ареопажиту³⁶, является высшим Умом, постоянно воздающим Богу благодарность и все время с радостью поющим ему хвалы.

Итак, если бессмертна подобного рода материальная реальность, вследствие которой нетленная материя пребывает одним и тем же образом и сохраняется одной и той же по причине неизменности Субстанции, то высшая, главная, прекраснейшая и важнейшая обязанность материи, предписанная Природой тому же закону бессмертия, будет заключаться в том, чтобы быть естественным местопребыванием столь замечательной реальности и столь значительной формы, или их настоящим и истинным жилищем. Итак, и материя является бессмертной, и некая бессмертная реальность в материи, то есть разумная Душа; и некое божественное творение из материи должно быть восстановлено Богом и стать бессмертным; мы хотим сказать, что таково человеческое тело. И не только человеческое тело посредством Души, но и, наконец, сам мир благодаря человеческому телу и как истинное местопребывание человеческого тела должен быть восстановлен Богом и стать вечным, как свидетельствуют Священное писание во многих местах³⁷.

Заключение

Отсюда следует, что Глупец жалок и рожден несчастным, он, который все свои блага заключает в мире и в теле, ничего — в Душе, ничего — в Ангеле, ничего — в Боге. Ибо его блага разедаются ржавчиной, похищаются воровством, уничтожаются

временем. Князь мира сего, лютый противник человечества, враждебен миру; он разлагает стихии, волнует моря, возмущает воздух, все смешивает, всеми способами насылает на тело недуги; подвергнув жестоким мукам, этот тиран может его убить, дабы оно, наконец, распыляясь после смерти на атомы, исчезло и растворилось. Все это делает надежды несчастного человека тщетными; оставляет его опустошенным, беззащитным и безнадежно отчаявшимся; к нему по праву относятся сии святые слова: «Вот человек, который не в Боге полагал крепость свою, а надеялся на множество богатства своего, укреплялся в злодействе своем»³⁸.

Глава XV. Ум Мудреца подобен непрерывному пиру

«Надежда же Мудреца, — как было сказано премудрым Соломоном, — полна бессмертия, и его ум подобен бесконечной трапезе»³⁹. О Мудреце же воистину можно сказать и признать присущим ему то, что его ум постоянно оживляется духовной пищей, оплодотворяется божественной и святой манной (aletudine), окропляется небесной амброзией, постоянно питается тем же, что и ангелы, никогда не насыщаясь. Ведь небесная пища приумножает его священную жажду, и, хотя она непрерывным наслаждением доставляет удовольствие способности, готовой принять то, к чему всеми силами стремится, тем не менее, эта пища имеет обыкновение всегда пробуждать у него еще большие голод и жажду. Ведь чем больше кто-либо питается этим, тем алчнее и более страстно он желает того же, и чем больше допускается к вкушению божественного нектара счастливый участник Божьего застолья, соседствующий с Ангелами, сотрапезник и сотоварищ Святых, тем больше, являясь всегда жаждущим, никогда не переполняясь этой священной влагой, он постоянно изнывает от жажды и умоляет напоить его.

Ведь это и самой Мудростью о самой себе говорится в Священном Писании: «Ядущие меня, — сказано, — еще будут алкать, и пьющие меня еще будут жаждать. Приступите ко мне, желающие меня. Слушающий меня не постыдится, и трудящиеся со мною не погрешат»⁴⁰. Это Мудрость возвещает на улицах, об этом она кричит в уши всем. Стуча и пробуждая спящих, она призывает к тому, чтобы ее жаждали. Сулит им бессмертие и блаженство, а также дружбу Господа и товарищество небожителей. Она объявляет, что она не вызывает пресыщения. Показывает, что ее всегда можно вкушать, не испытывая отвращения. Сообщает, что она слаще меда, желаннее золота, предпочтительнее драгоценных камней и жемчуга, а также — распорядительница всеми благами, чистота божественной Добродетели, подлинное проявление божественной славы и, наконец, чистое зеркало божественного величия.

Итак, несчастный Глупец, который, презрев добродетельную Мудрость, как видно, добровольно определил самого себя к недостойной

Слова Соломона

Слова Мудрости

службе слепой, непредусмотрительной и непостоянной Фортуны, дабы угождать низким вожделениям, сменил золотое ожерелье Мудрости на железное ярмо Фортуны. Ведь такого рода безрассудный человек выпрашивает именно ту пищу, которая никоим образом не может насытить его, не вызывая отвращения, или которая пребывает вне Души, телесна, материальна, подвержена тлению и губительна для тела. Кто пожелал бы проявить в этой пище невоздержанность, тот тотчас согрешил бы по отношению к Природе и к самому себе; ибо ее преизобилие неприятно телу, противно Природе и вызывает губительные недуги. Ведь находящийся в человеке желудок безграничен, и внешняя земная пища небеснопредельна; ибо ее следует добывать в той мере, в какой ее способен воспринять объем желудка. Ведь когда он переполнен до пресыщения, то частые приемы пищи прожорливого и любящего выпить Глупца — завтрак, обед, полдник и ужин, — следует все время прерывать.

Стол Мудреца

Трапеза же Мудреца, как мы сказали, непрерывна и длится вечно; его дух предается роскошным пирам и застольям; наконец, его ум наслаждается наличием и полнотой всех благ. Его страдательное Мышление есть присущий ему и истинный стол, изобилующий всеми духовными наслаждениями, который постоянно предлагается и преподносится действующему Мышлению, пред которым действующее Мышление всегда возлежит, постоянно участвуя в этом застолье и роскошно пируя; ведь это — тот самый стол, который поэт Биг прославлял следующим двустийшем:

Поэт Биг

*«О изобильнейший стол, о безмерно счастливые трапезы,
Трижды, четырежды вам благодатным хвалу пропою».*

Это воистину плодороднейшее поле души, с которого земледелец, то есть действующее Мышление, не может ни уйти, ни быть изгнанным; это небесная и эфирная земля, говорю я, страдательное Мышление, родительница и кормилица нетленных благ, обладая которыми можно беспрепятственно предаваться наслаждениям, не соблюдая и превосходя меру, и, тем не менее, совсем не испытывая недостатка в молодой и зеленой растительности, при этом ум, который ею питается, остается ненасытным. Ведь после столь благодатного пиршества в нем постоянно все сильнее возрастают и приумножаются превеликие голод и жажда.

Глава XVI. Умеренность и воздержанность Мудреца

Мудрец, определяя самому себе меру, сдерживает себя вожжами и уздой Разума, дабы постольку добиваться каждой вещи, поскольку она блага и должна быть желанной. Ведь Мудрец научился измерять меру

*Мудрец сохраняет
себя в тройном
равенстве*

внутренней возможности внешние и приятные объекты и стремится сохранять в себе мир этим тройным равенством, коим, подражая естественному

равенству крайностей — способности и объекта, он стремится уравнивать одно с другим с помощью среднего для них звена, то есть влечения, благодаря которому способность рождена сочетаться с объектом; ведь он желает совсем немногого, того, что, как он полагает, ему достаточно по природе. Он столько принимает в себя от внешнего объекта, сколько ему, как мы сказали, позволяет естественный объем внутренней способности.

Если ты скажешь, что эти объекты, поскольку они почти бесчисленны, не имеют никакого равенства и соответствия со способностями, что способности гораздо слабее, чем объекты, и не могут заключать в себе их все — ведь чувственная пища почти безгранична, безмерно превосходя вместительность желудка, — то на это я скажу, что замечательное преимущество Мудреца состоит в том, чтобы, следуя скорее природе внутренней способности, нежели природе внешнего объекта, домогаться субстанции объекта сообразно своей внутренней способности; ведь тому же наставляют слова Мудрости: «Не смотри на вино, как оно краснеет, как оно искрится в чаше»⁴¹. И поэт Биг воспекает подобный образ действия:

Возражение

Ответ

Слова Мудрости

Поэт Биг

*«Аще тщеславию ты и жизнелюбью поддашься,
То проглотить стерегись больше, чем вместит утроба».*

Итак, Мудрец должен устремляться прежде всего к такому объекту, который телесной необходимости предписано измерять внутренней способностью, и не воспламеняться большим желанием объекта, чем требует польза и необходимость, или чем способны вместить естественные объемы его внутренних возможностей. Для Глупцов же характерно это упомянутое нами тройное неравенство и несоответствие; ибо они, плененные только наличием или же привлекательностью объектов, которые должны быть желаемы лишь в какой-то связи или между прочим, стремятся приобрести и заполучить эти объекты, прилагая все старания, словно они блага сами по себе. Более того, никакой из этих объектов не соотнося со своей внутренней возможностью, не считаясь с тем, что у них внутри, они созерцают лишь сами объекты в их естественном порядке, коими они, воспламеняясь неразумным огнем желаний и не сообразуясь со своими природными силами, стремятся овладеть.

Неравенство Глупцов

Следовательно, отсюда происходят все лишения и несчастья, которые являются спутниками и приспешниками Глупости и слепой души. Ведь несчастьем является или лишение необходимых благ, или неразумное желание их; как в том случае, когда некий субъект и естественная способность либо лишается своего объекта, либо отделена от своих природных благ, так и в том, когда их заманивает, завлекает и зажигает [страстью] к объекту и естественным для них благам неумеренное вожделение.

*Откуда происходят
все лишения и
несчастья*

*Две причины
несчастий*

Ибо несчастья возникают по двум причинам: во-первых, из-за недостатка необходимых и естественных благ, во-вторых, из-за чрезмерного вожделения, или в том случае, когда само влечение и к тому, и к другому, и к субъекту, и к его природным благам, или к способности и к объекту, превосходит разумную меру; равным образом и когда конечны субъект и природные блага, однако страсть его к ним неукротима и неугасима. Ограничены прежде всего объемы рта, желудка и чрева. Сходным же образом питательная субстанция, природное и необходимое человеку благо, Природой определено и точно отмерено. Однако чрезмерное влечение чревоугодников превосходит разумную меру и того, и другого. Ведь похваляются покупкой за большие деньги заморской дичи;

*Филоксен
Сицилиец Гнатон*

сообщают, что Филоксен страстно желал более длинной глотки, наподобие журавлиной; читаем, что Сицилиец Гнатон, безусловно, первый среди гурманов, имел обыкновение сморкаться в посуду, дабы вдоволь одному наслаждаться яствами, поскольку остальные воздерживались от них. Выпивается так много бочек и кувшинов вина, что кажется, будто многие люди только и рождены для злоупотребления вином. Желают иметь вместительнейшие чрева, для наполнения которых объезжают земли и моря. Так что верится, что все провидение Природы с трудом может обеспечить вдоволь питанием человеческий род, весьма малый по сравнению со всеми живыми существами.

*Провидение
Природы*

Однако сколь велико провидение Природы, которая заботится об изобильном питании тела человека, показывают животные всех видов: рептилии, рыбы, четвероногие, птицы. На них обрушивается безмерная ярость охотчих до лакомств людей. Об этом свидетельствуют растения Пифагора⁴² и все, что ни есть под небесами одушевленного, или наделенного Душой; ибо почти все это превращается в пищу Человека. Ведь Бог все [живое] отдает в распоряжение Человеку, словно овощ, то есть мелкое огородное растение. То же, что лишено и не имеет Души, менее нами употребляется в пищу; ибо все подобное питается подобным, как, например, живое — живым и одушевленное — одушевленным.

Глава XVII. Мудрец наделяет каждого тем, что ему полагается

Мудрец полагает, что блага объектов нужно преследовать, сообразуясь с их достоинствами и превосходствами; ведь он никому не воздает больше, чем требует справедливость. Всеми силами желая вечных, духовных и истинных благ ради них самих, он устремляется к ним как к целям души, как к прекраснейшим добродетелям, разнообразным драгоценностям и постоянным ее украшениям. Подлунные же, материальные и подвластные Фортуне блага он желает получить во вторую очередь и для проходящих потребностей тела.

Ведь, как мы показали в книге «Об ощущениях»⁴³, поскольку Мышление направляется как на крайние, так и на средние, как на нематериальные, так и на материальные [сущности], Ощущение же — только на материальные и средние, постольку и нематериальные и умопостигаемые блага души абсолютно, полностью и всюду являются благами, запечатленные идеей блага, как в крайностях, так и в середине. Блага же тела, чувственно воспринимаемые и материальные, заключают идею блага лишь в середине; в их же крайностях обнаруживаются пороки, которых следует избегать. Ведь из них то будет благом и следует избирать, что не является ни большим, ни меньшим; то же, что в избытке или в недостатке, порочно, и его с самого начала нужно избегать; из тех же ранее упомянутых и то, что является средним, и то, что является большим или меньшим, — благо и заслуживает избрания.

*Духовные блага
всюду блага*

Отсюда следует, что блага тела не полностью, но лишь отчасти следует избирать, и они должны быть желаемы и преследуемы в определенном, то есть только в среднем положении и состоянии. Ведь они расположены между порочными крайностями, а именно, между изобилием и недостатком; коими, лишенные света Разума или нисколько не повинувшись ему, волей-неволей поддавшись соблазнам страстей, мы иногда грешим, оскорбляем Природу, изменяя ее закону и порядку. Блага же Души целиком и полностью блага, к ним нужно стремиться везде, в трех состояниях и положениях: в среднем, в правом и в левом. Ведь куда бы мы ни направлялись — в середину, вправо или влево, никогда от того, что является благим и следует избрать, мы не отступаем, греша и оскорбляя Природу; но куда бы мы не направлялись, мы встретим благо, перед нами предстанет то, что достойно избрания, мы увидим то, чего следует добиваться.

*Блага тела — блага
лишь в середине*

Следовательно, благо тела является простым, несовершенным и только одного рода; благо же души раздельно, многообразно, совершенно, едино и трояко. Ведь то — лишь в одном, как мы сказали, это же — трояко и в любом положении благо. И дабы мы завладели и насладились этими благами, душа должна воспользоваться содействием моральных добродетелей, благодаря защите коих Разум стал крепче и тверже и никоим образом не одолевается ощущениями, но, управляя ими как слугами, усмиряет их натиск, оберегает Человека от дурных крайностей, направляя к тому, что является средним и благим.

*Благо тела
несовершенно*

Поскольку без моральной Добродетели царь ощущений, Разум, тотчас же низвергается с вершины своей власти, то сознание Человека затуманивается, его внутренний глаз слепнет, не ведая, какое из ощущений среднее и благое, он уносится соблазнами рабских ощущений в дурные крайности, в большее и меньшее. Но, дабы мы могли овладеть благами души и насладиться ими, даже если ты не добавишь душе ничего, кроме естественной ясности и света Разума, душа направится сама собой без

*Польза моральной
Добродетели*

внешнего и приобретенного света к тому, что есть благо. Ибо в них [этих благах] не таится никаких обрывов, бугров и оврагов, но все ровно, без буераков, гладко, всюду усеянные чарующими цветами зеленые луга без пропастей, ущелий и утесов, так что по ним душа, свободно носясь хотя бы и ночью и без помощи внешнего света, не подвергается опасности низвергнуться в бездну и погибнуть. Поле же переходящих благ болотисто, бугристо, неровно, там и сям зияет глубокими расселинами, в которые уклонившаяся от середины душа тотчас же падает и гибнет.



Рис. 6.

Отсюда также следует, что в духовных благах душа более свободна, независима и раскрепощена, чем в земных и чувственно воспринимаемых. Ведь по их полю она может сама, без чьего-либо посредства и без внешнего и приобретенного света, безопасно бродить и разгуливать всюду, как в крайних областях, так и в середине. По просторам же тех [чувственных благ] ей возбранено разгуливать и бродить без защиты моральных добродетелей и приобретенного света Разума; кроме того, в них следует придерживаться середины и никуда от нее не уда-

ляться. Поле духовных и истинных благ ума является как бы линией, бесконечной в ту и другую стороны, лишенной крайностей, всегда средней, благой и желанной; в ней душа прогуливается, не стесненная никаким страхом и ничем не сдерживаемая в свободном движении. Поле же преходящих благ ограничено и заполнено несходствами, крайностями и обрывами; тот, кто по нему идет, должен быть сдерживаем страхом и моральной Добродетелью и находиться в середине от крайностей и того, что несходно, не благо и не вечно.

Что становится яснее из этих немногих положений:

Блага Человека двойки: одни абсолютны, другие относительны.

Абсолютными являются духовные блага, которые блага сами по себе.

Относительными являются чувственно воспринимаемые блага, которые блага по отношению к другому.

Духовные блага тройки и благами являются всюду.

Чувственно же воспринимаемые — блага лишь в середине, в крайностях же пороки.

В чувственно воспринимаемых благах необходима моральная Добродетель, с помощью которой мы удерживались бы в середине.

Духовные же блага не нуждаются в моральной Добродетели.

Ведь в духовных благах, поскольку они всюду блага, нет никаких обрывов.

Духовная Добродетель присуща простой и ничем не связанной душе.

Моральная же Добродетель свойственна всему Человеку.

Она же устанавливает мирный союз между телом и душой.

Ведь моральные добродетели, усвоенные нами в результате долгой привычки, есть светочи, защитники, опоры, помощники, горящие факелы нашего внутреннего разумного ока; они обязаны всеми силами выручать тех, которые подвергаются ударам переменчивой Фортуны, сражаются на поле преходящих благ, желают безопасно пройти и миновать долины плотских наслаждений, дабы, подобно заслуженным воинам, счастливо завершившим путь своего странствия, подобно доблестному Гераклу, поразившему стрелой Лернейскую гидру в болоте мира сего, смогли выбраться в прекраснейшие и вечнозеленые луга и сады духовных благ.

*Моральные
добродетели*

Но поскольку Глупец, лишенный такого рода приобретенного света Разума, ходит, по словам Писания, во тьме⁴⁴, то материальные, подлунные и все в целом блага тела являются для него главными и самодовлеющими; он презирует Душу, предпочитая ей тело. Он отворачивается от небесных благ и попирает их, земные превозносит и всеми силами их добивается; наперекор Природе в небо он направляет ноги, в землю — голову. Временное именует вечным, умопостигаемое, духовное и все, что не доступно Ощущению, он считает пустым и ничтожным.

*Глупец — Человек,
поступающий
наперекор Природе*

Глава XVIII. Об истинной свободе Мудреца

Ум Мудреца переполнен и всегда имеет все в избытке. Желая чего-то, он делает так, чтобы не быть этого лишенным и нимало в нем не нуждаться; поэтому отсутствие чего-либо не повергает его в уныние, никакая досада не угнетает, но всякое отсутствие является для него словно бы полнотой. Влечение не захватывает его непомерно; подавляя огонь вожделений, он укрощает произвольные и неуместные порывы страсти.

*Мудрец все делает
свободно*

Более всего свойственно и характерно для него действовать и все совершать свободно, по своему желанию и настолько легко, насколько это возможно. Свободно — означает по собственной Воле, велением которой он охотно берется за все, что разумно, прекрасно, благо и достойно предпочтения. Легко — означает возможность, благодаря которой он всегда способен на большее, ибо охватывая своим умом все, он становится в действительности всем; подобно умелому ваятелю, он запечатлевает в себе всякий образ; подобно миму, который подражает всему, он всем располагает как наличным, доступным, открытым; наконец, он, как считается, присущ (*insitus*) всему, точно также, как и все посредством представлений (*per species*) присуще ему. Отсюда явствует, что Мудрец всегда многое может и осуществляет. Ибо, поскольку начал и причин наших действий имеется три: Мышление, Способность, Воля, то мудрецу присуще подлинное Мышление и вернейшее знание того, что добропорядочно и достойно осуществления; ибо просветленный его ум отделяет от чистой и просеянной муки Разума густой и заполненный всяческой шелухой туман невежества, который он отправляет в отбросы мира; он располагает, как мы сказали, достаточной Способностью действовать, так как он есть все и некоторым образом может все; наконец, он обладает Волей исполнить то, что, как он полагает, должно быть сделано, и что он может сделать.

Три причины наших поступков

Сочетание причин действия	Мыслить	о	о	о
	о	Мочь	о	о
	о	о	Желать	о
	Мыслить	Мочь	о	о
	Мыслить	о	Желать	о
	о	Мочь	Желать	о
	Мыслить	Мочь	Желать	Действие
	о	о	о	о

Итак, где сия троица — Мышление, Способность, Воля — выступает в единстве и согласии, там деятельность Мудреца протекает легко, свободно и беспрепятственно. Ибо Мышление перво-наперво открывает ему то, что следует делать; Способность затем привлекает и соразмеряет силы субъекта; Воля, наконец, побуждает субъект [к действию], дает согласие и ведет к осуществлению. Если одно из этих начал отсутствует, то действие либо затрудняется, либо вовсе не происходит. В самом деле, если нечто мыслят и могут, но не желают, или мыслят и желают, но не могут, или могут и хотят, но не разумеют, или не разумеют, не могут, не хотят, то напрасно и тщетно приступать к этому.

*Действие
проистекает из
тройного согласия*

Из чего следует, что несчастный Глупец для всякого действия не годен, не способен, не подходящ; ибо Мышление его слепо и непредусмотрительно, силы, способности и свойства ничтожны. Ведь свойства животворящего ума и живительных и благородных сущностей являются некими силами и способностями души, причинами наших действий. Но они, как известно, весьма чужды ленивому и бездеятельному глупцу. Также Воля его, пораженная чрезвычайной робостью, или слабостью, души, не осмеливается ничего для себя требовать, не обладая способностью ни предпринять что-либо, ни довести до конца.

*Глупец непригоден
для действия*

Глава XIX. О том, что мудрец является целью всех вещей и своего рода земным богом

Мудрец является истинной и последней целью всех материальных вещей в поднебесье и, как многие считают, своего рода земным смертным богом⁴⁵. Однако смертен он, как мы уже говорили⁴⁶, только в качестве целого, и это вопреки природе и на время: по причине временного разъединения и распада его частей. Ведь вслед за сим разъединением в какой-то момент то, что мы называем в его целостности Человеком, на время прекращает быть, гибнет, не существует более; и одна его часть, тело, обязанное жизнью другой — Душе, снова возвращается назад в материю, превращается во прах, разлагается до атомов. Душа же, по природе своей неделимая, нематериальная, будучи эфирной и духовной субстанцией, никоим образом не бывает повергнута смертью, не растворяется, не гибнет: но невредимая, целая и единая, она сама и то, что в ней потаено, пребывает целостной и продолжает жить вечно.

*Смерть есть
разъединение
частей*

Ведь мы уже показали, что мудрые и истинные герои мира и полубоги обладали счастливейшей надеждой, поскольку им было известно, что смертны они в качестве целого и той своей частью, каковой является тело, и только на какое-то

Суть мудрости

время. Они поняли и знали, что Душой они бессмертны, а некогда исчезнувшая и разложившаяся их часть вновь восстановится из праха земного и первобытных атомов и воссоединится с Душой вечным союзом, так что Человек в своей целостности обретет изначальную свою природу: то есть тело вновь станет для Души инструментом и ес-

*Надежда
бессмертия*

тественным обиталищем, которое она никогда более не покинет; Душа же будет для тела жизнью. Эта радующая мысль о своем бессмертии денно и нош-

но предстает внутренним взорам людей мудрых. Ей они постоянно посвящают предутренние и ночные бдения, подвергая блаженнейшую надежду бессмертия тщательному молчаливому исследованию на весах духа.

*Множество
мудрых — спасение
миру*

Понятно, что «множество мудрых», как гласит Писание, — «спасение миру»⁴⁷, ибо они знают причины всех вещей, что существует и вследствие чего существует; им известны величина, порядок, число

и место каждой; более того, только они умеют как следует распорядиться всем. Наподобие божественного Ума, они охватывают все вещи, располагая их соответственно достоинству и в естественных для них местах; каждую они доводят до ее цели. Без них в мире воцарится непостоянство и несправедливость, и одному уделено будет больше, другому — меньше. Во всем мире не будет правды, если отсутствует его зеркало. Именно Человек, особенно Мудрец, является естественным зеркалом Вселенной, тот, чей ум открывает, что все вещи, в мире сущие, произведены, дабы обнаружиться, быть познанными и заблестать. Подобно тому, как субстанции вещей пребывают в мире, так же и их умопостигаемые отблески, огоньки, идеи и истинные понятия живут в Человеке. Мир, будучи всем, не знает, однако, и не ведает ничего. В свою очередь, Человек, будучи ничтожно малым и почти ничем, знает, однако же, и ведает все. И оказывается, что сколь велик тот субстанцией, столь же велик этот знанием. Тот есть местопребывание всех субстанций, этот — всех разумных оснований (*rationum omnium*). Тот есть подобие, этот — истина.

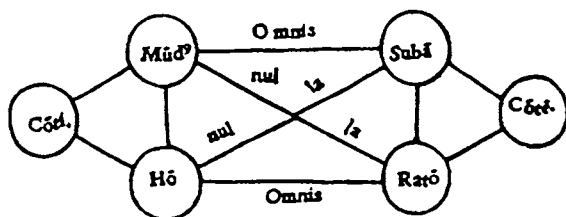
*Сопоставление
человека и мира*

Мир все являет; Человек все судит, исследует, наблюдает. Мир есть все как объект (*obiectum omnium*), заключающий в себе всякую истину; Человек же есть зеркало всего, охватывающее и представляющее (*objiciens*) себе самому всякий образ. Человек, наконец, есть сияние, знание, свет и Душа мира; мир же есть как бы само тело Человека. И то и другое есть максимум и минимум: мир есть максимум в отношении субстанции, в отношении знания — минимум, тогда как Человек обладает огромнейшим знанием и ничтожной субстанцией. Одно содержится в другом, одно способно к восприятию другого; ибо субстанция Человека пребывает в мире, знание же мира — в Человеке.

Мир	субстанций	всех	местопребывание
Человек	знаний	всех	средоточие
В мире	субстанция	всякая	находится
В человеке	знание	всякое	помещается
Мир	обладает субстанцией	всякой,	знанием никаким
Человек	обладает субстанцией	ничтожной,	знанием всяким
В мире	субстанции вещей	являются	несмешанными
В человеке	субстанции разумных оснований	являются	неслитыми

Мир есть субстанциальный мир; Человек есть рациональный мир. Насколько в мире разграничены субстанции и разнятся вещи, настолько же и Человеке различаются разумные основания. И в том и в другом есть все, все во всем и ничто в каждом. Человек лишен субстанции, мир так же точно лишен разума и представления. И то и другое полно и пусто одновременно. Скуден Человек вещами, богат разумными основаниями; мир же изобилен вещами и не имеет разумных оснований.

Рис. 7.



Глава XX. О том, что есть два умопостигаемых мира

Из этого следует, что умопостигаемый мир двояк: один субстанциальный, другой рациональный; один в наднебесье, другой в поднебесье; один в естестве и Бытии вещей, другой в Разуме и уме человеческом. Поскольку выше неба расположены блаженные сущности и первопринципы мира, как-то: прообразы, архетипы и абстрактные формы, действительно умопостигаемые и совершенно недоступные чувственному восприятию — их область именуется первым, естественным и подлинным умопостигаемым миром.

Первый умопостигаемый мир

Затем, поскольку в поднебесье всякая Сущность чувственно воспринимается, Бог предусмотрел для чувственно воспринимаемого мира умопостигаемую область в человеческом уме. В нем ведь потаены всякий умозрительный блеск вещей и всякая духовная эманация; в нем, как на истинном перепутье чувственно воспринимаемого мира, веют и дуют со всех сторон земные ветры; в нем, наконец, из земных испарений и воскурений сгущается и образуется разумное и светоносное облако (caligo) Мудрости: окропленный ее влагой, дождем и росой, ум человеческий, не уступающий теперь уже миру, обретает силу умопостигаемого содержания всех вещей и при этом, не будучи запечатлен никакими образами, простирается до другой умопостигаемой области. Итак, если умопостигаемых мира два, то [всего] будет три мира: два умопостигаемых и один чувственно воспринимаемый. Ибо все, что в наднебесье, является истинным и первым умопостигаемым миром; все, что в поднебесье, исключая Человека, является чувственно воспринимаемым миром. Человек же является вторым умопостигаемым миром: разумным, производным, плодовитым. И не только умопостигаемым миром является Человек, но также и чувственно воспринимаемым миром.

*Душой и телом
человек есть все*

Ведь Человек, как я говорил в книге «О мышлении»⁴⁸, душой и телом есть все, поскольку тело человеческое есть завершение (finis) всей материи, наивысшее и намного более прекрасное, сравнительно со всеми другими, материальное создание природы. Итак, Человек есть и тот и другой мир: умопостигаемый по причине души, чувственно воспринимаемый по причине тела; а также он есть скрепа, связующее звено, узел и спайка двух миров.

Посему вследствие этой близости и единения в Человеке умопостигаемые сущности переводятся в область чувственно воспринимаемых, а чувственно воспринимаемые перемещаются и уходят в мир умопостигаемый, ибо нет ничего умопостигаемого под небесами, кроме человеческого духа; нет иного местопребывания в подлунном мире для умопостигаемых сущностей. Ничто из чувственно воспринимаемого не может оказаться в наднебесье, ничто материальное не может туда проникнуть, ничто в подлунном мире не может найти пристанище в наднебесных хорах, кроме человеческого тела, хотя оно, созданное из земли и материи, материально и чувственно воспринимаемо.

*Когда умопости-
гаемое обретается
в чувственно
воспринимаемом*

Итак, доколе Человек пребывает в поднебесье, доколе он чужеземцем живет в чувственно воспринимаемом мире, [дотоле] через дух его умопостигаемый мир обретается в мире чувственно воспринимаемом. Ибо дух человеческий является в действительности разумным и умопостигаемым миром, обиталищем всех умопостигаемых понятий. Когда же Человек покинет земное обиталище, как телом, так и душой, дабы воскреснуть потом и соединиться с ослепительными ангельскими хорами, когда вблизи Бога он будет насыщаться ангельскими хлебами, [тогда] посредством человеческого тела

чувственно воспринимаемые сущности будут переведены в область умопостигаемого, и чувственно воспринимаемый мир будет преобразован в умопостигаемый; ведь, как мы уже говорили, человеческое тело есть чувственно воспринимаемый мир, сочетание, сосредоточение и завершение всего чувственно воспринимаемого, высшая слава и истинное совершенство всей материи в целом. Никакая другая часть материи, исключая человеческую материю и ту, которая соединена с человеческим телом, не предназначена подниматься на небо.

*Когда чувственно
воспринимаемое
обретается в
умопостигаемом*

Словом, подобно тому, как из всех духовных и бестелесных созданий единственно Душа человеческая посылается на землю скитаться в поднебесье, так же из всех телесных созданий лишь одно человеческое тело с земли возносится на небо. В удивительной гармонии, благодаря посредничеству Человека, оба мира переходят один в другой. Благодаря душе человеческой в настоящей жизни умопостигаемый мир появляется в поднебесье; в будущей же жизни благодаря плоти человеческой, наоборот, чувственно постигаемый мир проникнет в область умопостигаемого, материальный — нематериального, телесный — духовного.

Существуют четыре мира: два умопостигаемых, два чувственно воспринимаемых			
Больший умопостигаемый	Меньший умопостигаемый	Больший чувственно воспринимаемый	Меньший чувственно воспринимаемый
Эфирная область	Человеческая душа	Подлунный мир	Человеческое тело

Представлены темы сопоставлений одного с другим двух миров.

Существует четыре мира: два чувственно воспринимаемых и два умопостигаемых.

Существует также два больших мира и два меньших.

Из больших один мир умопостигаемый, другой же чувственно воспринимаемый.

Из меньших равным образом один есть умопостигаемый, другой же чувственно воспринимаемый.

Из больших тоже один наднебесный, другой подлунный.

Больший умопостигаемый является областью наднебесной и эфирной.

Больший чувственно воспринимаемый является миром подлунным, или чувственно воспринимаемым.

Меньший умопостигаемый является человеческой Душой, местопребыванием всех разумных оснований.

Меньший чувственно воспринимаемый является человеческим телом, коему служит всякая чувственно воспринимаемая сущность.

Вселенная происходит из соединения того и другого больших миров.

Человек также возникает из слияния того и другого меньших миров.

Человек подобен (*equalis*) Вселенной, поскольку состоит из тех же, что и она, частей.

Также части Человека оказываются подобными частям Вселенной.

Человеческая душа подобна эфирной, наднебесной области.

Также человеческое тело оказывается подобным подлунному миру.

Вселенная как целое соответствует Человеку как целому, произведена быть познанной им.

Также части Вселенной соответствуют частям Человека.

Человеческая душа способна достичь эфирной области и того, что там обретается.

Человеческое тело вскармливается всякой сущностью, которая есть в поднебесье.

Ныне благодаря человеческой душе умопостигаемые сущности наличествуют в чувственно воспринимаемом мире.

Потом благодаря человеческому телу чувственно воспринимаемые сущности перейдут в умопостигаемый мир.

Под небесами нет никакой другой бессмертной реальности, кроме человеческой души.

Кроме человеческого тела ничто, произведенное из материи и земли, не достигнет небес.

Из всех духовных сущностей только одна, человеческая, пребывает под небесами.

Также из всех телесных сущностей только одна, человеческая, пойдет на небеса.

Последний из бессмертных духов ныне странствует в поднебесье.

Высшая из всех телесных сущностей рождена вознестись в эфирную область.

Природной областью души является больший умопостигаемый мир.

Природной областью тела является больший чувственно воспринимаемый мир.

Из свойственного ей обиталища ныне уходит душа в телесную область.

Также из свойственной ей области тело будет забрано на родину души.

Без тела душе невозможно наличествовать в чувственно воспринимаемом мире.

Без Души телу невозможно отправиться и вознестись на небо.

Ныне в области тела обитает Душа, связанная с телом.

Потом в области души будет обитать тело, соединенное с душой.

Ныне тело несет Душу по чувственно воспринимаемому миру.

Потом Душа будет носить тело по палатам умопостигаемого мира.

Ныне в теле и в чувственно воспринимаемом мире Душа имеет временное пристанище.

Будет так, что тело вместе с Душой в умопостигаемом мире обретет вечное пристанище.

Нынешние тяготы тела суть временные.

Бессмертные награды ожидают его на родине души.

Из нынешнего временного союза души и тела произойдет их нерасторжимый [навек] союз.

Глава XXI. О том, что человек является частью Вселенной

Если Человек, прежде всего Мудрец, является Душой мира, то Человек в такой же степени необходим миру, в какой Душа телу. И Человек будет частью Вселенной совсем так же, как Душа есть часть Человека как целого. И если Человек — в той мере, в какой он Мудрец, — как утверждают, владеет самим собой и познает себя самого, то следует признать, что и Вселенная способна овладеть собой, саму себя познавать и исследовать.

В самом деле, часто говорят, что Человек познает себя самого, поскольку он возвращается в себя самого, и одна часть его предстает другой в качестве объекта. Из этих частей та, что наблюдает и изучает другую — Душа: возвращаясь обратно в саму себя, она также созерцает и исследует саму себя; другая же — тело — никак не мыслит ни саму себя, ни первую часть, потому что совершенно лишена Разума, знания и понимания.

Итак, Человек знает самого себя вовсе не потому, что, будучи целым, он знает себя как целое, но потому, что часть его, Душа, и самое себя и остальную часть постигает, знает, наблюдает. Однако и это узнавание себя осуществляется в определенном порядке и последовательности, ибо Душа познает тело и себя самое не одновременно, но вначале тело, затем уже себя. Как только Душа приобретает знание и своего тела, и самой себя, тогда считается, что она завершена (*consummata*); тогда также говорится, что мудрый Человек познан самим собой целиком, понятен и ясен для самого себя.

Словом, и Вселенная таким же образом самой себе понятна, собой же познана, законченная, мудрая и совершенная, поскольку разум, постижение и знание ее целиком принадлежит не ей как целому, но части ее. Часть, противопоставленная в качестве объекта другой части, ею должна быть схвачена, рассмотрена, познана, как тело мира — Душой мира. В действительности Человек есть Душа мира; мир же и все, что можно видеть под небом, является словно бы телом Человека. Человек и мир образуют то, что мы называем Вселенной, которая весьма подобна и соразмерна Человеку как целому. И Человек как целое является Душой Вселенной, мир — ее телом. И одна часть ее охватывает другую, как Человек — мир; более того, та же самая часть, которая познает другую, также наблюдает саму себя и становится по отношению к самой себе судьей и повелителем. Другая же часть не в состоянии ни созерцать, ни исследовать ни то, что выше ее, ни самое себя; в самом деле, мир никоим образом не овладевает ни Человеком, ни самим собой. Человек, напротив, делается повелителем, судьей и созерцателем и мира, и себя самого.

Таким же образом, каким мудрый Человек познает себя самого, Вселенная познает саму себя; не потому, что целое познается целым, но потому, что и в том и в другом случае часть, а затем целое схватывается и познается частью: тело, говорю я, Душой, Душа Душой, целое, наконец, Душой.

Душа и тело составляют Человека

И подобно тому, как ни Душа не является Человеком, ни тело не является Человеком, но и то, и другое — и Душа, и тело — составляют Человека, так же ни Человек не является Вселенной, ни мир не является Вселенной, ибо из того и другого, то есть из соединения Души и тела, образуется Вселенная. И подобно тому, как Душа Человека постигает прежде тело, чем саму себя, и из познания тела выводит и заключает о себе, так же и Душа Вселенной, Человек, открывает, что благодаря удивительному соответствию (*mira proportione*) он

Человек и мир образуют Вселенную

присущ телу Вселенной, то есть подлунному миру, прежде, чем самому себе, и что благодаря познанию мира он приходит к себе, присутствует в себе, постигает себя. И подобно тому, как Душа доказывает свою необходимость для существования Человека, так же и для завершения и существования Вселенной чрезвычайно необходим и обязателен Человек, и особенно мудрый Человек, который является истинной Душой мира.

Глава XXII. Странствование Души человеческой

Удержание видов всех вещей

Душа Мудреца, прежде через двери внешних чувств выйдя духовно за пределы тела, бродит по чужому миру и, взяв и удержав от всех вещей, которые она обнаруживает в мире, по атому [каждого] вида, возвращается в тело и формирует из собранных атомов [каждого] вида Человека, исполненного добродетели (*virtutis Hominem*): истинный образ своего первого, естественного и земного Человека, его форму, архетип, блеск, знание и явление (*apparitionem*); свойством (*habitus*) этого человека является Мудрость, или переход, перевод и преобразование с помощью видов (*per species*) Человека во все и всего в Человека.

Мудрость есть число Человека

Из этого ясно, что Мудрость есть некая человечность, образ и истинный вид нашего первого, непорочно-го и естественного Человека, или Человек культурный (*artis Homo*), произведенный на свет от благополучного соития первого, естественного Человека и самого мира. Сей второй Человек выступает в качестве подлинного объекта человеческого созерцания, а также в качестве выхода, или исхода, из мира и палинодии⁴⁹, которую, трубя отбой после земного странствования, поет мудрый Человек. Сей Человек является и некоей произведенной первым Человеком Минервой, первым укрытием, приглашением, содержанием и пребыванием внутри себя.

Равным образом ясно, что Мудрость является неким числом Человека, различием, плодородием и эманацией, и обретается она в человеческой диаде, произведенной из первоначальной монады. Ибо

наш рожденный первым и чувственно воспринимаемый человек, будучи по своей Природе тем, что может быть одолжено (ipsiusque Nature mutuum), есть монада, а также источник и начало всей человеческой плодovitости. Человек же культурный, или человеческий вид, произведенный Культурой, является диадой и некой эманацией, Мудростью, плодом и целью первого Человека. По свойству его тот, кто от природы был только Человеком, благодаря приытку и благотворному воздействию Культуры зовется удвоенным Человеком, или Человеком Человека.

И не только до диады, но и вплоть до триады сила человеческой Мудрости увеличивает число Человека и расширяет человетность. Ведь без середины нет крайностей, без близости нет дальности, без согласия нет разногласия, без соединения нет разъединения. Монада же и диада, а также Человек и Культура являются некими крайностями; равным образом — Человек природный и Человек культурный, или субстанциальный Человек и его истинный образ, порожденный Добродетелью, одолженное, или дарованное, Природой и приобретенное Человеком.

Итак, между этими крайностями есть нечто, их сочетающее (symplegma), некое согласие и соединение; некая любовь, некий мир, некая связь, нечто среднее, обоих порождение, союз, плод, производное (emanatio). Ибо, будучи соединены друг с другом, монада и диада порождают триаду и обнаруживают свою связь, свой союз, свое согласие. Итак, Мудрость есть некая троякая предпосылка (sumptio) Человека, троичность Человека, человетность, триада. Ведь троичность есть ревнитель (emula) полного совершенства, так как без троичности не обретается никакое совершенство.

Мудрость заключается в троичности

Глава XXIII. Всякое познание некоторым образом есть троичность

Всякий, кто несколько внимательнее рассмотрит замечательную силу познания, конечно, обнаружит, что без числа, различия и троичности оно совсем невозможно. В самом деле, во всяком познании есть то, что созерцает, есть то, что представлено для созерцания, или объект, и есть нечто среднее между ними, из которого возникает и происходит познание. Одно — то, что созерцает, другое — то, что созерцается, и третье — действие (actus) того и другого, их производное; таким же образом одним в Душе является мышление (intellectus), другим — Память, третьим — Созерцание, осуществление обоих, Мышления и Памяти.

Мышление является первым и созерцателем всего. Память же предоставляет для рассмотрения и выставляет Мышлению напоказ все вещи. Наконец, Созерцание является самым лицезрением и представлением, благодаря ему действуют Мышление и Память. Ведь Созерцание определяется как действие того и другого, то есть как созерцание и представление, из коих второе является действием Памяти, первое же — Мышления. И Мышление является как бы монадой и природным Человеком, Память — диадой и Человеком добродетели, Созерцание же — триадой и

Мышление, Память, Созерцание

связующим звеном того и другого Человека. Ибо, как учили мы в книге «О мышлении», Мышление есть единство Памяти⁵⁰, и действие его прежде действия Памяти⁵¹, она же есть удвоение, число и повторение Мышления, и ее действие [происходит] после действия Мышления; Созерцание же есть троичность и совершенство того и другого⁵².

Троякое местопребывание представлений ума в душе

Конечно, представления ума, в первую очередь, находятся в Мышлении, во вторую – в Памяти, в третью – в Созерцании⁵³. Первое и самое простое восприятие (sumptio) представлений ума зовется их схватыванием и Мышлением; второе же – их сохранением и Памятью; наконец, третье – Созерцанием и лицезрением. Также первое местопребывание представлений ума находится в Мышлении, второе – в Памяти, третье же – в Созерцании. Мышление является первым и существует само собой (per se): оно порождает, наполняет и оплодотворяет Память. Из обоих наравне выводится, производится и получается Созерцание и лицезрение. И эти три в Душе суть одно: единая и неразделимая субстанция Души, в своей исключительности тождественная и единосущностная (consubstantialis) троичность души.

Человек трижды трояк

Из этого следует, что, поскольку у Человека три познавательных способности – Разум, Воображение, Ощущение, то Человек оказывается трижды трояким: трояким, говоря я, в Душе, трояким в теле, трояким в мире. В Душе он трояк благодаря Разуму и Созерцанию, порождаемому Душой в Душе посредством разумных и умозрительных представлений. В теле, или целиком в своей самости, – благодаря Воображению, которое обнаруживается Душой в теле с помощью представления и рассмотрения образов. В мире, наконец, – благодаря Ощущению, которое обнаруживается Душой в мире посредством чувственно воспринимаемой формы.

Всякое познание есть некая троица

Словом, всякое познание в качестве ревнителя совершенства, в качестве возвращения в себя и свертывания сущего требует и присваивает себе число троицы, будучи обусловлено парными крайностями и средним между ними: силой, объектом и действием обоих.

Человек трижды трояк	В Разуме	В Воображении	В Ощущении
Человек трижды трояк	В Душе	В теле	В мире
Троичность души	Мышление	Восприятие	Память
Троичность тела	Воображение	Образ	Тело
Троичность мира	Ощущение	Чувственно воспринимаемая форма	Мир
	Начало	Середина	Конец
	Наблюдающий	Объект	Представляющий

Глава XXIV. У человека нет ничего своего и особенного кроме общности (communitatem) всех вещей

У Человека нет ничего своего и особенного, но ему присуще все то, что свойственно другим вещам. Что бы не принадлежало той или иной, этой или другой вещи в отдельности, присуще также и Человеку.

*Человек
воспроизводит
всякую природу*

Ибо он заключает в себе природу всех вещей, все созерцает, всякую Природу воспроизводит⁵⁴. Вбирая и поглощая в себя все, что есть в природе вещей, он становится всем. В самом деле, Человек не является той или иной особенной сущностью, той или иной природой, но он есть все сразу: соединение, сочетание и наделенная разумом бездна различных вещей⁵⁵. Если захочешь определить и охватить природу Человека, то устрями взор на все то, что обитает на небе, в стихиях и во всем мире. Ведь целокупность этого всеми определяется по характеру и имени как большой Человек.

Итак, Природа произвела и породила двух Человека: одного — большого, мы называем его миром, второго — малого, по отношению к которому преимущественно и употребляется имя Человек. Тот, большой, всем является в действительности; малый же — благодаря универсальной возможности. Следовательно, усердием, деятельностью, трудом и устремлением этого последнего из возможности выводится действительность; свет блистает во тьме и смещение уступает место числу, порядку, различению в той мере, в какой малый постигнет целостность большого; в какой, разогнав мглу природного неведения, он узнает абсолютно все, умом охватит абсолютно все, будет абсолютно всем. Ведь вот при каком условии малый достигает совершенства: если в нем приводится в порядок то, что было извращено, а также то, что неотделанно, безобразно и безвидно, «восприняв форму, становится светозарным», как говорит святой Дионисий⁵⁶.

*Большой и
меньший Человек*

Итак, нужно уразуметь, что Природа произвела двух человек: одного — сотворенного в центре, в средоточии мира и пребывающего в действительности — это и есть наш Человек; и другого — его еще должно

*Иной способ
философствовать о
двойкости Человека*

сотворить, незаконченного, пребывающего в возможности, в том, что вокруг, в мире, в материи и множественности атомов, определенное количество которых имеется в каждой субстанции. В самом деле, во всех сущностях мира таится нечто человеческое. В каждой имеется тот или иной атом, свойственный Человеку. Человек просвещенный должен быть сотворен и сформирован с его участием, ибо Человек рожден сделать его своим и силой ума извлечь из материи⁵⁷, будучи, как известно, возможностью всего; свойственное ему обнаруживается также в различных других субстанциях и, наоборот, в нем должно содержаться свойственное им.

Итак, Человек (каковым являемся мы), расположенный в центре мира, сотворен и устроен Природой и предназначен повелением ма-

тери [то есть Природы] двигаться по миру во всех направлениях; во всех вещах он берет то, что свойственно им, из всякой сущности мира извлекает атом, характерный для ее формы. Он его принимает и усваивает, из атомов многообразных форм извлекая и производя собственную форму, которая именуется плодом (*fructus*) естественного и первоначального Человека, или же завершенным и просвещенным Человеком.

Таково полное осуществление Человека, поскольку этого достаточно, чтобы создать из материального Человека (*ex substantiali Homine*) разумного, из естественного — завершенного, из неразвитого — благовоспитанного, совершенного, просвещенного.

Глава XXV. Сравнение изначального материального Человека с Человеком образованным

Духовная троичность в осуществленности души

Этой духовной троичности Человека, состоящей в образованности, осуществленности (*consummatione*) и совершенстве (из естественного, говорю я, Человека, из просвещенного и из соединения обоих), весьма близка и подобна некая другая троичность, которая обнаружилась с возникновением целиком материального Человека, или когда Бог впервые сотворил род человеческий и наделил его Бытием.

Другая троичность в сотворении человека

В самом деле, так же, как человеческая душа получает образование совсем не сразу и не одним действием, но с течением времени и тремя действиями — во-первых, Мышления, благодаря чему в душе производится и рождается представление ума; во-вторых, Памяти, благодаря чему это представление удерживается, сохраняется и помещается в Памяти; в-третьих, Созерцания, благодаря чему это представление рассматривается Мышлением и предъявляется Памятью — равным образом и род человеческий, или материальный Человек, произошел совсем не внезапно и получил природное Бытие не одним действием, но с течением времени и тремя действиями. Ведь вначале божественный Ум произвел деятельное начало человеческого рода, то есть мужское; затем из деятельного начала он вывел возможность (*potentiam*), то есть женщину; в третью очередь, из двух крайностей, действия и возможности, мужчины и женщины, он пожелал произвести и породить то, что является средним между ними, их равновесием, их осуществленностью и целью (дитя обоих, говорю я): посредством чего человеческий вид естественным путем обретает законченное, полное, совершенное и троякое Бытие.

Что представляют Адам, Ева, Авель

В самом деле, первым был сотворен Богом мужчина, Адам; затем из мужчины была порождена и произведена женщина, возможность мужчины и человеческого рода; в третью очередь, от мужчины и женщины появилось

дита обоих. Итак, Адам является как бы Мышлением, Ева — Памятью, Авель — Созерцанием и действием того и другого. Опять же Адам является как бы нашим естественным Человеком, Ева — Человеком завершенным и просвещенным, вид и образ естественного Человека, Авель же — узами Природы и Добродетели, связью и того и другого Человека, естественного и просвещенного. Адам является человеком посредством себя, не рожден никаким человеком; Ева является человеком, произведенным из человека, Авель является человеком, рожденным людьми. Опять Адам — монада, Ева — диада, Авель — триада. Адам только Человек, Ева Человек-Человек, Авель Человек-Человек-Человек. От Адама к Еве, движение идет от одного к другому. Вместе же от Адама и Евы к Авелю, движение идет от двух к одному, и в этом одном оно останавливается. И, наконец, Адам, Ева, Авель равны между собой и по виду являются единым Человеком, то есть человеком единого вида и очень сходной субстанции, который некоторым образом и един и трояк; равно как и человеческая душа едина и трояка, о чем было сказано выше⁵⁸: едина и неделима в отношении субстанции, трояка же в отношении Мышления, Памяти и вида, обретенного от того и другого. Память равна Мышлению; и вид, обретенный от того и другого (им рождено Созерцание, которое происходит от того, что представляет Память и обозревает Мышление), духовным образом равен и весьма подобен и тому и другому.

Троичность души	Мышление	Память	Вид
Троичность Человека	Адам	Ева	Авель
Функции души	Получение	Сохранение	Созерцание
Продвижение Человека	Человек посредством себя	Человек от Человека	Человек от людей
Число Человека	Человек	Человек-Человек	Человек-Человек-Человек

Глава XXVI. О том, что Человек — зеркало Вселенной

Человек не является какой-то сущностью [мира] среди других⁵⁹, будучи создан и произведен Природой вне всего, дабы стать многовидящим (multividus), а также быть отображением и природным зеркалом вещей, отделенным и удаленным от вселенского порядка, и помещенным в отдалении от местоположения всего в качестве центра всего. Ибо зеркалу надлежит быть расположенным напротив той вещи, об-

Природа зеркала

*Человек сотворен
вне всего*

раз которой оно должно нести в себе. Представь теперь, что все вещи расположены по окружности мира как бы на тверди, где наиболее отчетливо выражены и видны формы всех вещей. При этом ты заметишь, что Человек создан вне всего и помещен в центре мира, дабы полнее быть представленным струящимся на него отовсюду лучам и блеску всевозможных форм, наличествующих в мире, восприняв которые, он станет исполнен ими.

В самом деле, если бы Человек был заключен в какой-нибудь вещи, он не мог бы обрести знание и понимание той вещи и субстанции, коей он был бы придан; поскольку всякое познание и исследование, а равно всякое ознакомление с вещами и истечение форм происходит

*Всякое познание
осуществляется
на расстоянии
диагонали*

по диагонали, отделяющей видимое и наблюдаемое в качестве объекта от силы, которая созерцает и наблюдает. Словом, Человек сотворен вне всего, а все, в свою очередь, вне Человека, будучи расположено напротив его по диагонали. То есть, если ты все раз-

местишь на окружности мира [как на тверди], то Человека следует поместить в самом центре, отчего вся окружность мира будет ему отчетливо видна и открыта.

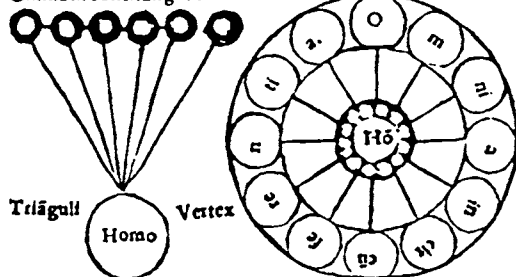
Если же ты расположишь все на основании треугольника, то Человека следует поместить на его вершине, куда стекает все основание через сужение, образованное двумя сторонами, а также устремляется вся поверхность треугольника, и откуда можно видеть и легко обозреть сразу все основание. Где бы ты не разместил все сущности мира, Человека нужно поставить и расположить напротив них в качестве все-ленского зеркала.

*Природа Человека
та же, что зеркала*

Ибо природа Человека та же, что и зеркала. Зеркалу свойственно быть расположенным вне всего напротив всего, ничего в себе не заключая и не обла-

дая никаким природным образом. Поместив зеркало среди видимых вещей, в их ряду, сразу же лишишь [его] возможности обозрения, поскольку оно не смогло бы запечатлеть и воспроизвести ни один из образов или, по крайней мере, не все. Если зеркало установлено в основании треугольника, то никакая линия, исходящая из основания, не достигнет зеркала, не будет к нему никакого притока образов. Опять же,

Рис. 8. *Omnia in basi trianguli.*



если поместить зеркало на окружности, то линии, протянутые к нему ото всего, что на окружности, будут перпендикулярными и неравными.

Итак, истинное место зеркала и Человека то, которое предполагает противоположность, крайнюю удаленность и отрицание всех вещей, а также отсутствие чего бы то ни было, в котором ничего нет в действительности, которое вне всего: где, однако, все предназначено появиться. Все находится на окружности мира, появиться же может в центре мира. Где все есть, оно не появляется. А где может появиться и появляется, там его нет. Есть оно в каком-то одном месте, появиться же предназначено и появляется в другом противоположном первому месте.

*Истинное место
зеркала и Человека*

Из чего следует, что земля и Человек изначально являются неким зеркалом тверди небесной — неотделанным, неотшлифованным, неверным, неясным, несовершенным, пустым и незаполненным никаким образом. Атомы же и природные формы, стекающие со светил тверди небесной, оплодотворяют и наполняют образами то и другое зеркало; каждое из них является некоей возможностью для тверди небесной и природной тенью тех реальностей, сияние которых можно видеть в небесной вышине.

*Человек и земля
суть зеркало тверди*

С самого начала Бог отделил и поместил на тверди небесной чувственно воспринимаемые реальности всех вещей, коих тени, лучи, стрелы, острые вершины и атомы устремляются вертикально на землю; земля именуется смешением, соединением, тенью и возможностью тех реальностей, число коих является на самом деле и числом всех вещей. Ибо твердь есть число и реальность всего; земля также есть число всех вещей, она же есть возможность всего. Все, что есть на тверди, может обнаружиться на земле равно как и все, что есть в мире, может обнаружиться в Человеке. Ведь главная форма Человека — коему, как мы учили, свойственна Мудрость — отнюдь не та или иная форма, но в некотором смысле форма всех вещей.

*Земля есть тень
тверди небесной*

Если форма природного Человека, присущего нам, та же, что форма, называемая формой всех вещей, то с необходимостью следует, что и рожденный в нас Человек (*nativus noster homo*) является некоторым образом потенцией всего, ибо реальность его есть реальность всего, форма его есть форма всего, образ его есть образ всего, наконец, число его есть число всего. Число звезд на небе, атомов на земле то же, что число Человека, его формы и Мудрости: познать и постичь его означает узнать и понять себя самого и мироздание. Поскольку ведь Человек и мироздание одной и той же формы (ибо свойства Человека есть свойства всех вещей, а свойства всех вещей есть свойства Человека), постольку сходным путем оба они познаются, постигаются и осмысливаются.

*Число человека
есть число всего*

Итак, Человек является последней, высшей и наиболее важной чувственно постигаемой тварью мира, расположенной и помещенной вне всего в качестве возможности и соединения всего: природная тень высшего

*Человек — око
вселенной*

света и реально сущего, а также своего рода центр мира. Ибо по окончании и завершении всех вещей, когда все из реально сущего было распределено по своим местам, Бог увидел, что не хватает зрителя вселенной⁶⁰ и ока мира, которого озаряли бы блистающие в эфирных высях огоньки, горние лампадки и небесные светильники, усыпанные звездами наличники и сверкающие витражи на вратах умопостигаемого и наднебесного мира, исполненного бесконечным светом; которому они сияли бы постоянно как сыну целого мира, как своему природному образу, как всеобщему согласию и примирению. И увидел Бог, что для этого высшего ока не осталось места среди прочих вещей. Ибо все заполнено реально сущим, и каждая сущность занимает свою ступеньку, свой ряд и свое место; а из различных реальностей и разнородных форм, из несходных вещей и светильников мира — всего того, что как таковое невозможно и непозволительно смешивать, сливать, соединять — Человек никоим образом не мог бы возникнуть.

*Попечение человека
обо всем*

Итак, вне всевозможных различий и свойств, в месте, расположенном напротив и в центре всего, на перекрестке мира, Человек произрос как существо, пекущееся обо всем, которое своими потенциями, тенями, формами, образами и смыслами заполняет пустоты, оставленные в природе.

Глава XXVII. Почему финикийские мудрецы имели обыкновение изображать Человека в виде змеи

И справедливо то, что финикийские мудрецы, как сообщают предания, в качестве надвратных украшений своих храмов предпочитали изображать и ваять Человека в виде змеи и гидры, кусающей свой хвост.

*Нематериальное
познание совершается
в тождестве
субстанции*

Ведь исследование и познание себя самого есть истиннейшая Мудрость, посредством которой в субстанции, пребывающей равной себе, неделимой, нерассеченной, единой и непрерывной, [одна] часть постигает [другую] часть, часть частью обнимается, увлекается и поглощается внутрь ее. Ибо всякое познание двояко: одно — материальное и несовершенное, другое же — нематериальное и совершенное: именно оно происходит по кругу, в одной и той же природе, в одной и той же субстанции, неделимой, непрерывной и при этом разнообразной, различной и плодоносной. Ведь нематериальная субстанция, направленная и обращенная в саму себя, силой собственного созерцания разъединяется и расщепляется на две крайности и середину обеих. Материальное же познание происходит по прямой линии от одного к другому, от того, что тождественно, к тому, что отлично и неподобно, в различных природах и разделенных субстанциях; ведь в этом познании одним является то, что созерцает, а другим то, что созерцается и распознается. Как в Воображении одно есть Душа, дру-



Рис. 9.

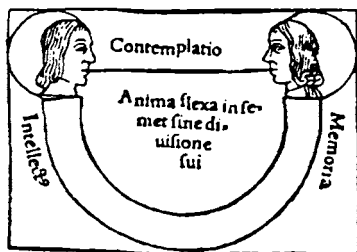
гое — тело, так в Ощущении Душа — одно, а мир — другое. Ведь Душа нематериальна, тело же и мир оба из материи и являются орудиями Души; также одно есть субстанция души, а другое — субстанция тела и мира. И ни в одном из видов такого рода материального познания мы не поместили знание и Мудрость Человека.

Итак, получается, что Мудрость Человека только в Разуме, или в нематериальном познании и в постижении его самим же со-

*Мудрость в познании
Души Душой*

бою, а также в познании Души Душой, с помощью которого вся Душа, не разделяясь, обращается в себя, представляется, предъявляется и противопоставляется себе. Ибо в единстве вся Душа различается и исчисляется, а также неким способом себя разделяет, исчисляет, умножает на три составляющих (на две, говорю я, крайности и одну середину). Образуя именно круг, наподобие змеи, свивается в себя самого и возвращается внутрь себя тот, кто познает самого себя. Одна его часть кусает и заглатывает другую часть. Душа вступает в себя, всю себя завершает и проходит; наконец, располагается, устраивается в себе самой и становится для себя раковиной (*vasculum*) и постоянным жилищем.

Рис. 10.



Глава XXVIII. О том, что познание не есть разделение сущности познающего себя

Из чего следует, что те, кто надлежащим образом оценил природу познания, не впадут в ужаснейшую Харибду нечестивого заблуждения, подобно многим, разделяющим субстанцию тех, кто познал себя, и утверждающим, что любых две крайности и их середина образуют множество субстанций.

Ведь если бы всякое познание было разделением сущности и умножением самой субстанции, в любом случае оно было бы познани-

ем другого. Таким образом, ничто не будет понятным для самого себя, ничто не сможет исследовать себя, и лицезреть себя, наслаждаться самим собою. Наконец, не будет никакой Мудрости, поскольку всякая Мудрость есть созерцание, понимание и знание самого себя. Всякое познание будет познанием другого; кроме того, крайности всякого познания будут разделены, помещены на расстоянии и удалены друг от друга; и от крайностей отделено будет то, что называется их серединой.

Однако, как мы сказали, познание одного и того же самим собой никоим образом не есть субстанциальное разъединение самой сущности, но ее собственное разделение на крайности и середину. Его плодотворное развитие происходит как поворот, обращение, круговое движение в самом себе и без разделения своей субстанции, в тождественности, единстве, непрерывности субстанции, в подобии, равенстве и троичности собственных производных (*personalium suppositorum*)⁶¹.

Троякая мудрость В свою очередь, Мудрость является троякой, точно так же, как трояки ведение и знание самого себя.

Ибо есть три нематериальных сущности, которые поворачиваются к себе, в себе вращаются, способны к восприятию самих себя и познаны самими собою: разумная Душа, Ангел, Бог. Круг разумной Души, то есть круговращение в себе, благодаря которому она сама собою исследуется, именуется человеческим знанием; круг ангельский есть ангельская Мудрость; божественный круг, посредством которого Бог несет самого себя в самом себе, есть божественная Мудрость, именуемая познанием Бога самим собою и божественным Созерцанием; и его крайностями являются божественное Мышление, божественная Память, а также божественные образы их обоих.

Святой Ареопagit Божественное Мышление есть первая и самодостаточная монада, первое порождение божественности и, как полагает святой Ареопagit, «божественный источник и начало всей божественной плодovitости»⁶². Божественная же Память есть диада, равная монаде, ее воспроизведение (*resumptio*), осуществленное монадой. Образ же их обоих называется триадой: [это] зависимость, сочетание, связь монады и диады, проистекающая от обеих, завершение обеих и середина обеих.

Сии три в Боге суть единый Бог: единая и неделимая божественная субстанция, лишенная всякого неравенства, отличия, несходства и смешения с материей или с тем, что ей противоположно; без слияния соединенная, без разделения различаемая и троякая, в троичности единая, в единстве троякая. Ее мышление неотделимо от ее Памяти, а оба [они] неотделимы от своей формы. Сколь велико божественное Мышление, столь велика и божественная Память. И сколь велики оба, столь велико священное дыхание, дух, форма и священная эманация того и другого. Все божественное Мышление заключено целиком в божественной Памяти, и, в свою очередь, вся она — целиком в нем. Оба они также заключены в своей форме, и сама священная форма обоих целиком пребывает в каждом из них.

Глава XXIX. Знанием божественной и святейшей Троицы воистину могут гордиться только верующие во Христа

Верующие во Христа воистину могут гордиться перед прочими знанием благословеннейшей Троицы, этой наивысшей и сверхсущной причины всего, а также святейшей верой, потому что только им открыта и обнаружена та тайна, высшая и величайшая истина, которая от сотворения мира была потаена от всякого учения (heresim) как язычников, так и евреев, которую не могли вывести мирской мудростью, посредством природного света разумения никакие мудрецы, философы и волхвы (magi) мира [сего], которая во времена мрака и тьмы не была известна никому, за исключением немногих пророков. Только славный Глава христиан, произведенный на свет из чрева Девы под новой и невиданной звездой, принес свет столь великого знания (то есть божественной Троицы) с небес на круг земной; Он один явно сообщил и открыл для всех число и плодovitость божественной субстанции. Он первым повел речь о божественных различиях, Тот, Кто в смертной и земной человеческой оболочке сам был неким единым из трех порождений целокупной божественности. Ибо Он был божественной диадой, которая, как засвидетельствовано, предвозвещено и предсказано на земле, от века рождена из отцовской монады божественным образом и затем на земле человеческим образом произведена прежде времени и во времени.

Он учил, что все, свойственное Ему, принадлежит отцовской монаде, и равным образом все, что свойственно отцовской монаде, принадлежит Ему. Он возвестил, что их обоих и образ, и дух, какими Он обладает, присущи и Ему, и отцовской монаде.

Итак, признать божественное число, божественное порождение и Троицу нас самих побуждают, прежде всего, плодоноснейшие слова вечной жизни, имеющие высший и самый убедительный авторитет, а также весьма сильные поучения божественной двоицы. Затем к признанию этого, вере и крепчайшей уверенности подводят бесчисленные доступные всем доводы, почерпнутые из естественных явлений. Также свет разумения, которым после рождения истинного света очистились и просветились умы человеческие, открывает и обнажает это неслыханное от века и неведомое древним таинство. Ибо разумение есть завершение веры: вера же — предрасположенность (dispositio) и священное начало разумения.

Авторитет

Доводы

Разум

Глава XXX. Чувственно воспринимаемые знаки для познания божественной высочайшей Троицы

Но было бы уместно, если бы мы поместили здесь некие чувственно воспринимаемые знаки для познания этой благословеннейшей божественной Троицы, посредством которых с помощью более верных до-

водов Природа стремится сделать нас сопричастниками столь великого таинства и открыть нам свет столь великого знания. Ибо Природа представила нашим очам яснейшие знаки (signa) того, «что не видело око, и не слышало ухо, и не приходило на сердце Человеку».

*Всякая субстанция —
след божественной
троичности*

Ведь если мы верим, что природа в целом совершенна, то, конечно, соглашаемся, что она же является и троякой, и говорим, что во всякой природной вещи проявляется и отчетливо изображается число божественной Троицы. Ибо все совершенное трояко. И если мы не отрицаем, что Бог — творец, производитель и создатель всего, то признаем, что Он сверх того является совершенным и трояким: так как всякая тварь есть нечто божественное (ибо [она] есть божественное произведение, а также божественное сияние и явление), она, словно форма, отражение и оттиск божественной печати, носит на себе ясные и незатемненные следы божественного совершенства и троичности. Таким образом, почти из всякой части материи, из всевозможных природных вещей столь возвышенное и трудное познание глубоко внедряется в наши умы, явственно проникает и ошутимо разворачивается [в них]. Итак, искомые знаки мы начнем излагать с Человека.

*Троичность
в Человеке*

Существует только один вид Человека, сущностно созданный и заверченный, однако, трояким действием Бога: первый и самодостаточный Человек — Адам, от Адама — Ева, от Адама и Евы — Авель.

*Троичность в
разумной Душе*

Разумная Душа является единой и не поддающейся делению субстанцией, без деления себя троякой, разнообразной, плодотворной; в ней различимы Мышление, Память и Воля, или действие Созерцания. Мышление не является ни Памятью, ни Волей; Память — ни Мышлением, ни Волей; Воля — ни Мышлением, ни Памятью; и все же они соотносимы друг с другом, равны и подобны друг другу и, кроме того, образуют единую и тождественную субстанцию Души. Точка в середине линии, хотя субстанция является единой и нерасчлененной, отыскивается разумом все-таки трояко. Ведь это одновременно конец предыдущей линии, начало следующей, целого же — середина.

Дерево едино: соединенное в стволе, разделенное в ветвях, на которых производит только следующую троицу: листья, цветы, плоды.

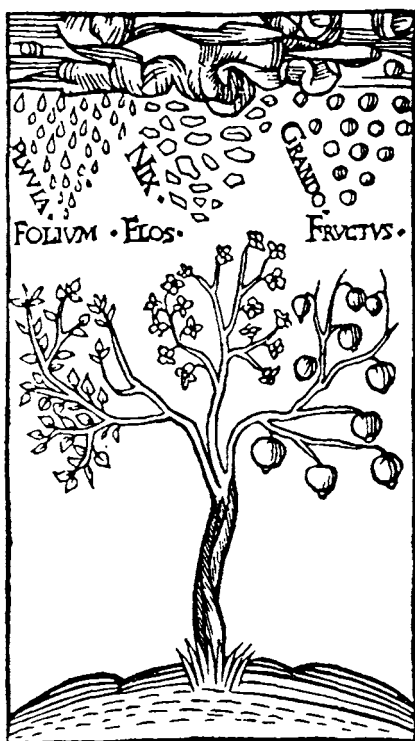
Облако — некая единая текучая субстанция, трижды плодотворная. Ведь оно растворяется лишь трояким образом: дождем, снегом, градом; о них говорится в этой песне:

«Дождь, снег, град: эти три из облаков произошли».

Питание животных осуществляется тремя органами: ртом, желудком, сердцем. Ибо пища поглощается ртом, принимается внутрь и удерживается желудком, наконец, разносится сердцем и переходит в субстанцию животного.

*Троякий огонь:
солнца, огня, сердца*

Также пища человека, а в особенности животных, готовится и переваривается тремя видами жара и огня: во-первых, небесным, во-вторых, стихийным,



в-третьих, человеческим: солнцем, огнем, сердцем. Этими тремя видами огня готовятся средства пропитания Человека, прежде чем они из материи обратятся в кровь. Ведь благодаря солнцу поспевают плоды, травы, растения и появляются на свет животные; вслед за этим под действием стихийного огня все, что неудобоваримо, имеет вредную и избыточную влагу, в них испаряется и уничтожается; в-третьих, в Человеке при помощи сердечного жара все обращается в кровь.

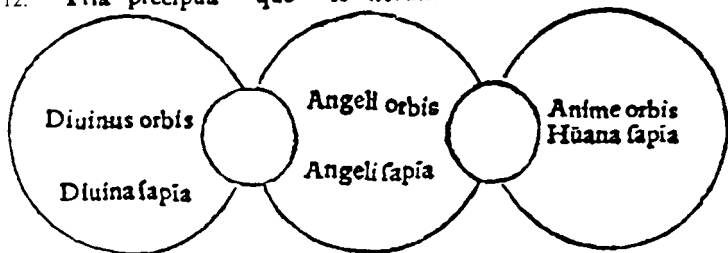
Число Души *Троякость души*
 трояко. Ведь всякая Душа является либо разумной, либо чувственной, либо растительной. Ибо то, что обладает только бытием, неодушевленно и лишено Души.

Мышление *Троякое мышление*
 трояко: одно — божественное, другое — ангельское, третье — человеческое. И божественное мышление мы на-

зываем в собственном смысле Умом; ангельское полагаем собственно Мышлением, человеческое же — Разумом.

Мудрость трояка: одна божественная, другая — ангельская, третья — человеческая. Ибо всякая Мудрость есть познание себя самого. Существуют же три кругообразных и познавших себя сущности: Бог, Ангел, Человек. Отсюда следует, что всякая Мудрость является нематериальным познанием, а всякое нематериальное познание — Мудростью. Следует также, что начало всякого разделения и различия находится в материи, поскольку всякое

Рис. 12. **Tria precipua que se norunt entia**



восприятие одного и того же [предмета] самим собою находится вне материи, а всякое материальное познание возникает в разделении и различении субстанции: при нем одним является то, что созерцает, а другим то, что созерцается, одним — крайние [части], другим — средняя.

Солнце, луна, земля Солнце — первое, светлое благодаря себе, а также источник самого света; от солнца свет переходит на луну; от солнца же и луны — на землю. Солнце не воспринимает свет ни от чего, луна освещается солнцем, земля — ими обоими.

Троищность в величинах Существуют только три измерения пространства: длина, ширина, глубина; и лишь три величины и непрерывных количества: линии, плоскости, тела; их источник и начало — точка.

Троищность в числах Существуют три первых и главных числовых единства: линейное, плоскостное, телесное, которые берут начало и происходят из одного и того же простейшего единства: десятков, сотен, тысяч. Ибо среди мест, положений и позиций чисел, которые выделяются согласно десятичному порядку или десятичному промежутку, десять есть число линии; сотня — плоскости, вроде квадрата; тысяча — тела, ибо оно куб.

Три знака науки Человеческий ум един; у него три отличительных черты и проявления: мысль, слово, письмена. В овладении ими состоит всякая наука либо благодаря им приобретает; и от этих знаков человеческой души происходят три способа познавательной деятельности: с помощью мышления, речи, письменности.

Троякие светила мира Небесные тела, подвластные свету и светоносные, трояки: солнце, прочие планеты, которые называются блуждающими, и звезды. Ведь солнце — источник и начало света, от него заимствованный свет переносится на блуждающие светила и на звезды тверди небесной.

Троищность в солнце Вид солнца трояк: восточный, южный, западный. Ведь солнце открывается очам смертных трояко: на восходе, затем в полдень, в-третьих, на закате. На севере же и в полночь оно сокрыто для нас.

Троищность в течении вод Все движение вод осуществляется трояко: источником, рекой, морем. Ведь источник есть начало вод, река — середина, море — конец, а также их скопление и стояние. Источник — первое бие и появление вод, первое их истечение из сокровенного и тайного [начала] и из самих недр земли. Река есть их срединное движение, коим они продвигаются и достав-

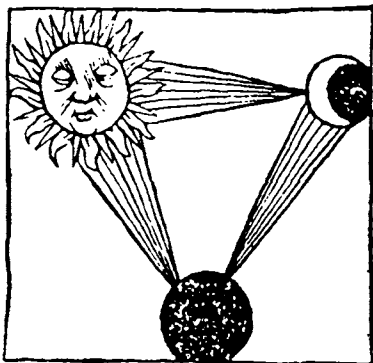
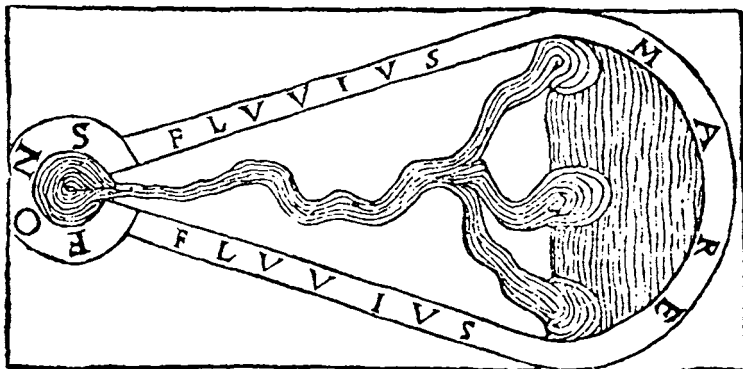


Рис.



ляются в свое природное место. Море же есть их вместилище, скопление, стояние, конец и крайний предел.

Геометры ограничивают разновидности прямолинейных углов тремя: тупыми, прямыми, острыми; они замыкаются тремя линиями, соединенными в одной точке.

Троищность углов

Человек [занимает] три различных положения: он или лежит, или сидит, или стоит. Лежачее положение свойственно ночи и сну. Сидячее положение свойственно промежуточному времени, утреннему или вечернему, когда [Человек] пробуждается ото сна или начинает засыпать. Стоячее же — совершенное и полуденное положение Человека.

Троищность в положении и размещении человека

Движение животных трояко: оно относится к размерам, свойствам и местопребыванию. Ибо животные либо растут, либо изменяются, либо перемещаются.

Троищность в движениях животных

Ведь изменение субстанции не характерно для животных, поскольку посредством него они или начинают жить, или прекращают существовать. Ибо того, что возникает, еще нет; а то, что прекращает быть, не существует как целое. Всякое же движение возникает из Души. Так как Душа трояка: одна растительная, другая чувственная, третья разумная, с необходимостью следует, что существуют три [вида] движений: одно — растительной Души, другое — чувственной, третье — разумной. Рост есть движение Жизни, перемена — преобразование Ощущения, размышление (latio) — движение Разума. Ибо все, что питается, растет; все, что ощущает, изменяется под действием скорби и печали; воистину, только Человек меняется по своему усмотрению, воле и намерению, предвидя и предполагая конец своего движения прежде, чем начнет его. Сущности, лишенные Души, вроде камней, не обладают никаким из указанных выше движений.

Движение	Души	Растительной	Жизни	Рост
Движение	Души	Чувственной	Ощущения	Перемена
Движение	Души	Разумной	Разума	Размышление

Троищность ребенка Местонахождения (status) ребенка трояки: во-первых, в малом мире, во-вторых, в середине между малым и большим, в-третьих, в большом мире. Его местонахождение в малом мире — в области его зачатия, когда он еще пребывает в чреве матери. Его среднее местонахождение — во время рождения, когда он выходит из потемок и мрака малого мира в свет большого мира. Третье и последнее его местонахождение — в большом мире, в котором [он] возрастает годами и совершенствуется, наконец, Мудростью. Первое местонахождение ребенка подобно зачатию мысли, которая сокрыта в уме, как и дитя в утробе матери. Следующее местонахождение весьма подобно речи, которая есть первое рождение и выражение внутреннего понятия; ведь младенец, рождаясь, тотчас подает первый голос и заставляя себя слышать. Третье местонахождение ребенка сравнимо с письмом, которое есть накопление, закрепление и сохранение речи.

Иная троищность человека В свою очередь, в большом мире дитя совершенствуется, проходя три различных состояния. Ибо, как мы сказали в начале этой работы, сперва он пребывает в состоянии растения, затем в природе животного, наконец, утверждает в человечности и живет как Человек. Он пребывает в состоянии растения до тех пор, пока, питаясь молоком, льнет к материнской груди и пока еще не передвигается с места на место самостоятельно. Затем он пребывает в природе животного, когда созревает и подрастает, когда он, отнятый и удаленный от материнской груди, сразу же начиная передвигаться с помощью ног и рук, ходит, склонившись, словно зверь. В Человеке же он пребывает и живет как Человек, когда из юношеского переходит в зрелый возраст, когда созревает душой, становится знающим и владеющим собой.

Поскольку та же самая душа Человека является и растительной, и чувственной, и разумной, то подобно тому, как из трех различных душ растительная сотворена первой, затем чувственная, а высшей и последней — разумная, так и в Человеке имеет место смена видов деятельности, а не сил или Душ; ибо сначала в нем осуществляется деятельность растительной части, затем чувственной, в последнюю очередь в нем завершается и доводится до совершенства Разум.

По этим ступеням разумная Душа шаг за шагом достигает вершины своих качеств и природного совершенства, по ним она обретает себя и ведет на свое место; и она приводится в движение с самого начала, с ранних лет только жизненной деятельностью, затем чувственной: лишь став высшей, разумной и по праву подобающей ей деятельностью, [она] пребывает в своей природе и становится равной себе и единой. Ибо когда душа осуществляет жизненную или чувственную деятельность, она, будучи меньше и ниже себя самой, изгоняется из своего местопребывания, движется в теле и сходит с ним. Когда же движется Разумом, она, становясь более возвышенной, покидает тело, устремляется к себе и в самой себе поселяется. Ведь во всем теле Жизнь, а также Ощущение осуществляется Душой: в этом случае деятельность Разума происходит не в какой-либо части тела, но в одной только Душе.

В свою очередь, человеческая Душа питается и просвещается тремя [видами] образов: чувственными от мира, воображаемыми от тела, разумными от самой себя. Ибо мир испускает и посылает чувственно воспринимаемый образ; тело представляет, преподносит и предлагает образ воображения как видение души; в свою очередь, разумное представление пребывает в Душе и представляется Душой Душе. Только в нем одном состоит знание, просвещение, завершение и цель Человека.

*Троичность в
питании души*

Также в самих ощущениях благодаря удивительному соответствию и соразмерности сияет троичность. Ибо, как мы указывали в книге «Об ощущениях»⁶³, одни ощущения являются представляющими, прислуживающими и предлагающими; другие подвержены воздействию, судят, повелевают, заведуют более низкими, воспринимая то, что доставляется ими. Ибо руки, орган осязания, доставляют глазам письма, цвета и разновидности всевозможных картин. Рот доставляет Слуху голоса, созвучия и всякую гармонию. Обоняние приносит мозгу, вместилищу Воображения и представлений, различные запахи и ласкает его приятным благоуханием. Итак, есть три ощущения, которые представляют и прислуживают: Осязание, Вкус, Обоняние; а равным образом три ощущения, которым прислуживают: Зрение, Слух, Воображение; и три [рода объектов], которых предлагают и которыми те питают, кормят и лелеют этих: цвет, голос, запах. Итак, ощущениями присущи три троичности: первая — прислуживающих ощущений; вторая — прислуживаемых: третья — объектов, которые предлагаются [более низкими,] прислуживающими более высоким [, прислуживаемым].

*Троичность в
ощущениях*

Три троичности ощущений

Прислуживающие	Рука	Рот	Обоняние
Объекты	Письмена	Голоса	Запахи
Главные	Зрение	Слух	Мозг

И если мы станем классифицировать всякое познание и познавательную способность по видам, в них обнаружатся три троичности. Ибо существуют три [вида] нематериального познания: божественное, ангельское, человеческое — Ум, Мышление, Разум. Материальных же — шесть: одно внутреннее ощущение и пять внешних — Слух, Зрение, Обоняние, Вкус, Осязание. И в книге «Об ощущениях»⁶⁴ мы указали, что Человек так или иначе не владеет всеми этими видами познания. Ибо Человек от природы просветлен трижды тремя, или девятью, свечами, светильниками, лампадами, или сияниями, природного познания. Ведь вне и сверх материи он просветлен трояко, будучи причастен Уму, Мышлению и Разуму; в материи же — дважды трояко, озаренный Воображе-

*Три троичности во
всяком познании*

нием и пятью ощущениями. Ибо материальное познание числом двухкратно превосходит нематериальное.

*Троичность в
силлогизмах*

Диалектики выводят из троякого положения среднего термина три фигуры и вида силлогизмов и умозаключений. Ибо средний термин, как они говорят, ставится или на среднее место, или на первое, или на последнее. Они определяют первую фигуру как такую, в которой средний термин находится в середине; вторую фигуру как такую, в которой средний термин находится в начале; третью как такую, в которой средний термин находится в конце.

В умозаключении имеется первый термин, который по справедливости именуется и называется более высоким и объемлющим все другие, последний, который входит в состав прочих и которым прочие именуются, и средний, который, находясь в первом, заключает в себе второй.

Послед- ний	Сред- ний	Пер- вый	Послед- ний	Пер- вый	Сред- ний	Сред- ний	Пер- вый	Послед- ний
Первая фигура			Вторая фигура			Третья фигура		
Три фигуры силлогизмов сообразно трем положениям среднего термина								

*Иные троичности
в силлогизмах*

Равным образом, всякое диалектическое умозаключение строится с помощью трех терминов и посылок. Термины суть: большая противоположность, меньшая противоположность и средний термин. Посылки же: большая посылка, меньшая посылка и вывод, или заключение, который делается из двух крайних посылок. Большая посылка подобна Мышлению, меньшая — Памяти, вывод же подобен форме, завершению, закреплению и концу того и другого.

*Троичность
Мудрости*

И дабы подтвердить догадки, выдвинутые нами о божественном разделении и троичности, мы признаем, что сама троичность трояка и измерена своим же числом. Ибо мы указывали, что сама Мудрость трояка: одна божественная, другая ангельская, третья человеческая. При этом всякая Мудрость есть познание себя; познание же себя есть троякое разделение того, что, как говорят, познает себя. Итак, какова Мудрость, такова и троичность: одна — божественная, другая — ангельская, третья — человеческая. Ибо эти три [деятельности] — Мышление, Память, Воля — доказывают, что они свойственны трем важнейшим сущностям: Богу, Ангелу и Человеку. Итак, Мышление, Память, Воля трояки.

Бог	Мышление	Память	Воля	1
Ангел	Мышление	Память	Воля	2
Человек	Мышление	Память	Воля	3

Ибо все, что завершено и совершенно, по необходимости трояко. Мудрость же совершенна, совершенна и троичность; поэтому и обнаруживается, что Мудрость трояка, и троичность трояка.

Троичность в Боге	Отец	Сын	Дух
Троичность в Человеке	Адам	Ева	Авель
Исхождение	Из ничего	Из одного	Из обоих
Троичность Души	Мышление	Разум	Воля
В древе	Лист	Цветок	Плод
В облаке	Дождь	Снег	Град
В животном	Рот	Желудок	Сердце
Свойства	Поглощающее	Принимающее	Усваивающее
В мире	Умозрительный	Небесный	Чувственно воспринимаемый
В теле	Кость	Сухожилие	Плоть
В науках	Словесные	Точные	Естественные
В растениях	Древо	Кустарник	Трава
В солнце	Свет	Ясность	Тень
В луне	Конъюнкция	Среднее положение	Противостояние
В круге	Центр	Диаметр	Окружность
В огнях	Солнце	Огонь	Сердце
Свойства	Спелость	Приготовление	Усвоение
В душах	Растительная	Чувственная	Разумная
В мышлении	Божественное	Ангельское	Человеческое
В мудрости	Божественная	Ангельская	Человеческая

В мире	Солнце	Луна	Земля
В величине	Длина	Ширина	Глубина
Там же	Линия	Плоскость	Тело
В числах	Линейное	Плоскостное	Телесное
В просвещении	Мысль	Речь	Письмена
В светилах	Солнце	Меньшая планета	Звезда
В положении солнца	Восходящее	Заходящее	Полуденное
В движении вод	Источник	Река	Море
В углах	Тупой	Острый	Прямой
В положении человека	Лежать	Сидеть	Стоять
В движениях	Рост	Перемена	Перемещение
Свойства	Количество	Качество	Местоположение
Местонахождение ребенка	Во чреве	При рождении	После рождения
В возрасте человека	Дитя	Мальчик	Муж
В питании души	Чувственное	Воображаемое	Разумное
В ощущениях	Воображение	Слух	Зрение
В низменных	Обоняние	Вкус	Осязание
В объектах	Запах	Свет	Письмена
В духовных способностях	Ум	Мышление	Разум
В силлогизмах	Большая противоположность	Меньшая противоположность	Среднее
В силлогизмах	Первая фигура	Вторая фигура	Третья фигура
В силлогизмах	Большая посылка	Меньшая посылка	Заключение

Человеческий ум, укрепленный этими выкладками и свидетельствами ощущений, тем или иным способом получит либо надежнейшее доказательство божественной Троицы, либо веру в нее, поскольку из этого сверхсущного источника божественности проистекает все: материальное и нематериальное, видимое и невидимое, кои суть сокровенные следы и знаки сей превосходнейшей истины; поскольку почти все порядки этих реальностей разделены на двое и тройки, то логично, чтобы всякая тварная троичность вела начало от вечной и несотворенной божественной Троичности.

Но то же самое по-разному присуще знакам, причинам, архетипам и примерам. Ибо в тех выкладках, которые мы привели, по большей части встречаются неравенство, разделение Субстанции, первичность, вторичность; но из неравенства знаков следует вывести в Боге высшее равенство; из разделения Субстанции — высшую связь и тождественность Субстанции; из вторичности и первичности — вечность.

*Одно и то же
по-разному присуще
знакам и причинам*

Ибо мысль, речь и письма прежде всего равны между собой. Ведь мысль объемлет все, речь и письма также: однако удалены они друг от друга и разделены местом. Ибо мысль производится и изображается в уме, речь — в устах, письма — на бумаге; и мысль предшествует речи, а равно речь — письмам.

В свою очередь, три прямолинейных угла: тупой, прямой, острый, хотя они соединены в одной и той же точке, из коей проводятся три линии, все же неравны. Тупой угол — больший, прямой — средний, острый — меньший. И в троичности Души, которую мы поместили в Мышлении, Памяти и интеллектуальной форме, проистекающей из того и другого, — посредством ее возникает само Созерцание, ибо она представляется Памятью и рассматривается Мышлением — эта форма не соприродна душе и по бытию не сродственна ни Мышлению, ни Памяти, поскольку она обретена Душой и вторична по отношению к обеим частям души, Мышлению и Памяти.

В Боге же нет ничего приобретенного, ничего преходящего, неравного, несродственного по бытию, отделенного и удаленного от Бога; наконец, ничего первого и последнего. Ибо в Боге все совокупно, [принадлежит] одной и той же Субстанции, неразделимо, естественно и неприобретенно, равно, бесконечно, одновременно, вечно.

*В Боге нет ничего
приобретенного*

Но вернемся к нашему Мудрецу после пространных и долгих рассуждений и отступлений.

Глава XXXI. Почему римляне изображали Мудреца как двуликого и четырехликого Януса

Римляне не без основания изображали Мудреца Янусом⁶⁵, богом входов и выходов, в ведении которого были двери и пороги: его, как сообщают, обычно рисовали то двуликим, то четырехликим. Двуликим,

ибо он заведует порогами и дверными петлями и вынужден одним ликом следить за тем, что снаружи дома, а другим за тем, что внутри. Четырехликим же, так как тому, кого они изобразили наделенным от природы двумя взирающими ликами, они прибавили еще два: тот, который смотрит извне, и тот, который смотрит изнутри. Ибо тот, что видим снаружи и извне, есть один лик; равным образом тот, что видим изнутри, есть другой лик. Итак, с двумя парами глаз с той и с другой стороны тот, кто изначально был двулик, становится четырехликим благодаря взаимосозерцанию. Ибо сила, созерцающая то внешний объект, то внутренний, находящийся под телесной оболочкой (subcutaneum), наделается формой того и другого, становится подобной тому и другому, воспринимает и воспроизводит облик обоих.

*Почему Мудрец
двулик*

По многим признакам можно заметить, что Мудрец двулик и четырехлик. Ибо, как мы неоднократно говорили в начале этой работы⁶⁶, Мудрец вовсе не прост, но является двояким Человеком, то есть Человеком в качестве Человека (Ното-Ното); Человеком, говоря я, по природе и Человеком по добродетели; Человеком внешним и Человеком внутренним, или таким, каков он есть под своей телесной оболочкой; Человеком в мире и Человеком в Человеке. Ибо Мудрец, словно наискуснейший и наилучший творец себя, по подобию естественного Человека породил Человека добродетели, именуемого Человеком, просвещенным знанием, образом, отражением, явлением и Мудростью первого Человека.

Ведь естественный Человек в нас есть Человек земной, не ведающий себя и добродетели, погруженный лишь в мир и только его и видящий. Человек же просвещенный освобождает его от невежества, разгоняет тьму, отзывает его из мира, обращает и привязывает к самому себе.

Итак, двуликий Мудрец одним ликом, разумеется, естественным и внешним, принадлежит миру; другим же, приобретенным и находящимся под телесной оболочкой, принадлежит себе. Ибо тот, чей взор от природы был устремлен в мир, с помощью искусства, добродетели и науки смог обрести и лицезреть себя.

*Мудрец — середина
между самим собой
и миром*

И Мудрец в любом случае является серединой между самим собой и миром, пребывая то в мире, то в самом себе. Ведь Человек помещен природой на границе обоих, на пороге и на водоразделе между миром и самим собой: то проникая Ощущением вглубь и внутрь мира, то отркаясь Умом от мира, он возвращается в свои недра и исследует то, что находится под телесной оболочкой, в тиши его сердца.

В свою очередь, Мудрецу даны способность, ключ, власть открыть доступ к себе и к миру. Он становится близким, открытым и доступным то миру, то самому себе. Поначалу он закрыт и недоступен для самого себя, доколе занят делами мира. Наконец, он уходит из мира, запираясь от него на замки, засовы и задвижки, когда направляется

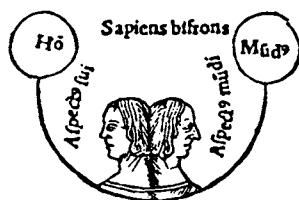


Рис. 15.

к самому себе, когда открывается себе после странствования по миру, обращаясь к уму после мирского ученичества и чувственного служения, когда в созерцании делается учителем и наставником самого себя.

Далее, следующим рассуждением мы пытаемся показать, что Мудрец четырехлик. Ведь мы учили, что Мудрость совершенна и завершена не только в человеческой диаде, но и в некоей триаде. Ибо Мудрец есть Человек трояким образом: Человек, говорю я, по природе, ибо причастен Разуму, Человек по возрасту, ибо муж, и Человек по добродетели, ибо просвещен знанием и Мудр. Ранее мы сказали, что Мудрец называется Человеком в трех отношениях: по природе, возрасту, добродетели, и что Мудрец есть Человек во всех отношениях, к коему в качестве вечного прибýtка после Человека по природе и по возрасту присоединяется третий Человек, просвещенный знанием. Ибо этот третий Человек есть завершение, окончание, зрелость (status), созерцание и Мудрость Человека; форма, эманация, порождение, связь, любовь, узы обеих крайностей — человеческой природы, говорю я, и возраста, в коих находит выражение природа, сходство, образ той и другой крайности. Итак, поскольку Человек, просвещенный знанием, является как бы эманацией, а также плодоносным порождением и произведением первого и второго Человека, — ведь Мудрость некоторым образом возникает из Человека по природе и Человека по возрасту, равно как и вывод делается из обеих посылок — по необходимости следует, что Мудрец четырехлик. Ибо он двулик в Человеках, образующих крайности⁶⁷, в каждом из них по отдельности однолик и вновь двулик в третьем и среднем Человеке, который является как бы узами, прибýtком того и другого, происходит от них обоих и созерцает их обоих. И те, что по краям, и тот, что в середине, — все они суть один Человек, один Мудрец, совершенный, заверченный и разделенный Человек, четырехликий и четвероякий по виду.

Ради примера пусть будет первый человеческий лик у Адама, второй — у Евы, третий, смешанный и двоякий, у Авеля, ибо он — сын их обоих, подобен им обоим, наделен их ликом и формой; хотя Адам, Ева, Авель образуют по форме одного Человека, одну природу, присущую Человеку, однако сей Человек является четверояким по виду. Ибо крайние лики, обращенные друг к другу, лицезрят один другого, средний же лик двоякими зорами соединяется с той и с другой крайностями, поскольку он — форма и природный образ обеих крайностей.

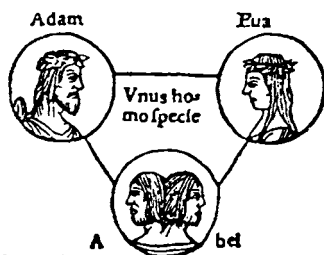


Рис. 16.

И подобно тому, как Бог изначально произвел человеческое Бытие тремя действиями, или в трех Человеках, тем же способом, тремя действиями, или в трех Человеках, Он пожелал устроить благое и блаженное бытие Человека. Бытие же Человека есть человеческая суб-

И Бытие, и благое
бытие Человека
трояко

станция, изначально Богом сотворенная и осуществленная в сих трех: Адаме, Еве, Авеле. Благое же и блаженное бытие Человека есть Добродетель и Мудрость, которые рождаются в Человеке благодаря сидячему труду, как говорят, покою и усидчивости, а также умелому воспитанию ума и души. Ибо так создается третий Человек, то есть просвещенный знанием, и душа Человека некоторым образом становится тройкой: способной мыслить, помнить и созерцать.

Глава XXXII. Другой способ восприятия четырехликого Мудреца

Далее, четырехликость Мудреца можно понять по-другому. В целом душа Человека есть некий Человек: Мышление — некий Человек, Память — некий Человек и форма их обоих, вошедшая в душу посредством Мышления и сохраняемая Памятью, — некий Человек; ибо иногда можно определять и называть части именем целого. От Природы Человек в совершенстве обладает лишь крайностями, Мышлением и Памятью, изначально же он оставался несовершенным и незавершенным в отношении формы, исходящей от того и от другого, которой он совсем не имеет от Природы.

*Незавершенная душа
подобна посылкам
силлогизма*

Ибо изначально душа Человека подобна посылкам силлогизма или умозаключения без вывода, крайностям без центра, наконец, монаде и диаде без триады. И когда Человек рассуждает и обучается, то из естественного использования Мышления и Памяти он производит среднюю форму того и другого, словно вывод из посылок, середину из естественных крайностей, триаду из монады и диады; ею совершенствуется тот, кто прежде был незавершенным; кто был Глупцом, становится Мудрецом; кто был лишь Человеком в качестве Человека, становится Человеком в трех отношениях, то есть Человеком по мышлению, Человеком по памяти и Человеком по приобретенной форме того и другого.

*Четыре вида души
Мудреца*

Итак, душа Мудреца, или завершеного Человека, четверояка, то есть имеет четыре лица, лика и вида. Ибо ее первое лицо — умопостигающее, посредством коего Мышление смотрит в Память. Второе лицо души есть лик Памяти, коим она, обращенная к Мышлению, взирает на него. Средние же и приобретенные лики души как целого произведены средней формой, проистекающей от двух первых; благодаря ей возникает само Созерцание; из этих ликов один обращен к Памяти, другой — к Мышлению; ибо такого рода приобретенная форма находится в середине между крайними частями души, Мышлением и Памятью, поскольку в Созерцании она представляется Мышлению посредством Памяти, Мышлением же созерцается. И подобно тому, как существуют два взора крайних глаз души: один — Мышления, другой — Памяти, существуют также два взора всего среднего глаза, или формы, происходящей из того и другого; всей же души четыре взора.

Ибо душа завершеного человека троеглаза, то есть имеет три духовных ока: два — естественных, простых и расположенных по краям, одно — приобретенное, среднее, смешанное, смотрящее в разные стороны, обращенное то к солнцу, то есть Мышлению, то к луне, то есть Памяти. Ведь Мышление есть солнце души, источник и начало всякого человеческого знания и невидимого света. В свою очередь, Память есть луна души и заимствование невидимого света от умозрительного солнца. Средняя же и приобретенная форма подобна земле, которую освещают оба крайних светила, которую, расположенную и помещенную между ними, они удерживают в равновесии, несут и озаряют.

И, наконец, следует добавить другое рассуждение о четырехликом Мудреце. Если Мудрость, как мы сказали, есть познание и совершенное знание самого себя, то Неразумие будет незнанием и неведением себя.

*Другое рассуждение
о четырехликом
Мудреце*

Ведь представь, что природа наделила Человека двумя ликами, и нарисуй эти же лики смотрящими в противоположные стороны и не созерцающими друга друга: итак, их взгляды, обращенные в противоположные и разные стороны, выражают прирожденное неведение и Неразумие Человека. Их взаимосозерцание и обращенность друг на друга, лобзания и поцелуи являют человеческое знание, Мудрость и ведение самого себя.

Итак, мудрый Человек, будучи, как говорится, искусным мастером, ваятелем, устроителем, или художником, чеканщиком и творцом самого себя, производится из двух Человека: одного Человека, говорю я, по природе, другого — по добродетели. Однако и тот, и другой Человек двулик и двояк. Ибо естественный Человек есть незнание себя и некое неразумие; Человек просвещенный и добродетельный именуется знанием себя, светом, зрением, познанием и Мудростью. Незнание же себя есть на самом деле не что иное, как отсутствие взаимосозерцания, обращенность в разные стороны и разобщение. Знание же себя есть радующее взаимолобызание обоих [взирающих друг на друга] ликов.

Таким образом, ясно, что мудрый Человек дважды двулик; двулик, говорю я, как естественный Человек и равным образом двулик как Человек добродетельный; во-первых, двулик в незнании себя, а, во-вторых, двулик в ведении себя. Ибо мудрый Человек состоит из тьмы и света, из возможности и действительности, из незнания и знания. Ведь начала его — тьма, возможность, незнание, обращение [вовне], разделение; конец же и завершение — свет, действительность, знание, обращение [к себе], сочетание, единство.

*Начало Мудреца —
тьма, конец — свет*

Глава XXXIII. Четырехликого Мудреца можно изобразить двумя способами

Отсюда следует, что мудрого Человека, обладающего четырьмя ликами, можно рисовать и изображать двумя способами.

В одном случае крайние лики находятся спиной друг к другу, смотрят наружу и в противоположные стороны, средние же обращены друг к другу и смотрят друг на друга. И таким образом одновременно изображаются незнание и знание, Неразумие и Мудрость Мудреца, ибо посредством крайних ликов обозначается Неразумие, посредством же средних — Мудрость.

Второй способ

В другом случае крайние лики обращены внутрь и смотрят друг на друга, средние же обращены к крайним. И такое изображение Мудреца оказывается более соответствующим, чем предыдущее. Ибо внешние лики Мудреца и завершенной души — это Мышление и Память, которые по своей собственной природе обращены друг к другу и созерцают друг друга. Средние же лики души присущи умоизобразительной форме, которая возникает между Мышлением и Памятью в качестве формы и созерцательницы их обоих.

Итак, мы с полным основанием убеждаемся, что Мудрец, наподобие Януса, то двулик, то четырехлик. Ведь Мудрец, помещенный на границе между собой и миром, становится близким, доступным и открытым то себе самому, то миру.

*Мудрец направляет
свой взор во все
части мира*

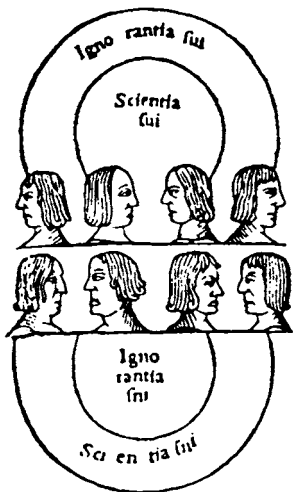
Он направляет свой взор одновременно во все части мира: на восток, юг, запад и север. Он присутствует во всем мире и наличествует везде, око его в одно и то же время обзоревает и рассматривает все.

Никто не толкает его в спину и не строит ему гримасы сзади. Чистый и невозмутимый духом, он живет подобно яснейшему небу; он пребывает в себе самом, довольствуясь самим собой и являясь самодостаточным. Ибо он разнообразен, разделен и множественен в себе самом. Он не пребывает покинутым и оставленным, поскольку ни в чем не нуждается, полон пищи духовной, которой непрерывно и непрестанно питается его дух.

*В Мудреце представ-
лен и тот, и другой
мир*

В нем представлена и та, и другая природа, умопостигаемая и чувственно воспринимаемая. Ведь расположенный, как мы сказали⁶⁸, в качестве зеркала того и другого мира, он то устремляется на колеснице ощущений в чувственно воспринимаемый мир, то, пронзая умом небеса, исследует, выведывает, разузнает умопостигаемое, то, что находится в наднебесье.

Сверх того, он переводит, как мы сказали⁶⁹, чувственно воспринимаемый мир в умопостигаемый, а умопостигаемый мир — в подлунный. Ибо оба мира сочетаются в Человеке, поскольку в его Душе представлен умопостигаемый мир, а в его теле — чувственно воспринимаемый мир.



Сверх того, Мудрец есть переменчивость Природы и чередование даров, поскольку первый Человек в нас есть Человек естественный и первый дар, и долг, полученный от Природы; второй же, добродетельный Человек, есть как бы самой Природе вознаграждение или воздаяние за полученную милость. Ибо в Человеке, просвещенном знанием, мы являемся благодетелями природы, вознаграждаем ее за дары, рукоплещем ей, благодарим ее и, наконец, освобождаем самих себя от всех долгов Природе. Ибо подобно тому, как мы являемся естественными [людьми], или [людьми] естественного права, в силу дара природы, полученного первым Человеком, так же посредством Человека добродетели, которая есть некая вторая человечность и Мудрость, мы становимся своими, или принадлежащими себе по своему праву.

Глава XXXIV. Мудрость нематериальна как в субъекте, так и в объекте

Мудрость нематериальна как в субъекте, так и в объекте. Ибо и нематериальной субстанции присуща Мудрость, являясь ее ведением, знанием, познанием.

И так как существуют три важнейших и нематериальных сущности: Бог, Ангел, разумная Душа, то и получается, что Мудрость, как мы сказали, тройка: божественная, ангельская, человеческая. Божественная Мудрость — важнейшая из всех, первая, несотворенная, бесконечная, вечная, посредством коей Бог от века, прежде сотворения времен сделался известным себе сокровенным образом, засверкал, воссиял и явился самому себе. Посредством же ангельской Мудрости Ангел познает Бога и самого себя. В свою очередь, посредством человеческой Душа постигает Бога, Ангела, Душу. Божественная Мудрость — монада и знание лишь себя самого, превыше всякого различия и разделения. Ангельская Мудрость — порожденная и сотворенная из монады диада и познание не только себя, но и другого, например, Бога; и в этой Мудрости возникает первое различие и первое разделение. Человеческая же Мудрость — последняя триада, ибо она есть познание трех сущностей: Души, Ангела, Бога.

*Божественная
Мудрость — монада,
ангельская — диада,
человеческая —
триада*

Ведь вначале разумная Душа собирает в подлунном мире посредством ощущений и тела понятия, формы, образы всех чувственно воспринимаемых вещей, из которых, наконец, в качестве творца собственной сущности (notionis) образует, извлекает, производит в самой себе собственную форму, которая есть начало человеческой Мудрости и познание Души самой собой. Затем, после достижения знания себя самой, постепенно восходя к ангельскому и более простому совершенству, она приобщается к ангельскому знанию; наконец, восходя в вышний [мир], завершается божественным познанием и ведением и становится причастной к истиннейшей Мудрости.

Ибо как наше плотское и видимое око услаждается таким наивысшим, великолепнейшим и яснейшим видимым [объектом], как солнце, так и всякая познавательная способность более всего желает напитаться, осветиться и завершиться наивысшим и яснейшим из познаваемого, то есть Богом, творцом всего света. Ведь Бог есть солнце всей природы, подлинная и подобающая цель всякой познавательной способности, в которой «наивысший, бесконечный, чистый и несмешанный свет поражает всякий созерцающий взор; он всегда очевиден, всепроникающ, всегда готов и способен распространиться во всем»,

Святой Ареопагит как утверждает святой Ареопагит⁷⁰; все к себе обращает, желаем самим собой, всегда любим, взыскуем, поглощаем всяким материальным и нематериальным оком.

Но материальное око — Воображение и внешнее Ощущение — подобно пригнутому к земле и согбенному от возраста старцу, дряхлеющему с годами, которые все более удаляют его от момента его рождения, не в состоянии воспринимать и вбирать этот блаженный ярчайший свет, созерцать и наблюдать сияние того сокрытого солнца, в котором, как гласят священные слова: «как тьма, так и свет»⁷¹.

Глава XXXV. Бессловесные животные не получают никакого знания о Боге

Отсюда следует, что находящиеся ниже человека [сущности], [то есть] бессловесные животные, не получают никакого знания о своем истинном и природном солнце.

Ибо они ослеплены и совершенно затуманены его безмерным сиянием. Они пребывают в вечной тьме невидимого идущего из своего источника света. Они не ведают Того, Кто сделал покровом своим наивысший и славнейший мрак света⁷². Они лишены Мудрости, не зная ни самих себя, ни Бога, своего создателя и творца. Ибо они ни телом, ни духом не предназначены проникать небеса и достигать звездных обителей. Все они произведены и рождены на земле; они также рождены на ней умереть, погибнуть и исчезнуть.

Следует далее, что всякое нематериальное познание и Мудрость должным образом осуществляется по принципу шестерки, первого совершенного числа. Ведь [способов] нематериального познания шесть, хотя по форме их не более трех: Ум, Мышление, Разум. Ибо Умов три, Мышлений два, Разум один. В самом деле, Ум мы определяем как созерцание, знание и постижение одного и того же одним и тем же; Мышление же есть постижение ближайшего и соседнего тем, что расположено в непосредственной близости; и Разум, наконец, мы признаем опосредствованным познанием, которое выведывает, выискивает, разузнает начало и конец посредством чего-либо.

Три Ума Итак, имеются три Ума; посредством первого Бог познан Богом; посредством второго — Ангел Ангелом; посредством третьего — Душа Душой. Равным образом, имеется два

Мышления: посредством первого Бог познан Ангелом; посредством второго — Ангел Душой. Ведь между Богом и Ангелом, а также Ангелом и Душой нет ничего посредствующего. Разум же, коим Бог познается нашими душами при посредстве Ангела, один. Ибо посредством Ангела, находящегося в середине между Душой и Богом, сияние божественного света и божественный блеск простирается и доходит до нашей Души.

Два Мышления

Один Разум

Бог	Бог	Ум	Первый
Ангел	Ангел	Ум	Второй
Душа	Душа	Ум	Третий
Ангел	Бог	Мышление	Первое
Ангел	Душа	Мышление	Второе
Душа	Бог	Разум	Один

Таким образом, доказывается, что нематериальное познание, которое именуется Созерцанием и Мудростью, составляет по форме только одну триаду, или второй треугольник; числом же образует гексаду из третьего треугольника и первого, который совершенен.

Бог	Ангел	Душа
Ум	Ум	Ум
Мышление		Мышление
Разум		

Ведь Ум подобен точке, монаде, единству; Мышление — линии, двум точкам и диаде; Разум — плоскости, трем точкам, триаде. Ибо Ум завершается лишь в единстве, Мышление замыкается двумя крайностями, Разум же имеет три составляющих: начало, середину и конец. Ведь точка — некое единство, линия — двойственность и две точки, плоскость же — троичность и три точки. Одна точка, разумеется, есть не что иное, как точка, однако две точки составляют линию, три же — плоскость.

Так и Ум заключается в простом единстве и в точке [соединения] субъекта и объекта; Мышление — в их двоичности и в линии; Разум — в их троичности и в плоскости. Ибо сии три точки в отдельности: Бог, Ангел, Душа — суть три Ума. Две же эти линии: Бог — Ангел и Ангел — Душа — суть два Мышления. При этом сии три: Бог, Ангел, Душа, будучи одной плоскостью, составляют единый Разум или опосредствованное познание Бога. Его начало, откуда оно распространяется — Душа; се-

редина, через которую осуществляется движение света, — Ангел; иско-
мый же предел — Бог.

Итак, Ум, Мышление и Разум тройки, но различным образом и по
различным причинам. Ибо Ум трояк числом, поскольку есть три Ума,
три предела и три точки: Бог, Ангел, Душа. Мыслений же числом
лишь два, но, поскольку оба Мышления замыкаются тремя предела-
ми: Богом, Ангелом и Душой, — Мышление считается трояким. Рав-
ным образом Разум только один по числу, но трояк по сущности и со-
ставу, поскольку соединен из этих трех: Бога, Ангела и Души. Ведь
говорят, что Разум есть рассуждающая способность Души, коей через
Ангела она переходит в Бога, сочетаясь при ангельском посредниче-
стве с Богом и обретая свое завершение и естественное солнце.

1	Ум	Бог		
2	Ум	Ангел		
3	Ум	Душа		
4	Мышление	Бог	Ангел	
5	Мышление	Ангел	Душа	
6	Разум	Бог	Ангел	Душа

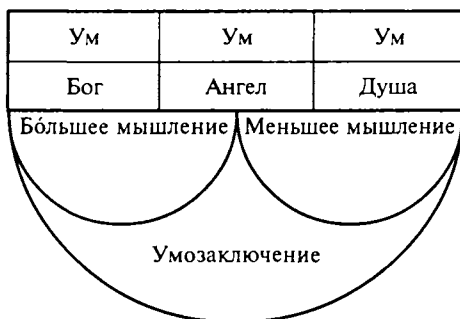
*Аналогия Души с
диалектическим
силлогизмом*

Ибо в Душе имеет место то же, что и в диалектичес-
ких силлогизмах, поскольку терминов и положений
в них три. Из положений и посылок две — первые,
непосредственные, главные, простые и относящие-
ся к Мышлению; одна из них обычно называется большей, другая —
меньшей. Оставшееся же положение опосредствованное, промежуточ-
ное, относящееся к Разуму и выведенное из крайностей, называют
выводом, или заключением. Ведь в силлогизмах познание терминов
проще, чем познание посылок, а равным образом познание посылок
проще, чем знание вывода.

Таким образом, знание трех терминов подобно троякому Уму, пред-
посылка — двоякому Мышлению, знание же вывода зовется Разумом.
Понятно, с какой необходимостью из трех Умов происходит два Мыш-
ления, а из двух Мыслений — один Разум и вывод.

Рассуждение о Душе

Итак, тем же способом ведем рассуждение о Душе.
Вначале скажи, что Бог известен себе самому, Ангел —
себе самому, равным образом и Душа — самой себе; это — три Ума, это — са-
мые простые [виды] познания. Скажи далее, что [путь] к Богу — от Ангела,
[а к] Ангелу — от Души, что Бог, дескать, познан Ангелом и Ангел — Душой;
соответственно образуй два типа Мышления: одно — большее, другое же —
меньшее. Затем ты должен вывести, что Бог познан Душой; это есть посл-
едний из видов нематериального познания, производный от предыду-
щих видов знания, завершение, умозаключение и Мудрость Души.



С помощью этого силлогизма, этого умозаключения и рассуждения разумная Душа совершенствуется, становится мудрой, переходит в Бога. Прежде и сам собой переходит в Бога Ангел; Душа же без посредника переходит в Ангела, а через Ангела воспринята в Боге.

Неразумная душа никогда не достигает Бога. Ведь ее познание, которое мы называем чувственным, направлено на сокрытое в глубине и подобно четырем точкам, или телу, со всех сторон измеримому, сочлененному и составному, делимому и никоим образом не единому, не простому, не бессмертному. Прочие же три вида познания нематериальны, нерасчленимы, бессмертны, просты так же, как и три измерения величин: точка, линия, плоскость.

Глава XXXVI. Число десять, вновь введенное в употребление благодаря познанию

Кроме того, получается, что всякое познание возрастает до числа десяти и четвертого треугольника. Ведь всякое познание является либо Умом, либо Мышлением, либо Разумом, либо Ощущением. Ум же, как мы говорили⁷³, представляет собой единицу, Мышление — двойцу, Разум — троицу, Ощущение — четверицу; вместе они составляют десятку.

Ум есть как бы точка, Мышление — как бы линия, Разум — как бы поверхность, Ощущение — как бы тело. Ум свойствен Богу, Мышление — Ангелам, Разум — людям, Ощущение — неразумным животным.

Бог	Ангел	Человек	Неразумное животное
Ум	Мышление	Разум	Ощущение
Точка	Линия	Поверхность	Тело
1	2	3	4

И подобно тому как из этих четырех видов познания первые три нематериальны, оставшееся же — материально, так и три сотворенные [сущности] являются низменными, одна только несотворенная и вечная — главной и высшей. Сотворенные суть следующие: Мышление, Разум, Ощущение; Ум же является единственной несотворенной. Нематериальные суть следующие: Ум, Мышление, Разум; материальной же является способность ощущения.

Ангел первым сочетается с Богом и становится единым с Богом. Затем Душа становится единой с Ангелом; наконец, Душа становится единой с Богом.

*Субстанциальный
силлогизм*

Конечно, в этом рассуждении и субстанциальном силлогизме, коим от Бога и Души должно быть выведено единство, Душа и Бог суть крайние термины, средний же — Ангел.

Большая предпосылка⁷⁴ такова : Ангел есть Бог.
Меньшая : Душа есть Ангел.

И, наконец, вывод и заключение : Душа есть Бог.

Следующим образом продолжай, рассуждай и заключай:

Ангел есть Бог;
Душа есть Ангел.

Итак, Душа есть Бог.

В самом деле, когда Ангел силой созерцания переходит в Бога и соединяется с Ним, некоторым образом он есть Бог. Также и Душа на всех парусах и крыльях устремляется прежде в Ангела, нежели в Бога, дабы, наконец, через Ангела перейти в Бога. В самом деле, как учат логики (logici), более высокие и первые [реальности] сообщаются более низким и последующим. Бог же выше, чем Ангел; Ангел, в свою очередь, прежде и выше Души. Итак, поскольку более низкие и менее важные [реальности] стремятся перейти в более высокие и лучшие, то и говорят, что прежде всего Ангел переходит в Бога, затем Душа в Ангела, наконец, Душа в Бога. Это субстанциальное рассуждение воспроизведено надлежащим образом и порядком в строении первой фигуры силлогизма: посредством крайних единств (per extremas unitates) Ангела и Бога, Души и Ангела разумная Душа соединяется и сочетается с Богом.

Глава XXXVII. Всякое познание, насколько возможно, устремлено к Богу

Поскольку Бог есть величайшее и истиннейшее солнце всей природы и важнейшая цель всякой познавательной способности, то всякая по-

знающая сила, насколько она сама способна, обращается в Бога, как возможность в действительность, и является как бы неким лицемерием самого Бога, восприятием, или естественной эманацией, Его сияния. Всякая познавательная способность, насколько возможно, стремится к Богу, как к своей цели, как к истинному солнцу, как к своему концу и завершению.

Впрочем, Бог является, открывается и представляется всякой познавательной способности не одним и тем же образом: Он открывается и обнажается Мышлению, Разуму и Ощущению не в одном и том же облике и виде. Ибо Мышлению Он открывается в свете, Разуму — в тени, Ощущению — во тьме.

Ибо Ангел видит Его ясным и неприкрытым, Человек — затененным; Бог, хотя и никоим образом не видим неразумным животным, тем не менее, как говорится, видим и доступен их зрению во тьме, в ночи, в отсутствии всякого света.

Сам свет (lux) пребывает в Боге и есть Бог. Ясность (lumen) же есть первое истечение света или его прямой луч. Тень есть либо преломление, либо отражение света. Тьмой же называется отсутствие света. Свет, а также некая природная ясность солнца находится в солнце. Ясность есть то, что исходит от солнца в виде прямого и непреломленного луча, как то, что простирается от солнца вплоть до облаков. Тень есть преломленный свет, такой, каким он виден под облаками вплоть до поверхности земли. Тьма есть отсутствие света от поверхности земли вплоть до ее ядра и центра. Свет — главный и первый; ясность есть форма (species) света; тень — след света; тьма — его отсутствие и небытие. Доколе луч света проходит через однородную среду, единый, непрерывный, прямой и непреломленный, он есть ясность. Там же, где он преломляется, рассеивается и умножается некоей неоднородной и более плотной, но при этом прозрачной и незамутненной средой, вроде скопления облаков, он считается тенью. В свою очередь, где он наталкивается на непрозрачную, плотную, темную среду, вроде земли, там начало тьмы, там форма всякого света гибнет и исчезает; ибо темное тело непроницаемо для света.

Итак, разделим всю область мира от солнца и неба вплоть до центра земли на четыре части: на область света, ясности, тени, тьмы; и положим, что в них находится всякое лицемерие, познание и ведение Бога, и что они же являются естественными пристанищами и обиталищами всех вещей.

Ведь Бог находится в области света, Ангел — в области ясности, Человек — в области тени, неразумное животное — в области тьмы. Область света есть само небо и весь сонм небес. Место и область ясности есть огненная стихия и верхняя область воздуха, или то, что находится от лунного свода до облачного. Ибо вся эта область в целом следует кругообразному движению неба: ясная, спокойная и мирная, она производит круговым движением мягчайшие и целительные токи

*Бог открывается
всякой познаватель-
ной способности не
одним и тем же
образом*

*Свет. Ясность.
Тень. Тьма*

(auras); в ней не возникает ни облачка, ни тумана, которые преломляли бы луч света или производили бы хоть какую-то тень. Область тени есть то, что простирается от облаков до лица земли; ибо воздух в этой области затенен и мглист по сравнению с более верхними, более нездоров и неспокоен. Область тьмы — вся земляная масса, которая не воспринимает никакого света и не пропускает никакого сияния.

Источник и начало света находится в небе. Луч [света] проходит непреломленным, единым и непрерывным от неба до облаков. Преломленный же луч света [в области] от облаков до земли получает название тени. Наконец, то, что под землей, называется тьмой. Итак, Бог является одним образом Ангелу, другим — Человеку, третьим — неразумному животному. Ведь божественная форма, воспринятая ангельским Мышлением, есть ясность; человеческим Разумом — тень; Ощущением же животных — тьма и отсутствие всякого божественного света.

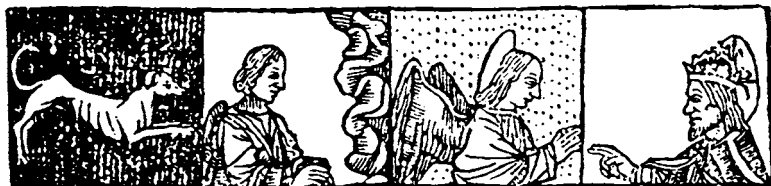


Рис. 18.

*Лишь две твари
причастны божест-
венному знанию*

Отсюда следует, что лишь две твари, два светоча — Ангел и Человек — причастны божественному знанию. Ибо существует только две формы света: ясность и тень. Ясность есть ангельское знание, тень же — человеческое; тьма называется третьей формой света только по имени, ведь в действительности она есть не что иное, как отсутствие света.

Итак, ангельское Мышление познает Бога в первой форме света, то есть в ясности; человеческий Разум — во второй, то есть в тени; Ощущение животного — в третьей, то есть во тьме, во мраке, в отрицании и полном отсутствии света, которое есть истинное и подлинное незнание Бога, врожденное животному. Ибо познавать Бога во тьме значит не знать Бога, созерцать Бога во тьме значит не видеть Бога, испытывать воздействие третьей формы божественного света, то есть божественной тьмы, значит никоим образом не быть пораженным божественным светом, не воспринимать никакого образа Бога, не получать никакого знания о божественном солнце.

Глава XXXVIII. Бог есть источник света, Ангел же — первое зеркало света

*Ангельское Мышление
подобно прозрачному
облачку*

В свою очередь, Бог есть источник всякого света и как бы его бесконечное солнце. Ангел же подобен ясному, белоснежному и прозрачному облачку, ко-

торое непрерывно предстоит Богу и соседствует, располагается вблизи и соприкасается с Ним. Ибо луч света, истекающий от Бога, который пройдет до ангельского Мышления единым и непрерывным, не встретит препятствия никакой неоднородной среды. Ведь между Богом и Ангелом не находится ничего, что явилось бы препятствием, из-за которого косой и не прямой луч света уходил бы в сторону. Ничто не отнимет у Ангела ясное, настоящее и чистое лицезрение Бога; ничто не затенит Ангелу божественный жар, яркость и ясность.

Таким образом, ангельское Мышление, или вся ангельская субстанция, есть первое исхождение божественного света вовне Бога, первая эманация и явление божественной ясности, или ее первое положение, восприятие и лицезрение. Поскольку эта субстанция духовна, проста, бестелесна, прозрачна и светопроницаема, словно облако, то воспринятый [ею] луч божественного света она передает низшей и последующей твари, то есть Человеку, все же вследствие прохождения неоднородной среды преломленным, рассеянным, непрямым, косым, идущим в сторону и затененным. Ибо ангельское облачко — это неоднородная среда, благодаря которой, находящейся между Богом и Человеком, преломляется излучение божественного света, яркость и чрезвычайный жар божественного солнца отведены от Человека и, наконец, божественная ясность закрыта от Человека тенью. Ведь человек видит Бога не таким, каков Он есть, в первом [Его] виде, то есть чистым, простым, неприкровенным, но во втором виде, то есть в некоей тени, во мгле и ангельском облаке, в более мягком и умеренном сиянии.

Ибо Человек есть второе явление божественного света, его второй след (*attactus*), состояние, восприятие, закрепление и местопребывание. Итак, Человек становится зрителем и созерцателем Бога настолько, насколько ему открывается и показывается божественный образ, не явный, но окутанный тенью, в прозрачной мгле ангельского Мышления.

Но поскольку Человек как целое (*Homo totus*) непрозрачен, непроходим и непроницаем для света, *Человек телом
непрозрачен* ибо составлен из прозрачного, чистейшего духа и земного, мглистого тела, то божественный свет удерживается в Человеке и никоим образом не передается сущностям более низкого порядка. Ведь он задерживается, остается и собирается в Человеке благодаря мглистости и плотности человеческого тела. Итак, мглистость человеческого тела, предстоя божественному солнцу, наводит тьму на последующих и низших тварей, вроде неразумных животных, делая невозможным созерцание божественного света и лишая Мудрости.

Ведь Ангел расположен под Богом, под Ангелами — Человек, под Человеком же — неразумное животное. В свою очередь, Ангел созерцает и рассматривает Бога непосредственно. Человек же видит Бога в облаке и ангельском духе. Поскольку неразумное животное никоим образом не причастно знанию и созерцанию Бога, оно весьма подобно тому глазу, который погружен вглубь земли и стремится взирать на солнце, будучи завален землей; ибо зрение неразумных животных за-

темнено массой человеческого тела, что, как мы сказали, мешает божественному свету сиять [им].

В свою очередь, причина того, что Человек обретается в тени — ангельский дух, а причина того, что неразумное животное обретается во тьме — человеческое тело. И подобно тому, как ясность является первым и непосредственным божественным образом, коим питается, наделяется и просветляется ангельское Мышление, так и тень есть ангельский образ, коим насыщается Человек, или человеческое Мышление. Человеческий же образ, или излучение человеческого тела, есть тьма, которая перетекает из человеческого тела в неразумное животное, окутывая его и делая непричастным знанию Бога.

Глава XXXIX. Еще о разнообразии божественного созерцания

Бог созерцаем Ангелом как бы в небе; Человеком — как бы в облаках; скотом — как бы в земле.

Ведь, поместив ангельское зрение на небе, человеческое — в облаках, животных — в земле, ты отчетливо определишь природу зрения каждого из созерцателей.

Ибо если небо выше облаков и ближе к самому Богу, то и глаз, который ты поместишь в небе, будет освещен Богом посредством более близкого и короткого луча, чем тот глаз, место которому ты отведешь в облаках. И подобно тому, как небо и облако по своей собственной природе суть прозрачные и световоспринимающие тела, а земля — тело мглистое, светонепроницаемое, так, конечно, и те оба глаза, которые помещаются в небе и в облаках, будут причастны божественной ясности; того же глаза, который, как установлено, находится в глубинах земли, совсем не достигает божественный свет.

Итак, из трех тварных глаз: ангельского, человеческого и животного, или умопостигающего, разумного, чувственного — два высших допускаются, хотя и по-разному, к созерцанию своего естественного солнца, то есть Бога. Ведь ангельский взор созерцает Бога в свете, человеческий же — в тени. А оставшийся глаз, присущий бессловесным животным, как говорят, никоим образом не может узреть свое солнце, ибо созерцает его во тьме.

И чтобы это стало яснее, уразумей, что всякая познавательная сила заключена и ограничена, как мы сказали в другом месте, числом че-

тыре, или что всякий созерцающий глаз четвероак:

Четвероакость глаз божественный — нетварный, прочие же три, то есть ангельский, человеческий, животный, некогда возникли из божественного силой творения. Сверх того, назови божественное око светом, ангельское — белизной, человеческое — краснотой, животное — чернотой. Ибо подобно тому, как свет — источник, начало и реальность всех цветов, превыше всех цветов, так и божественное око — источник и начало всех глаз. И, подобно тому, как всякий цвет изображается только тремя цветами: двумя, говорю я, крайними и сред-

ним, так и всякое тварное око трояко. Ибо всякий цвет есть некий вид и эманация света; также и всякий тварный глаз есть вид и субстанциальная эманация божественного нетварного зрения.

*Всякий цвет есть
вид света*

Итак, теперь пусть крайними цветами будут белизна, чернота; средним же цветом — краснота. Мы скажем, что божественное око извечно было зримо самим собой в свете и источнике цветов и являлось созерцателем себя прежде всякого другого начала. Признаем, что ангельское око допускается к лицезрению божественного ока в первом виде света, то есть в белизне, или в ясности. В свою очередь, человеческий глаз становится созерцателем божественного зрения во втором виде света, то есть в красноте и в тени. Говорим же, что божественное зрение открывается глазу животного не иначе, чем в крайнем виде света, то есть в черноте и во тьме.

Итак, Бог видим самому себе как чистый и незапятнанный свет; Ангелу же Он открывается как бесформенная белизна и ясность, человеку — как краснота и тень, бессловесному животному как чернота и тьма.

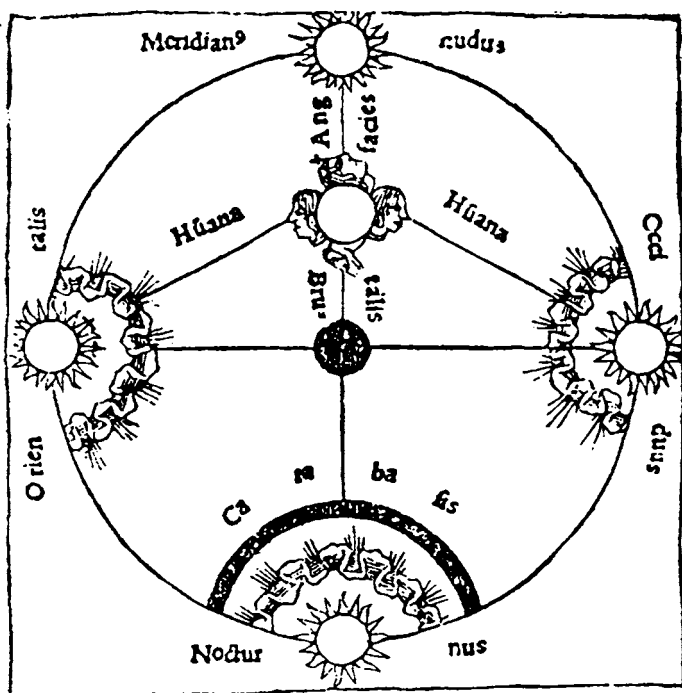
Бог	Ангел	Человек	Животное
Ум	Мышление	Разум	Ощущение
Свет	Ясность	Тень	Тьма
Свет	Белизна	Краснота	Чернота
Наднебесные сущности	Небо	Облако	Земля

В свою очередь, явление Бога в Ангеле весьма подобно виду солнца в полдень, которое открывается нашим очам не заслоненное облаками, ясное, чистое, незапятнанное и белое. Явление же Бога в Человеке в равной мере соответствует среднему виду солнца, то есть на восходе и закате; ибо восходящий и заходящий Феб виднеется нашим очам благодаря более удаленным и слабым лучам и является не как нечто чистое и белоющее, но затененное и светящееся красным сквозь посредствующие испарения. И, наконец, в чувственно воспринимаемом глазе божественное сияние столь же невозможно, как созерцание солнца в полночь.

Ангельский лик так устремлен ввысь, к Богу, словно он обращен к точке полудня или к зениту горизонта и полушария. Человеческий лик видит Бога с двух сторон и сбоку, как солнце, то восходящее, то заходящее, ведь человек двулик. В свою очередь, головы неразумных животных пригнуты к земле и обращены к точке полуночи. Ведь вообрази в небе четыре солнца: полуденное, восходящее, заходящее и ночное; полуденное — чистое и открытое; восходящее же и заходящее является как бы сквозь облака, окруженное туманом; и, наконец, ноч-

ное, словно прячущееся под землей, покрыто ею. Представь и некий круг между землей и небом, удерживающий и несущий в нашем полушарии всякую зрительную и созерцательную способность, на окружности коего нарисуй четыре взгляда, то есть четыре глаза или лика.

Рис. 19.



*Различие видов
созерцания в срав-
нении с положениями
солнца*

Итак, верхний глаз, обращенный к полуденному солнцу, будет как бы ангельским Мышлением. Средние глаза, которые будут созерцать восходящее и заходящее солнце, будут как бы взорами Человека, посредством коих он допущен к раздельному и осуществляемому с обеих сторон по косому лучу божественному созерцанию. Нижний же глаз, созерцатель ночного солнца, будет как бы глазом животного, показывающим, в какой мере познание Бога и причастность божественному свету свойственны бессловесным животным. Ибо подобно тому, как ночное солнце, закрытое землей, недоступно его глазу, так и божественный свет, задерживаемый человеческим телом, сокрыт от этого глаза и недоступен и навеки недостижим для него. Ангел, напротив, взирает как верхний глаз; он способен воспринимать божественный свет по единственному, простому, прямому и перпендикулярному лучу и направлен непосредственно на самого Бога, как орлиный взор — на видимое солнце.

Глава XL. Тройкое явление солнца и Бога

Отсюда следует, что явление и положение солнца тройки. Ибо солнце является либо в монаде, либо в диаде, либо в триаде. Как монада оно является в полдень: простое, чистое, явное, безоблачное, однородное, безобразное и беспримесное. Как диада оно обнаруживается в средних положениях, на восходе и на закате, в облаке и тумане, словно в первом, простом и главном различии. Как триада оно видимо в нижней части мира, то есть в точке полуночи; смешанное с обоими различиями, то есть светлым и мглистым облаком и землей.

И всякому тварному оку Бог, наподобие солнца мира [сего], являет Себя и становится зримым различным образом: умопостигающему — в монаде, без всякого образа и смешения с иным; разумному — в диаде, в образе сияющего ангельского облака; чувственному — в триаде, в промежутке между ангельским облаком и человеческим телом.

Ибо поскольку Бог — творец всех вещей и их истиннейшая сущность, Он один все производит, один их все содержит и несет; все укрепляется Им и, каждое в отдельности, рождено занять в Нем свою ступень. И, прежде всего, те сущности, коим свойственна познавательная способность, кои наделены и просвещены силой природного познания: Ангел, Человек, животное; они превосходят все другие сущности и, каждая на своей ступени, заняты постижением своего Творца.

Пред Богом Ангел первый; будучи помещен в соседстве и близости к Нему, ясным и непомятенным взором он вбирает блистательнейшее сияние божественного света и первым без какого-либо посредства переходит в Бога, находит в Нем приют, делается Богом, сочетается и соединяется с Ним и становится первым затемнением божественного солнца для зренья следующих за ним глаз.

*Ангел устремляется
к Богу*

Вслед за Ангелом Человек через прозрачный ангельский покров поначалу поражается божественным светом, а затем, влекомый вверх тем же сиянием, переходит в Бога. Тем же посредством, коим божественное сияние изливается, нисходит и истекает от Бога в Человека, Человек возносится, переходит в Бога, делаясь Богом. Раньше перешел в Бога Ангел, и умопостигающее око восприняло в Нем прежде, нежели человеческое Мышление достигло Бога.

*Человек переходит
в Бога после Ангела*

Итак, человеческое Мышление воспринимается в Боге не непосредственно и само собой, но при ангельском посредничестве. И, сверх того, человеческая мыслительная способность созерцает Бога не в Его простоте и самого по себе, но в качестве Бога, сверкающего сквозь прозрачное ангельское облако.

То же, что созерцает и видит человеческое Мышление, не есть просто Бог, чистый и явный, но окутанный и скрытый ангельским туманом, или Бог, с Которым сочеталось и соединилось ангельское Мышление. Ведь прежде человеческого Мышления

*Ангельский ум
переходит в Бога
прежде, чем челове-
ческий*

в Бога переходит ангельское Мышление, которое, поскольку присуще самому Богу, словно созерцательная способность — своему объекту, закрывает, прячет, затеняет своим облачком самого Бога для созерцания идущего за ним человеческого Мышления.

Наконец, после Человека, на четвертом месте от Бога, на третьем от первой твари, то есть от Ангела, находится неразумное животное, которое наделено одним только материальным и чувственным познанием. Если, как говорят, око его, подобно своему месту и положению, стремится как испытать воздействие божественного света, так и перейти и перенестись в Бога, то — я скажу почему — находящаяся перед ним человеческая субстанция мешает и его озарению Богом, и его собственному восхождению, или перенесению и переходу в Бога. Ведь поскольку она материальна, телесна, мглиста, непрозрачна и светонепроницаема, то божественный свет не может войти через нее в глаз животного, и сам этот глаз, не ведающий Разума, не может ни перенестись в Бога, ни сочетаться с Ним. Ведь когда Человек воспринят в Боге, когда человеческая субстанция соединена и слита с Богом, тогда лишненное Разума животное напрасно стремится воспринять божественный свет или перейти в Самого Бога.

*Исхождение
божественного света
от Бога* Ибо исходящий от Бога божественный свет проходит сквозь ангельский ум как бы сквозь чистое, бестелесное, нематериальное, прозрачное облако, а оттуда он же доходит до самого ока человеческого ума и

делает Человека причастным божественному знанию. И поскольку ум человеческий своей низшей частью подвластен материи и телу, то тот же самый свет собирается и удерживается в Человеке по причине мглистости его тела и не в состоянии перетекать в более низкий и лишенный разума глаз.

*Человеческое тело
есть то, что отражает и ограничивает
божественный свет* Ведь человеческое тело — предел божественного света, достигнув и коснувшись которого, по причине мглистости и плотности этого тела божественный свет тотчас же отражается и возвращается в свой источник, из которого вышел. И человеческое

тело — последнее из того, что принимается в Боге и сочетается с Ним; так что оно, если отправляться от Бога, по справедливости может быть определено как граница всего божественного света, где он отражается и поворачивает назад к своему источнику.

Ибо всего только три сущности способны перейти в Бога и сочетаться с Ним: ангельский ум, человеческая душа и человеческое тело. Но поскольку вся человеческая субстанция, чье истинное и главное око называется разумным, по природе состоит из человеческой души и человеческого тела, то признаем, что только две сущности — Ангел и Человек — рождены быть приняты в Боге, и только два глаза — умопостигающий и разумный — рождены непрерывно созерцать и наблюдать божественное нетварное око; умопостигающий — в свете, разумный — в тени.

Словом, сделаем вот какой вывод из сказанного. Подобно тому, как Бог по своей природе и субстанции извечно Бог, так Ангел и Че-

ловек силой нематериального познания и просветляются Богом, и по причастности к божественному свету возносятся к Богу.

Ведь сила объекта, истекающая подобно свету от объекта в созерцательную способность, как известно, соединяет эту способность с самим объектом; равным образом, по какой линии божественный свет, нисходя, спускается свыше и распределяется в ангельском и человеческом умах, именно по такой и оба ума восходят к самому Богу и сочетаются с Ним.

*Один и тот же путь
нисхождения света
от объекта и восхож-
дения возможности
в объект*

Не ведающее же разума животное, как сказано⁷⁵, не может ни воспринимать божественную ясность, ни восходить к Богу. Ибо ему с той и с другой стороны мешает масса человеческого тела, из-за которой по двум причинам оно не в состоянии соединиться с Богом и стать Богом: во-первых, из-за самого света, во-вторых, из-за зрения и созерцающего глаза. Ведь сам божественный свет, как мы сказали, не может достичь глаза животного сквозь человеческое тело, ибо им он удерживается. Также взгляд глаза, не ведающего разума, обречен быть бессильным и слабым по причине плотности человеческого тела, мешающей видеть то, что выше этого тела, или то, что сокрыто в тайниках его.

И все сие ты лучше уяснишь, если поместишь все [виды] глаза в четырех кругах. Божественное око — в среднем круге и центре всего. Умопостигающее, или ангельское, которое отовсюду устремится и воспарит к божественному оку, — во втором круге. В третьем круге —

Рис. 20.



разумное, которое также будет созерцать божественное око отовсюду, но после ангельского. Наконец, глаз животного — в четвертом и последнем круге. Божественный глаз будет в среднем круге только один, поскольку неумножаем и по природе единственен; тварные же очи должны быть изображены вокруг божественного ока в большом числе, поскольку они, почти неисчислимы в их множестве и разнообразии, развертывают единство нетварного божественного ока.

Но поскольку божественный Ум есть, как было сказано⁷⁶, свет, ангельский — как бы ясность и белизна, человеческий — как бы краснота и тень, глаз животного — как бы чернота и тьма, то тот круг, в котором ты поместишь Бога или божественное око, должен быть нарисован тобой золотым, ибо, как очевидно, золотой цвет воспроизводит сильнейший свет источника (каковым является солнце); второй круг, который заполняют Ангелы, ты оставишь белым; третий круг, местопребывание людей, должен быть окрашен в красный цвет; наконец, четвертый круг, который считается местопребыванием животных, пусть будет черен от темной и мрачной краски. Ведь глаза не ведающих разума животных совершенно слепы для божественного созерцания, пребывая в области тьмы, где вовсе нет божественного света и Мудрости.

Итак, эти четыре круга ясно показывают, как Бог Ангелам представляется непосредственно, то есть неприкровенным, незамутненным и чистым; Людям же — ни непосредственно и ни неприкровенно, но со всех сторон окруженным ангельскими Умами; поскольку глазам, не ведающим Разума, Он будет сиять сокрытый и окруженный, как ангельскими Умами, так человеческими Душами и телами, то говорится, что Он никоим образом не зрим этими глазами.

Глава ХLI. Бог троичен извне и внутри

Если Ангел и Человек возносятся к Богу воздействием божественного света и некоей священной силой, то по причастности [к Нему] они немедленно становятся богами, изо всех сил подражая Тому, Кто славится в качестве естественного, истинного, вечного и величайшего Бога. Итак, посредством присоединения Ангела и Человека, естественный Бог становится трояким как вне, так и внутри самого себя: божественным, говорю я, Богом, ангельским Богом и человеческим Богом. Ведь божественный Бог — истинный и естественный Бог: Он — Бог извечно и сам по себе, а не от чего-то другого. Ангельский Бог есть воспринятый в Бога Ангел; он — Бог не сам по себе, но зависит от первого. А человеческий Бог есть Человек, ставший Богом по причастности к Богу; он, восприняв Субстанцию и силы от первого и естественного Бога, лишь с помощью Ангела вознесен в Бога.

*Объект ангельского
созерцания*

А это вознесение происходит действием божественного созерцания. Объект ангельского Созерцания — простой, чистый и неприкровенный Бог. Ибо ан-

гельскому Мышлению не явлено и не представлено ничего, кроме одной божественной субстанции, возносясь в которую, ангельское Мышление находит ее чистой и несмешанной, поскольку прежде она не восприняла никакой формы, и в нее не перешла никакая тварь, которая выше нее по природе; итак, ангельский ум первым соединяется и сочетается с яснейшим, чистейшим и светлейшим Богом, первым затеняет человеческому Мышлению Его сияние.

А божественная диада или единство Бога и Ангела, представляет собой объект человеческого созерцания. Ибо человеческое Мышление видит, как мы сказали¹⁷, не одного только Бога, но Бога сияющего, доступного и просвечивающего в ангельском облаке. Ибо, перейдя в Бога, оно видит, что Ему свойственны ангельские образ и облако, которые еще прежде перешли в Бога и соединились с Ним.

Получается, что животному и Ощущению будет представлена и явлена некая божественная триада, или все вместе: Бог, Ангел, Человек; и что как Ощущение, так и неразумное животное будут лишены божественного и ангельского лицезрения из-за преграды мглистого человеческого тела.

Отсюда следует, что Бог зрим Ангелом как солнце, чистым, сияющим, беспримесным, безобразным, с незапятнанным ликом, без тумана и мглы. Человеком же — как луна, через соединенную с ним ангельскую форму, с запятнанным ликом, в облаке и тумане. Животным же — как земля, через форму человеческого тела, через материю и человеческую тьму. Равным образом, Ангелу Он является сам собой, как солнце, блистающее белизной; Человеку — как луна, просвечивающая красным через ангельское облако; животному — через материальную субстанцию Человека, черную, как земля, то есть в отсутствии, отрицании и неведении. Ведь белизна и чернота — крайние цвета, краснота же — средний и производный цвет. Белизна — простейший и первый из всех цветов, чернота же — их завершение. Белизна есть некий свет, краснота — свет в облаке и некая тень, чернота — свет в теле, или тьма и отсутствие света. Белизна воспринимает всякий цвет и образ, во всякий превращается, всяким может стать. Чернота же ничто не воспринимает; ничем не окрашивается, не может ни содержать что-либо, ни

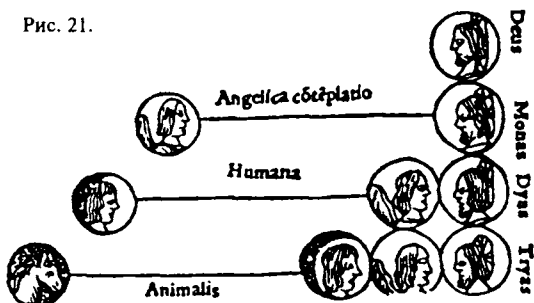
стать чем-либо.

Так и Бог есть все, начало всего; словно белизна, Он все несет, все принимает, все содержит и заклю-

Объект человеческого созерцания

Вывод

Рис. 21.



Аналогия

часть в себе самом. А неразумное животное не может ничем стать, не-преображаемо ни во что, оно, наконец, последняя ступень познания и представления и как бы сама чернота, тьма, неведение всего. Ангел и Человек — как бы средние цвета, которые порождаются попаданием божественного света либо на облако, либо на плотное тело.

Бог, как огонь, Ангел, как воздух, Человек, как вода, животное, как земля. Бог, как ум, Ангел, как мысль, Человек, как речь, животное, как письмена. Вот четыре главных сущности Мироздания, вот истин-

Священные слова ные и первоначальные стихии мира, вот те «четыре животных, исполненных очей спереди и сзади»⁷⁸, о которых возвещают священные слова. Ведь глаза их — это познавательные способности, присущие лишь сим четверем. Ум есть божественное око; Мышление — ангельское зрение; Разум — человеческое; всякое Ощущение — глаз животных.

Глава XLII. Почему солнце явлено без образа, видимый же лик луны отмечен пятнами

Из этого также понятно, по какой причине телесное и чувственным зрением воспринимаемое солнце мира сего является чистым, простым, лучезарным, беспримесным, безобразным, безоблачным и незатуманенным; луна же является нечистой, смешанной с образом, затуманенной инакостью, облаком и мглой; также лик ее отмечен пятнами и омрачен.

Ибо это чувственно воспринимаемое солнце, источник всего видимого света, зримо нами так же, как ангельскому взору открывается то — сокровенное, наивысшее и формообразующее (*exemplaris*) солнце, источник невидимого света. И опять, как Бог обнаруживается человеческому Мышлению посредством ангельского образа, так же и луна поражает смертные взоры наших очей и является нашим телесным светильникам под покровом некоей тени и тумана.

Ибо, как мы сказали⁷⁹, объектом ангельского Созерцания является простой и подобный солнцу Бог; Он же, прикрытый ангельским облаком так, что в Нем зрим ангельский лик, зовется объектом человеческого Созерцания.

*Восхождение обоих
Божьих образов
к Богу*

Ангел видит Бога одного и неприкровенного, не обнаруживая в Нем никакого образа, облачка или отмеченного пятнами лика. Ибо Ангел есть первый сотворенный Богом лик, раньше и прежде которого

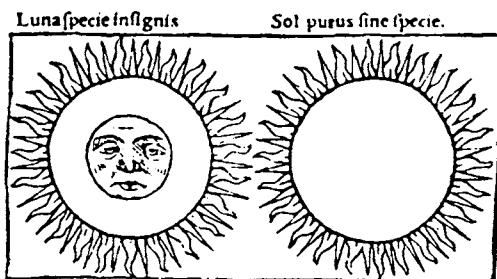
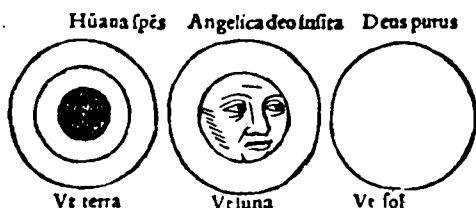


Рис.

никто не возносится к Богу и не принимается в Нем. По причине его восхождения к Богу, принятия и пребывания в Нем, Бог открывается и обнаруживается, как луна, именно той твари, которая вслед за ангелом

рис. 23.



идет к Богу, то есть Человеку; в то время как первой твари и первому своему образу он воссиял, как солнце, чистым и незамутненным. Ибо второй образ и форма Бога, то есть Человек, восходя к Богу, видит принятый в Него раньше первый образ и

форму, то есть ангельское Мышление, закрывающее и затеняющее Бога, весьма подобное тому запятнанному лику, который у луны. Ибо Бог сам по себе, и каким Он представляется Ангелу, подобен солнцу; соединенный с Ангелом, Он переходит и преображается в форму луны.

Бог видим и созерцаем Ангелом, как зеркало чистое, незапятнанное, незамутненное, не несущее образа; Человеком же — как зеркало, содержащее образ и в котором виден воспринятый образ. Ведь Бог по природе есть некое зеркало, само по себе чистое, не несущее ни образа, ни формы; его естественные и истинные образы суть ангельские и человеческие формы, которые должны быть силой Созерцания восприняты в божественном зеркале и соединены с Богом. Ведь подобно тому, как всякий цвет — либо средний, вроде красного, либо крайний, вроде черного — может быть принят белым цветом, так и в Боге, который есть свет, белизна и истина, аналогичным образом воспринимаются и средний, и крайний цвет, или отражения и образы самого света и изначальной белизны.

*Бог как чистое
зеркало*

Итак, ангельский образ, соединенный с Богом, обнаруживает перед Человеком Его сияние в среднем цвете, то есть в красном; как если бы свет, воспринятый в облаке или в светлом теле, созерцался благодаря их прозрачности. Человеческая же форма и субстанция, будучи непрозрачна по причине материи, восходя к Богу и соединившись с Ним, из-за своей черноты делает сияние Его недоступным для неразумного животного. Ведь Бог, взятый сам по себе, — белизна; прикрытый Ангелом и ангельским облаком — краснота и средний цвет; прикрытый же Человеком по причине соединения с Ним человеческой субстанции — чернота и крайний цвет.

Глава XLIII. Человек, второй и последний образ Бога, рожден найти пристанище в Нем

Отчего вполне закономерно, что Человек, последний образ и лик Божий, рожден найти пристанище в Нем, а [всякая] неразумная тварь, которая ниже Человека, сочетаться с Богом и найти в Нем пристанище не может. В самом деле, как на черном нельзя изобразить никакую

Аналогия с чернотой видимую форму, ничто нельзя написать, никакой образ нельзя передать, а черный цвет нельзя переменить ни на какой другой, ни закрасить, ни уничтожить никаким разнообразием цветов, так же и, если человеческая форма (*species*) принята в Боге, никакой более низкий образ не в состоянии быть воспринят божественным зеркалом. Если же ты узнаешь, что один только ангельский образ перешел в Бога и обрел пристанище в Нем, остается все же место для человеческой формы, на которое принимается и помещается Человек. Ведь ангельский отпечаток в Боге сравним не с крайним, но со средним цветом, вроде красного, который еще может быть покрашен, зачерчен и записан черным.

Словом, как средний цвет, вроде красного, и крайний, вроде черного, предназначены быть приняты белым, первоисточником [всех] цветов, а совершенно черный, в свою очередь, может быть принят средним цветом, вроде красного, черным же — никакой цвет, так же, пойми, и Бог являет себя Ангелу соответственно своей природе и субстанции сверкающим и отливающим белизной, или чистым и простым, каков Он есть; Человеку же Он себя показывает через Ангела красным или затененным, подобно солнцу, прикрытому тучами; а для всякой ниже стоящей твари Он в результате человеческой прививки (*humana insitione*) закрыт и заказан, темен, непроницаем, непознаваем, недоступен.

Человек — Янус мира Ибо Человек, как мы говорили⁸⁰, это настоящий Янус мира, Клузий и Патульций, то есть открывающий и закрывающий⁸¹. Ведь от всякой более низкой твари он закрывает божественное лицезрение и прячет Бога, удерживая Его в себе и не передавая ничему, что ниже. Он же есть для того, что устремляется ввысь и вверх, первоначально божественного сияния, первый, кому открывает и показывает себя Бог, первые врата в умопостигаемый мир, первое зеркало божественного света и начало бессмертия. Он последний и первый, кто причастен божественности, последний и третий, если считать от Бога, первый, если — от мира, и Бог всего чувственно воспринимаемого мира⁸².

Он повелевает ночью, то есть чувственно воспринимаемым миром, подобно тому как Ангел — днем, то есть умопостигаемым миром. Его Мышление, как луна, а равно и его объект. Ангельское же Мышление, как солнце, а равно и его объект. Солнце представлено и предложено природой в качестве объекта солнцу, а луна — луне. Солнце солнцем, а луна луной постигаются, созерцаются, наблюдаются.

*Мышление Человека
и его объект
сравнимы с луной*

*Подобное — объект
для подобного*

Ибо подобное предназначено быть постигнуто и созерцаемо только подобным: простое простым, чистое чистым, смешанное и разное смешанным и разным.

Бог по природе прост, и ангельское Мышление, коему Бог открывает себя, также является простым. Человеческое же Мышление является смешанным и находится под воздействием образов; также и то, что представляется человеческому Мышлению в качестве объекта,

никоим образом не является Богом в его чистоте, но Богом сокрытым и затененным.

Глава XLIV. Каковы суть объекты ангельского и человеческого Созерцания

Этим рассуждением выясняется, каков объект ангельского и каков человеческого созерцания, что по природе зрит Ангел и что наблюдает Человек.

Бог и Ангел не отделены друг от друга ничем посредствующим. Бог есть объект и как бы зеркало, Ангел же — как бы его око и созерцательная способность. Силой познания [эта] способность внедряется в объект и заключается в нем, а форма объекта, удерживаемая [этой] способностью, в ней пребывает, останавливается, содержится. Итак, Бог в качестве Бога простого, чистого и несмешанного, до прихода в Него Ангела, зовется объектом ангельского Мышления. Равным образом и ангельское Мышление в качестве Мышления простого, чистого, незаполненного, до того как оно заполнится божественной формой, в качестве пока еще не принявшего эту форму в себя, зовется познавательной способностью и потенцией Бога.

Представь, что из соединения Бога и Ангела и их взаимного сближения здесь получается нечто, подобное человеческому Мышлению, там — весьма подобное человеческому объекту, в одном случае луна, в другом — диада. Ведь после того, как Ангел принят в Боге, и Бог закрыт и затенен ангельским облаком, Он таким способом становится доступным человеческому созерцанию и зрению и делается объектом человеческого ума. Ибо если ангельским объектом является простой и неприкровенный Бог, то человеческим — сокрытый и затененный Бог. Если Ангел видит Бога, как солнце, то есть чистым, несмешанным, не имеющим формы, то Человек видит Бога, как луну, то есть Бога, окутанного ангельским облаком и ангельской формой, в котором уже прежде запечатлен (*insitus*) ангельский лик. Как только божественная форма воспринята в ангельском Мышлении, и ангельское Мышление заполнено (*mixtus*) божественной формой и отмечено (*insignis*) ею, возникает нечто, подобное человеческому Мышлению.

Ибо человеческое Мышление заполнено, то есть отмечено формой, ликом и образом Божества. В самом деле, подобно тому как есть зеркало и зеркало заполненное, в котором запечатлен и видим образ (тогда как просто зеркало лишено образа), так есть Мышление и Мышление заполненное. Ибо Мышление как таковое является чистым и не заполненным формами — таковое, мы полагаем, от природы ангельское Мышление. Мышление же, заполненное и отмеченное божественной формой, есть человеческое, вторичное, диада.

Итак, и Бог является чистым, и ангельское Мышление. И то и другое является солнцем и монадой, Он, однако, — объектом, оно же — его познавательной силой; Он — как зеркало, оно же — как око, взирающее

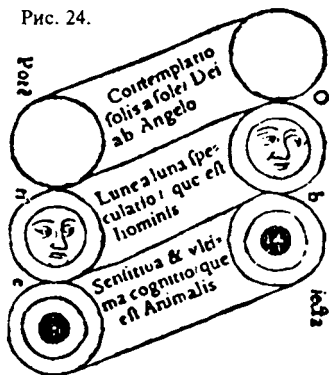
на него. Чистым является зеркало и объект, а равно и его око и познавательная способность. Бог является зеркалом свободным и нематериальным, ангельское Мышление является оком также нематериальным и свободным. Благодаря сближению и соединению того и другого и ангельская субстанция запечатлевается в Боге, и божественная форма закрепляется в ангельском Мышлении. Ибо оба сходятся и сочетаются: Бог с ангелом, Ангел с Богом; в Боге заключается Ангел, в Ангеле — Бог и божественная форма.

Итак, уразумей, что благодаря этому сближению из двоякого солнца рождается и производится двоякая луна, из двоякой монады произрастает двоякая диада, из двух простых сущностей — две сложных; во втором случае речь идет о человеческом Мышлении, в первом же — об объекте человеческого Мышления. Ибо человеческое Мышление подобно ангельскому Мышлению, имеющему печать божественной формы; человеческий же объект подобен Богу, постигнутому при посредстве Ангела. Ведь Мышление само по себе, без наличия божественной формы, есть Мышление ангельское. А Бог сам по себе, без сочетания с Ангелом, есть объект ангельский. В результате соединения божественной формы с ангельским Мышлением получается Мышление, заполненное и отмеченное формой, подобное человеческому. В результате же помещения и нахождения ангельской субстанции в Боге, как в свойственной и естественной для него цели, возникает то, что подобно человеческому объекту, или сокрытый тенью (umbratilis) Бог.

Итак, солнце видимо солнцем, луна — луной, монада — монадой, диада — диадой; чистое зеркало различимо чистым глазом, незаполненное — незаполненным, свободное и отвлеченное [от всего] — свободным. Равным образом зеркало заполненное, наделенное образами и формами, различимо глазом, заполненным и облаченным в телесные одежды. Кроме того, два солнца порождают и ту и другую луну; две монады производят на свет двоякую диаду. В результате встречи простых и первых сущностей появляются вторые и смешанные (mixta), от объекта — объекты, а от потенции — способности и познавательные силы.

Если ты пожелаешь, чтобы Человек нашел пристанище в Боге, а Бог — в Человеке, то их сочетанием ты произведешь триаду, расположенную в другом месте по отношению к той и к другой сущности. Ведь Человек есть последняя сущность, которая достигает и изливается в Бога, и опять-таки последняя сущность, в которую спускается и погружается Бог.

Рис. 24.



Глава XLV. Есть три зримых бытия и данных как объекты, а также три зрящих и созерцающих

И как монада представлена в качестве объекта монаде и диада — диаде, так и триада — триаде. Как солнце видимо солнцем, луна — луной, так и земля противоположена и противопоставлена земле, и земля видима землей. Ведь Бог есть солнце, Ангел — луна, Человек — земля. И, наоборот, Ангел — солнце, Человек — луна, лишенное разума животное — земля. Бог — познающее солнце, Ангел — солнце познающее. Ангел — зримая луна, Человек — зрящая и исследующая. И, наконец, Человек — земля, представленная как объект и познанная, лишенное же разума животное — глаз, созерцающий его.

В самом деле, имеется один порядок объектов и другой порядок сил (*potentiarum ordo*). Объекты суть: Бог, Ангел, Человек; их же силы: Ангел, Человек, лишенное разума животное. Бог является наивысшим объектом, солнцем и монадой, обладающий познавательной силой, направленной лишь на себя. Второй в ряду объектов Ангел является первым, кто созерцает взор Божий. В качестве объекта он есть диада и луна, в качестве же силы — солнце и монада, чистая, простая, несмешанная, созерцающая простого и незатененного Бога. Человек же, хотя и является последним из познаваемых объектов, однако не последний, но второй в качестве познающей силы. Итак, поскольку Человек зрим, он сравним с триадой и землей, поскольку же он зрящ, он является диадой и луной. Ибо он зрит и исследует ангельскую диаду, но его зрит триада, лишенная разума.

*Каковы объекты и
каковы силы*

Наконец, лишенное разума животное исключается из порядка и ряда зримых объектов, ибо нет более низкой твари, наделенной познавательной способностью, кому предшествовало бы животное, непричастное Разуму, которую бы оно направляло и укрощало и которой бы оно по праву считалась достойной уважения и лицецерения. Поэтому бессловесные живые создания в действительности видят, замечают и считают Человека вожаком, своим объектом, своей целью, ему повинуются, ему следуют. Но поскольку они совершенно не почитаются и не созерцаются сущностью более низкого рода, они уходят из порядка и перечня зримых объектов и причисляются лишь к силам и созерцательным способностям. Ибо лишенное разума животное, хотя никем не познается, тем не менее является последним из познающих.

*Лишенное разума
животное не
лицезрят*

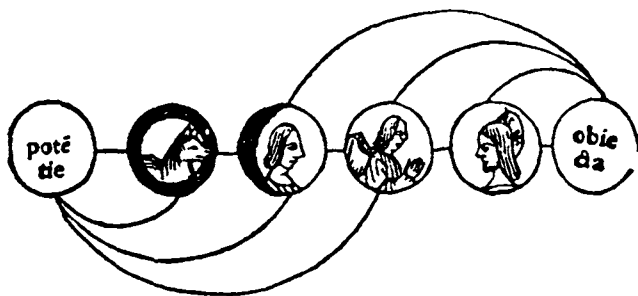
В самом деле, поскольку всякое познание, исследование и созерцание является неким постоянным приближением последних и низших сущностей к начальным и лучшим, или естественным порывом и стремлением к Богу, высшему объекту, то из четырех первых и главных сущностей — Бога, Ангела, Человека и бессловесного животного — три первые и более высокие сущности считаются созерцаемыми и познаваемыми соответственно тремя более низкими сущностями; эти

являются силами, а те — их объектами. Ибо существуют три объекта и три силы.

*Только Бог зрим,
только животное
зряще*

Итак, подобно тому, как только Бог — зрим, и нет ничего выше Его, что Он созерцал бы, так и лишенное разума животное является лишь зрящим, и нет никакого более низкого создания, которое бы его наблюдало. Выше Бога нет ничего, что наблюдалось бы Богом и было бы объектом божественного Созерцания. Точно также ниже животного нет никакого познания, ничего, причастного к познавательной способности, коим животное должно было бы быть созерцаемо.

Рис. 25.



Глава XLVI. Ощущение животного, устремляющегося к более высокому, имеет свой предел в Человеке

Итак, лишенное разума животное видит, наблюдает и знает лишь Человека; ибо самые высокие чувственные способности не могут глубоко постичь Человека и возвыситься до лицезрения Ангела или Бога. Им препятствует непрозрачность человеческого тела, в котором они остаются как в собственном объекте и своем собственном пределе.

*Разум возносится
до Бога*

Взор человеческого познания и Разума устремляется непосредственно к Ангелу, и поскольку Ангел светел и прозрачен, подобно облаку, то он не задерживается и не поглощается [им], но, пройдя его и устремляясь к более высокому, доходит до самого Бога, в котором, наконец, как в главном, высшем и последнем объекте, созерцаемом ради него самого, находит свой предел. Что касается ангельского познания, то первым и последним, кто идет ему навстречу и является ему, есть Бог. У Бога же нет объекта и ничего, им созерцаемого.

Таким образом, следуя естественному порядку и ходу познания, идущему непосредственно к более раннему и лучшему по природе, [нужно признать], что Человек является единственным объектом для Ощущений животного. Только Человек может быть зрим для животного. Человеческому же взору предстают и доступны Ангел и Бог. Ангелу, наконец, — только Бог. В совершаемом по кругу обращении в самого себя для Ощущения нет никакого объекта, так как Ощущение

не является ни судьей, ни владыкой самого себя, и не может лишенное разума животное никоим образом познать самого себя. Человеческий же Разум в [своем] круговращении становится господином самого себя. Ангельское Разумение (Intelligentia) в движении по кругу также постигает самого себя. Божественный Ум равным образом обращается по кругу, улавливает себя и становится владыкой и господином самого себя.

Опять же в Ощущении, в бессловесном животном, ниже Разума, нет никакой Мудрости, никакого самосозерцания, никакого самопознания. В че-

*Ниже Разума нет
Мудрости*

ловеческом Разуме, если идти в порядке восхождения, происходит явление Мудрости, самосознание, возвращение в самого себя. Ангельское же Мышление заполняет второй круг, в коем находится вторая [ступень] Мудрости. И, наконец, божественный Ум есть последний круг, [считая] от нас, но первый, [если идти] от природы и вечности. Человеческая Мудрость есть некая триада, или знание трех сущностей: Человека, Ангела и Бога. Ангельская же Мудрость — диада и познание двух сущностей: Ангела и Бога. Лишь божественная Мудрость в своей высшей простоте есть монада, в коей, можно сказать, Бог созерцает и познает одного только Бога.

Действительно, кто, идя от Ангела, стремится познать и созерцать Человека, а идя от Бога — и того и другого, тот избирает неправильный и противоестественный порядок познания. Ведь естественные силы более высоких и превосходных [сущностей] являются [сущностями] более низкими и не столь превосходными, предназначенными подвергаться воздействию форм более высоких сущностей, устремляться к ним и найти в них пристанище. Более высокие сущности, в свою очередь, являются как бы реальностями более низких и взирающих на них глаз, их светочами, их маяками, их объектами, к высочайшим вершинам коих по мере сил поднимаются более низкие ради своего совершенства.

И поскольку всякое познание содержит число три и достигает совершенства в троичности — ибо оно состоит из сих трех [компонентов]: силы, объекта и действия обоих, — то человеческая Мудрость будет троичностью, взятой трижды (ter trina), ангельская — двоицей, взятой трижды, божественная — единицей, взятой трижды. И, действительно, троякое познание является троякой троичностью, двоякое — двоякой троичностью, единичное познание — одной троичностью.

Из этого ясно, что непроницаемость человеческого тела — причина того, что божественный свет, идущий свыше, не доходит до создания, лишенного разума, стоящего ниже Человека, и что Ощущение животных не различает ничего, что ниже или выше человеческого тела. Ибо человеческое тело препятствует божественному свету проникать через Человека. И оно же мешает Ощущению животных устремляться выше Человека. С одной стороны, человеческое тело является границей божественного образа и обращением всего невидимого света к высшему, а также возвращением к своему истоку; с другой же стороны, оно является границей и пределом для Ощущения, лишенного разума, и [местом] его поворота и возврата к низшему.

Глава XLVII. Ангел мыслит, не прибегая к форме и образу, а Человек — с помощью формы и образа

Из того, что только что было сказано и рассмотрено, очевидно различие между ангельской способностью Мышления, или Понимания, (*Intelligentiae sive Intellectionis*) и человеческого; ангельское Понимание проще, чем человеческое, точно также и ангельский объект проще человеческого; Ангел мыслит, не прибегая к форме, человек же — с помощью формы и образа.

Действительно, ангельская способность Мышления и ее объект, и то и другое — чистые, естественные, простые и несмешанные, подобно монадам и солнцам. Человеческое же Мышление, равным образом и его объект, оба они смешанные и сокрытые, подобно диадам и лунам, которые, как мы показали⁸³, образуются благодаря естественному сочетанию двух первых монад и солнц. Поскольку ангельское Мышление смешивается с божественной формой, оно становится подобным человеческому Мышлению, несущему печать божественной формы. Поскольку же Ангел находится в Боге, затеняя Бога своим туманом, он завершает объект человеческого Мышления.

*Ангел видит Бога, как
зеркало, не имеющее
образа*

В самом деле, Ангел видит Бога чистым, простым, несмешанным, не имеющим ни формы, ни образа, в качестве монады и ярчайшего солнца, в котором он не находит никакого изображения, тени, облака и тумана.

Но поскольку Ангел первым силой познания переходит в Бога и воспринимается Им, то и происходит, что Бог из-за этого восприятия Ангела и соединения с ним считается затененным, имеющим форму, сокрытым, весьма похожим на зеркало, отражающее форму и затененное изображением; это изображение Ангела в божественном зеркале подобно восприятию и наличию силы в объекте. Итак, с помощью этой ангельской формы, образа и тени божественное зеркало открывается человеческому Мышлению, которое вторым после ангельского направляется, устремляется и переходит в Бога. В самом деле, человеческое Мышление, которому в Боге предшествует ангельское, созерцает Бога с помощью формы, то есть в ангельском образе; оно различает Бога через форму, то есть через тень ангельского лика и образа, посредством которой Бог виден нашему Мышлению не иначе, как лунное зеркало предстает нашим взорам вместе с тенью и пятнами на лике.

Итак, ангельское Мышление мыслит и видит Бога, не прибегая к форме и образу, как монада — монаду, солнце — солнце, как чистый глаз — чистое зеркало. Человеческое же видит Бога с помощью формы, то есть через ангельский лик, как диада — диаду, как луна — луну, как замутненный глаз — замутненное зеркало, сокрытая сила — сокрытый объект, то есть Бога, окутанного облаком и осененного тенью Ангела. Действительно, ангельское Мышление является простым, первым и непосредственным образом Бога, воистину Мышлением. Чело-

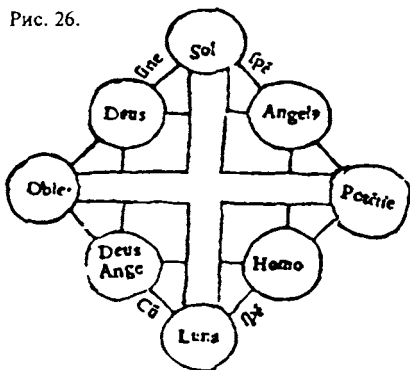
веческое же Мышление является вторым образом Бога и Его двойником, воспроизведением божественной формы и как бы ее Памятью.

Из этого также явствует, почему это видимое, мировое и материальное солнце поражает, ранит и притупляет остроту наших смертных глаз, [делая] зрение бессильным и затуманенным, тогда как луна позволяет нам смотреть без вреда [для глаз] на ее мягкое свечение и более слабые лучи. Ведь сияние солнца есть как бы след объекта для более возвышенного ока, вроде ангельского Мышления; луна же, как очевидно, подобающим образом обозначает то, что дано и представлено природой нашему Мышлению. Видимое солнце является знаком всякого ангельского знания и созерцания; луна же равным образом — знаком человеческого умозрения и знания. В самом деле, Бог открыт ангельскому Мышлению, как солнце или зеркало, не несущее образа; для человеческого же Мышления Бог познаваем, как луна или как зеркало с неким запечатленным ликом, формой и образом. Действительно, солнце — зеркало без образа, луна — зеркало с запечатленным образом, то есть имеющее изображение.

*Почему мы не в
состоянии смотреть
на солнце без вреда
[для глаз]*

И если ангельское Мышление является первым, ближайшим и непосредственным образом, ликом и формой Бога, — причем между ним и Богом нет никакой посредствующей формы или твари, — разве оно не сможет само по себе и без содействия формы помыслить Бога? Лик, форма, второй и опосредствованный образ Бога, то есть человеческое Мышление, мыслит Бога, конечно же, сообразно тому, что оно есть. В самом деле, так как оно является опосредствованным и вторым, оно не может непосредственно, само по себе и сразу помыслить Бога, но мыслит Бога с помощью ангельской формы и образа, посредством которого обнаруживается, что оно находится на удалении от собственного объекта, то есть от Бога.

Рис. 26.



Глава XLVIII. Солнце и луна суть знаки всей сотворенной Мудрости

Солнце является двояким видимым знаком, то есть ангельского Мышления и ангельского объекта; луна также является двояким знаком, видимым выражением человеческого Мышления и человеческого объекта.

Свет солнца чистый, без пятна, облака, тени и тумана; свет же луны затуманен и смешан. Солнце — зеркало, не несущее образа и формы;

луна — зеркало заполненное, несущее видимую форму и зримый образ. Итак, солнце и луна — огромные светила мира и ярчайшие факелы земной сферы, вливающее в нас всю сотворенную Мудрость, открывающие нам явление Божества и показывающие, каким способом тварь, мыслящая и осязающая, ангельская и человеческая, переходит в Бога и становится причастной божественности, бессмертию и блаженству. Первым переходит в Бога Ангел, вторым — Человек; неразумное же животное — никогда. В Боге — первая субстанциальная и несотворенная Мудрость. После Бога сопричастниками Мудрости являются Ангел, а после Ангела — Человек. Оба они обогащаются сокровищем божественного и собственного познания и ведения. Неразумное животное, лишенное и не имеющее Мудрости, не получает дара божественного и собственного познания и бессмертия.

Божественная мудрость неизменна Божественная Мудрость неизменна, она постоянно пребывает в самой себе, в тождественности, доброте, добродетели, красоте, свете и сиянии, сторонясь и избегая всякого Неразумия, инакости, злобы, неподобия, неравенства, беспорядка, мрака и тьмы, нетвердости и греха; кроме того, она выше всякого забвения, светлее всякого незнания себя, никогда не поглоти́ма великой пропастью грехов и головокружительной бездной лжи.

Ангельский и человеческий ум смогли пасть Ангельские же и человеческие твари являются сосудами Мудрости и природными зеркалами, способными воспринять божественный образ и свет, созданными главным образом для Мудрости, возде́йствующей на душу, в качестве сокровенных вместилищ божественного сияния; так как они не вечны, но перешли из Небытия в Бытие, они смогли впасть во зло, и, наконец, падши, они отторгнуты от Бога и мира с Ним. Ведь они стали покорны Неразумию, инакости, неравенству, неподобию, беспорядку, переменчивости, разделению, невежеству, тьме, бездне греха и забвению смерти.

Неразумное животное и не мудро и не глупо Неразумное животное лишено свободного выбора, поскольку поводья его находятся в руке Человека; считается, что животное несколько не выделилось из своего ряда и не добавило силы своей природе; ведь оно, послушное и не созданное Богом для Мудрости, не могло и обратиться к Неразумию. Ведь, как ему указывает Природа, так оно и поступает; оно подчиняется Человеку, подвластно ему, им управляется. Оно несколько не сознает себя; никак не причастное ни бессмертию, ни божественному сиянию, оно считается ни мудрым и ни глупым, ни грешным и ни безгрешным.

Глава XLIX. О божественном постоянстве и о падении Ангела и Человека

Бог не может ни отпасть от Бога, ни отречься от самого себя, ни отделиться от самого себя, Он не в состоянии ни находиться в противоречии с собой, ни не быть Богом; ведь Он всегда Бог, постоянно един

с собой, пребывая в Троице единой волей и единой и неделимой субстанцией. Вначале Ангел отпал от Бога, затем Человек — и от ангельского и от божественного мира; и было для них отделение от Бога первым падением и причиной их собственного взаимного и внутреннего раздора.

В самом деле, подобно тому, как всякое число, соединенное и привязанное к единству, к первоначалу чисел, является единым лишь по причастности к единству, без ко- *Аналогия* его весь ряд чисел распадается, и каждое число становится отдельным по отношению к другому и множественным, точно также благодаря широкому истечению божественного единства и единому всякую тварь распространению его силы весь тварный ряд становится един.

Но отними это божественное и изначальное единство, и не будет в мире среди тварей ни мира, ни единства, ни согласия. Ибо, если нет единства с Богом, то не может быть единства ни с кем-либо другим, ни с самим собой. Тот, кто отделен и отторгнут от Бога, может быть лишь противником всякому другому и самому себе. Божественное единство является причиной всякого единства, божественный мир — всякого мира и божественное согласие — всякого согласия; всякий спор, раскол и разногласие с Богом является причиной внутреннего и взаимного спора, разделения, раскола и несогласия. «Благодаря несказанному божественному миру, — по свидетельству святого Ареопажита, — мы научаемся больше не воевать против Ангелов и Бога, но воевать с самими собой». Как он говорит: «... лучше по мере наших сил будем творить угодное Богу»⁸⁴. Без божественного же мира у нас нет ни согласия, ни взаимных связей, ни единения ни с самим собой, ни друг с другом, ни с Ангелами, ни с Богом.

Подобно тому, как эта божественная, сверхсубстанциальная, сокровенная и вечная Троица из трех божественных и блаженнейших ипостасей соединена с собой двоякими узами и привязана к себе двойными узлами субстанции и воли (ибо у трех божественных ипостасей одна и та же субстанция, а также согласная и непротиворечивая воля), также и последняя троица из трех нематериальных, важнейших и бессмертных сущностей Бога, Ангела и Души — ведь и Ангел и Душа суть некие боги и богоносные твари, — хотя субстанция ее различна и раздельна, однако благодаря остающимся узам воли согласна с собой и едина. Вечные и внутренне присущие Богу ипостаси соединены и субстанцией, и согласной волей. Внешние же ипостаси троицы — Бог, Ангел, Человек, — хотя различны по субстанции и троичны, сохраняют единство лишь благодаря воле, взаимному миру и согласию. Внутри себя Бог троичен ипостасно, однако и по субстанции, и по воле Он един и согласен с самим собой. Вне же себя Бог троичен как ипостасно, так и по субстанции: Бог, Ангел, Человек, которые, если благодаря согласию воли будут едины и дружны между собой, все устроят наилучшим образом.

Ведь подобно тому, как монада является первоначалом всего, так же она должна быть концом, остановкой (*status*) и завершением все-

го. Ибо число самой диады в качестве первого, которое отделяется от монады, в качестве виновника делимости и всякого разделения, в качестве источника порчи и падения, в качестве, наконец, числа материи и того, что соседствует с не-сущим, многие из богословов весьма порицают, отвергают и презирают, считая его постыдным.

*Нет ничего неединого
кроме ангельской и
человеческой Воли* В самом деле, ничего нет в мире неединого, ничего двойного, ничего вопреки себе или расходящегося с собой кроме отпавшей от Бога ангельской и человеческой Воли. Ибо и та и другая, связанная с материей и предавшая забвению свое достоинство из-за недостатка божественной любви, устремилась к гибельнейшему для нее концу, к смерти, [хотя сотворены они были] бессмертными. «Ведь люди, — сказано в божественных псалмах, — когда в чести и подобными Богу были, не разумели этого; сравнились со скотами несмысленными и уподобились им»⁸⁵.

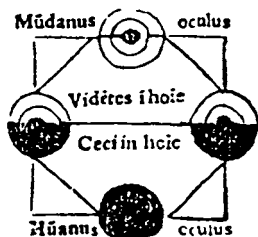
Глава L. Охота на Мудреца⁸⁶ с опорой на аналогию с видимыми глазами, а также с солнцем и луной

Мы хотим, наконец, опираясь на аналогию с видимыми глазами, поохотиться в исследовании природы Мудреца. Ибо кажется, что наши видимые глаза очень хорошо представляют Мышление человека незавершенного и несовершенного.

*Телесные глаза зрячи
только одной полови-
ной, другой же
они слепы* В самом деле, оба глаза являют собой две полные и совершенные орбиты, однако они видят не полностью и не всей своей сферой, но лишь половиной ее, обращенной к миру, подвергаясь воздействию света и цвета. Другой половиной сферы, помещенной в голову и направленной внутрь Человека, они по природе слепы, не будучи созданы для восприятия лучей света и цветовых образов. Итак, наши плотские глаза по природе не менее слепы, чем зрячи, то есть способны воспринимать свет. Они пребывают в потемках столько же, сколько и при свете. Наконец, они настолько же незрячи, насколько зрячи. Ведь только внешними половинами орбит они видят и воспринимают свет и образы видимых предметов; внутренними же половинами, коими они помещаются в голову Человека, они совсем не видят, но слепы и пребывают в потемках.

Скажи, пожалуйста, что означают эти столь ясные знаки, как не то, что Природа, начав Человека, оставила его, однако, незавершенным и несовершенным, ибо наделила его Бытием, совсем, однако, не дала ему Мудрости; ему, которому она даровала способность созерцать и глубоко постигать с помощью чувств мир и все внешние предметы, с самого начала совсем отказала, однако, в способности видеть и исследовать себя самого и то, что внутри него. Ибо Природа сначала открыла глаз Человека только для созерцания мира и внешних предметов; его же глаз для созерцания внутреннего мира закрыла, затемнила и оставила слепым.

рис. 27.



В самом деле, представь, что прозрачные, зрячие и проницательные половины обоих глаз, будучи соединены, производят один глаз, видящий все; и этот глаз мы называем мирским. Пойми также, что внутренние и слепые половины равным образом образуют одно и целиком слепое глазное яблоко; этот глаз, расположенный симметрично по отношению к первому, называется нами человеческим.

Итак, Природа доселе помогает Человеку, она сразу делает его внешний, мирской глаз ясно видящим и представляет и предлагает ему весь мир. Однако в той мере, в какой она оставила его другое, внутреннее и обращенное в себя зрение слепым, настолько она пренебрегла Человеком и пожелала, чтобы он своим рвением и усердием перенес свет, позаимствованный из первого глаза, во второй, и, наконец, стал зрячим на тот и другой глаз. Ведь все человеческие способности и труды направлены на то, чтобы свет из первого глаза, зрячего от природы, передать во второй; или чтобы Человек, коему прежде предстал и засиял мир, затем вернулся из мира в самого себя; чтобы он также из первого света и познания мира научился извлекать собственный свет и собственное познание.

*В какой мере Природа
изначально помогла
Человеку*

Ведь свет мира не есть Мудрость, но начало Мудрости. Знание же того, что, является наивысшим, наиценным, созданным ради него самого, то есть Человека, ради которого создан мир, — вот что зовется Мудростью.

В самом деле, Мудрец не тот, кто бросает лишь внешний, поверхностный взгляд на мир, довольствуясь его созерцанием, но тот, у кого и тот и другой глаз действительно зрячи, и кто может созерцать и мир, и самого себя, коему, подобно двуликому Янусу, известно, доступно и открыто то, что вовне, и то, что внутри.

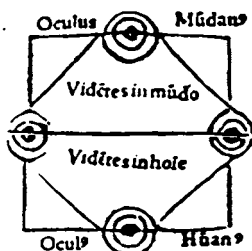
Мирским глазом Мудрец рассматривает мир; человеческим же исследует то, что внутри него. Мудрец носит ключи и от мира и от самого себя; первым ключом он открывает мир, вторым — самого себя.

*Мудрец носит ключи
от самого себя
и от мира*

Он находится на равном расстоянии и от мира, и от самого себя. Ощущением, как мы уже сказали⁸⁷, он соединяется с миром, Мышлением

же он, удаляясь от мира, обнимает самого себя. Ибо Ощущение весьма похоже на мирской глаз, Мышление же подобно человеческому глазу. В самом деле, чувственное познание в человеке осуществляется прежде умственного; благодаря Ощущению Человек присутствует в мире раньше, чем он благодаря Мышлению возвратится в самого себя и будет находиться в самом себе. Кроме того, Мышление, направленное в мир ощущениями, действует

рис. 28.



вначале как практическое, и оно не сможет созерцать Человека, если не отрешится от ощущений и совсем не будет нуждаться в их помощи.

Подобно тому, как наш видимый глаз, пока он находится в голове, будет видеть лишь одной половиной сферы, остальная же половина сферы будет не видящей и слепой, так и человеческое Мышление, сколь долго оно будет направляться ощущениями и нуждаться в их помощи, будет практическим и поглощенным делами мира сего, столь долго оно будет зрячим только половиной сферы, а другой половиной будет слепым, видя лишь то, что есть в мире, но не то, что находится в Человеке. Итак, пойми, что [если] плотский глаз становится независимым от природной его связи с головой, [то] он отделяется от субъекта, и, становится, наконец, свободным, словно покоящимся в воздухе. Сей глаз, как бы то ни было, является прекрасным образом созерцательного и совершенного Мышления. Ведь созерцательное Мышление видит все, поскольку может наблюдать не только половиной, но всей сферой и то, что вне, и то, что внутри, и ему уже не нужна помощь ощущений, оно само, независимо ни от чего все мыслит, неся и держа самого себя.

Другое сравнение с солнцем и луной

Нужно ясно обнаружить и те признаки, о которых мы сказали, Мудреца и Глупца в солнце и луне. В самом деле, луна походит на глаз в голове, который видит только половинной частью своей орбиты, в то время как другой половинной частью глазного яблока он темен и незряч; она также подобна практическому и незавершенному Мышлению, которое присуще только миру, не Человеку. Ведь лунный шар никогда не воспринимает Фебова света больше, чем половиной своего круга; невозможно, чтобы весь лунный диск освещался когда-либо целиком, хотя иногда он может быть и вовсе не освещенным. Солнце же представляет собой вольный глаз и созерцательное Мышление; ведь оно непрерывно светит всем своим шаром и никогда не бывает лишенным свойственно-го ему света.

Почему солнце не имеет эпицикла

И это, по моей догадке, является истинной и главной причиной того, что из всех планет солнце единственное, как полагают астрологи, не имеет эпицикла, то есть орбиты меньшей, чем та, по которой перемещается [его] шар в занимаемом им небе. Ибо солнце свободнее любой другой планеты, оно весьма похоже на свободный и [ни от чего] не зависимый глаз и на созерцательное Мышление. Ведь подобно тому, как солнечный шар не полностью независим от орбиты, но лишь от меньшей орбиты, то есть от эпицикла, постоянно находясь в большей орбите как в занимаемом им небе, по которому оно движется вокруг земли, словно главное око мира, так и наше созерцательное Мышление, что очевидно, не полностью независимо и свободно.

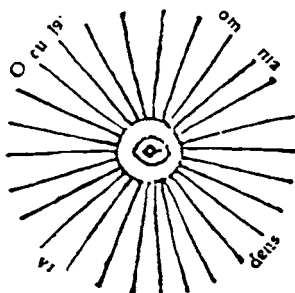


Рис. 29

Ибо это свойственно одним ангельским Умам, которых по праву сравнивают с планетами и звездами, совершенно свободными и движущимися без всякой орбиты, большей и меньшей, без эпицикла и неба. Наше же Мышление только после того, как оно стало созерцательным, именуют свободным и независимым, поскольку оно лишено эпицикла, но не лишено неба, ибо оно всегда вращается в большей орбите, то есть в теле, но не в меньшей орбите, то есть в самих органах ощущений

В самом деле, ты можешь сказать, что практическое Мышление подобно луне, поскольку луна вращается и в небе, и в эпицикле. И практическое Мышление вращается и движется и в небе, и в эпицикле: в небе, то есть в человеческом теле, которое является величайшим из человеческих орбит; в эпицикле же, то есть в органе ощущений, в глазе например. Ибо сфера глаза есть меньшая орбита, в которой вместе с большей орбитой практическое Мышление совершает движение по миру вокруг земли.

*Практическое
Мышление подобно
луне*

Итак, если ты желаешь извлечь и вывести из практического Мышления созерцательное, тебе следует отнять от того же Мышления не обе орбиты, но только меньшую орбиту, то есть эпицикл, или сферу глаза: отъединенное от нее Мышление, тем не менее, движется и всегда пребывает в теле; но, подобно солнцу, оно перемещается и движется в такого рода большей орбите свободнее без участия меньшей орбиты. Действительно, подобно тому, как солнце и луна вращаются в большей орбите и в своем небе, правда, луна, кроме того, нуждается в помощи меньшей орбиты, то есть эпицикла, так и оба человеческих Мышления — созерцательное и практическое — передвигаются в большей орбите Человека, то есть в теле, но только одно практическое Мышление, кроме того, нуждается в участии меньшей орбиты, то есть телесного глаза.

*Каким образом из
практического
Мышления извлекает-
ся созерцательное*

Но Мышление, которое не нуждается ни в большей, ни в меньшей орбите как не связанное ни с чем и существующее само по себе, оказывается выше человеческого Мышления; и это, как мы сказали⁸⁸, — ангельское Мышление, весьма подобное солнцу, планетам и звездам, не привязанным ни к какой орбите.

И тот, кто продолжает ряд этих аналогий, очень легко поймет таинство будущего воскресения. В самом деле, как солнечный шар по своей природе отнюдь не является совершенно независимым от всякой орбиты, но только от меньшей орбиты, или эпицикла, и всегда движется и совершает круговорот в большей орбите как в своем небе, так и природа нашего Мышления такова, что оно, преобразуясь из практического в созерцательное, отказывается от поддержки только меньшей орбиты, то есть от глаза, но не становится свободным от большей орбиты, то есть от тела.

Конечно, созерцательное Мышление отнюдь не достигает совершенства ангельского Мышления, так чтобы, совсем изменив свою

*О таинстве
воскресения*

природу, сравняться независимостью от тела с ангельским; но тот, кто получил Существование в теле, кто воспринял бытие в материи, хотя он иногда вопреки природе действует вне тела и существует сам по себе, всеми силами стремится вновь соединиться с телом и существовать в теле, совсем как Феб, рожденный пребывать в своем небе и стремящийся к этому.

Глава LI. Увещание посвятить себя Мудрости

Итак, о Человеке, ты, который от природы Человек, [все же] не Человек, ты, который принял от человеческой природы только Бытие, лишённое Добродетели и Мудрости и нуждающееся в них; ты, который изначально не ведаешь самого себя, не владеешь собой, отделен от самого себя, с охотой посвети себя Мудрости, стремись всеми силами познать самого себя. Рассеивай тьму, в которой пребываешь; незнание самого себя — путь к твоей смерти, познание же себя — вечная жизнь. Ибо то известное изречение оракула Аполлона Дельфийского, которое у всех на устах, гласит⁸⁹, что сие блаженное просветление самого себя есть наивысшая Мудрость.

*Четыре ступени
вещей*

Человеке, не превращайся в камень, не вырождайся в растение и не будь скотом! Ты — Человек, оставайся Человеком. Пусть укрепляет тебя Бытие, питает Жизнь, помогает твоему образованию Ощущение, управляет тобой Разум. Следуй Разуму, пребывай в Разуме. Находишься, оставайся и утверждайся в том, что существует. Вкушай то, что обладает жизнью. Пусть служат тебе животные, будь господином над собой⁹⁰.

Благодаря Ощущению ты вступаешь в мир как странник, благодаря Разуму ты находишь себя в себе. Наконец, с его помощью, помышляя о небесном, обрети небеса, пребывай умом [mente] на небесах. Допущенный в духовный Синай⁹¹ для лицезрения Бога, святейшего законодателя, не оглядывайся назад, дабы соблазны твоей плоти тотчас не уволокли тебя в Египетские каменоломни, в долину ветхого рабства, в пропасть вечной ночи, не заманили в Стигийские болота⁹².

Слова Соломона

Прилепись, соединишь и живи в согласии с Богом, коему Мудрость, спасительница и защитница от всех бедствий, сделает тебя угодным. «Ибо — как гласят слова Соломона, — Бог никого не любит, кроме живущего с Премудростью»⁹³. «Возлюби ее, — говорит Соломон, — и взыскай всем сердцем. Назови ее другом и невестой своей. Полюби ее более красоты и драгоценностей»⁹⁴. «Наложи на ноги твои путы ее и на шею твою цепь ее»⁹⁵. «Ибо в обращении ее нет суровости, ни в сожитии с нею скорби»⁹⁶. «Ибо иго ее благо и бремя ее легко»⁹⁷. «Она дороже золота, серебра и драгоценных камней и всего желанного»⁹⁸. «Она прекраснее солнца и превосходнее сонма звезд; в сравнении со светом она выше; ибо свет сменя-

ется ночью, а Премудрости не превосмогает злоба»⁹⁹. Таковы священные свидетельства того, кто, обретя саму Премудрость не от людей, но в качестве дара Бога и его духа, возгласил чистыми и правдивыми устами, что она более всего любима, желанна и должна быть законодателем предпочтена царствам и всем богатствам.

Человече, как мы сказали¹⁰⁰, от природы ты наделен зрением и способен многое видеть в мире, [но] ты слеп в самом себе. Сначала ты смотришь в мир; научись [же], освещенный ярчайшим лучом Премудрости, смотреть в самого себя. Взоры обоих твоих глаз, внешней стороной связанных с миром, — ясны и способны воспринимать свет; другой же стороной, которой они внутри тебя и направлены на тебя, они, будучи закрыты и слепы, лишены зрения. Итак, ты должен снять пелену с твоих глаз и очистить их изнутри для того, чтобы они стали исполненными света и всевидящими. Или пусть луч Мудрости проникнет в жилище твоей души, изначально темное, дабы подобно тому, как от Природы ты смотришь в мир, ты научился благодаря Добродетели и Мудрости смотреть в самого себя.

Тебя окружает свет этого видимого солнца мира, и сияние его отовсюду достигает и имеет доступ к самым дальним частям твоего тела. Дай ему достичь глубин, введи в твои тайники, дабы он своим сиянием проник внутрь тебя и открыл тебе то, что в тебе сокрыто; или, по крайней мере, из видимого света извлеки другой, лучший, невидимый, который также удаляет от духовной обители тьму заблуждений подобно тому, как восходящее солнце рассеивает ночную мглу, [в которую был погружен] мир.

*Из видимого света
нужно извлечь
невидимый свет*

Отними от луны солнце, из части — целое, из Ощущения — Разумение, из видимого — невидимое, из телесного — духовное, из того, что вне тебя, то, что тебе присуще: из мира — самого себя. Ты сам — конечная цель мира, и познание самого себя — цель познания мира. Ты выше мира. Занимайся больше познанием самого себя, чем познанием мира. Ради тебя сотворен мир: ни во что не ставь мир, чтобы тебе чаще быть с самим собой, чтобы ты мог гораздо больше наслаждаться самим собой и пребывать в самом себе.

Остерегайся считать своим то, что нельзя утаить и скрыть в твоей душе; ибо то, что или в мире, или в теле, может быть тут же у тебя отнято и перейти в чужое владение. Но то, что в твоём Мышлении, по крайней мере это — воистину твое, и находится во власти только Того, Кто есть Господь душ, и оно вместе с душой возвратится к Нему, создавшему ее; и Он как Бог крепости «воздаст каждому по делам его»¹⁰¹. Он — Тот, Кто обещал, что «и один волос с головы вашей не пропадет»¹⁰². Кто «оживит и восстановит наши тела»¹⁰³, с которыми Он вновь соединит наши души дружескими узами так, что никакая смерть их уже не разорвет. И подобно тому, как Он восстановит жилище души, то есть тело, так же Он, веря, восстановит пристанище Человека; я говорю о видимом мире.

*Поистине ничто не
является нашим
кроме того, что
скрыто в душе*

«Начало этой Премудрости — святой и блаженный страх»¹⁰⁴. Страх перед Богом приносит бессмертие и блаженство. Следовать ему значит обрести царство вечное. Бог щедро одаряет и самой Мудростью, о которой в Священном Писании говорится, что она изначальна и до веков порожденная пребудет и в будущем веке, но не войдет в душу лукавую и не будет обитать в теле, порабошенном греху¹⁰⁵, которая не имеет обыкновения обнаруживать себя в сомневающих и неверующих. Ибо Мудрость изливается в души тех, кто, по словам святого

Святой Иаков

Иакова, с чистым сердцем и без колебаний просит ее у Господа. Ведь Иаков говорит: «Если же у кого из вас недостает мудрости, да просит ее у Бога, дающего всем просто и без упреков, — и дастся ему»¹⁰⁶.

Человече, не верь небылицам некоторых древних, нечестиво утверждавших, будто Бог из зависти отказал смертным в прекрасном даре Мудрости. Тем же, кто будет так полагать, я отвечу этими священными словами: «Он повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и умеет одаривать праведных и неправедных»¹⁰⁷. Если отец земной пожелал насытить хлебом терпящих голод сыновей, насколько же Тот небесный Отец, так как Он в высшей степени добр, больше даст благ просящим у Него: «Просите, и дано будет вам, стучите, и отворят вам»¹⁰⁸. «Жаждающие! Идите все к водам; даже и вы, у которых нет серебра, идите, покупайте без серебра и без платы вино и молоко»¹⁰⁹. И Священное Писание, порицая тех, кто просит Мудрость не у Бога, а у людей, вновь говорит: «Для чего вам отвешивать серебро за то, что не хлеб, и трудовое свое за то, что не насыщает? Послушайте меня внимательно и вкушайте благо, и душа ваша да насладится туком»¹¹⁰.

*Человеческое знание
не насыщает*

Ибо человеческое знание весьма часто оставляет нас голодными и жаждущими. Божественная же Мудрость, по словам Бига¹¹¹, является той животворящей пищей, «которая насыщает наши души».

Слова Соломона

Послушай еще Соломона, ты, который посмел заподозрить, что Бог позавидовал Мудрости смертных: «Не Премудрость ли взывает? и не разум ли возвышает голос свой? Она становится на возвышенных местах, при дороге, на путях; она взывает у ворот при входе в город, при входе в двери: «к вам, люди, взываю я, и к сынам человеческим голос мой! Научитесь, неразумные, благоразумию, и глупые — разуму»¹¹². «Послушайте наставления и будьте мудры, и не отступайте от него. Блажен человек, который слушает меня, бодрствуя каждый день у ворот моих и стоя на страже у дверей моих! Потому что, кто нашел меня, тот нашел жизнь, и получит благодать от Господа; а согрешающий против меня наносит вред душе своей: все ненавидящие меня любят смерть»¹¹³.

Разве эти священные слова не свидетельствуют о том, что Мудрость нисходит с небес в наш мир не против воли, но добровольно, проникает вплоть до самых отдаленных частей, стучится в каждое сер-

дце и испытывает всех дремотствующих, но являет себя преимущественно тем, кто возлагает надежду на Господа?

И, наконец, к тем, которым не стыдно верить, что Бог из ревности отказал людям в Мудрости, мы обращаемся с этим нашим десятистрочным стихом, дабы они думали иначе:

*Охотно одарит Всевышний нас, душою смятенных,
И ниспошет нам просящим даром любые дары.
Рабы золотого тельца тщатся в надежде напрасной,
Ибо одной добротой может Господь напитать.
Щедрую дланью природа доброго сердцем не минет,
Познания жаждущим всем готова открыться она.
Да впустим же, благочестивые, сияние горнего храма,
Дабы наши жилища оно могло озарить.
В благочестивые души скорее свет устремится,
И все, что будет полезным, людям он принесет.*

Ибо как сможем мы признать, что Бог позавидовал Мудрости смертных, если совершенно невероятно, чтобы Он позавидовал их первобытию? И если, по свидетельству святого Дионисия¹¹⁴, «только сама доброта побудила Бога вначале создать и сотворить все», так что, Кто был от вечности одним, позволил существовать также и другим, то, конечно, надо полагать, что та же самая доброта, которая побудила божественную сущность прежде всего наделить людей Бытием, побудила и склонила ее к тому, чтобы им же милостиво и щедро было даровано сияние Мудрости.

Святой Дионисий

В самом деле, Бог изначально по доброте, во-первых, произвел естественное Бытие (Esse) Человека и далее, во-вторых, по той же доброте пожелал наделить его духовным Бытием. Он дал существование (Substantiam) Человеку и ни в коем случае не отказал ему в Мудрости. Тот, Кто создал естественного Человека, затем пожелал, чтобы он заблистал, достиг совершенства и завершенности в просвещенном знанием Человеке.

Ибо просвещенный знанием Человек — свет и сияние естественного Человека, благодаря которому ум, пребывавший вначале во тьме, пришел к свету, ясности и знанию всего. «Итак, —
увещает святой Дионисий¹¹⁵, — о Человеке, наделенный знанием и взыскующим сердцем, устремляйся ввысь. Познай Отца светов, от которого исходит и берет начало всякий свет». И никогда не меняй на то, что не существует, истинно сущее, сладостное и благоуханное познание которого является истинной, полной и совершенной Мудростью.

Святой Дионисий

БУДЬ ЗДОРОВ.

КНИГА О МУДРЕЦЕ ОКОНЧЕНА В ГОДУ ОТ
Вочеловечения Божия 1509, 13 ноября. Да воздай
бесконечную хвалу божественной, несо-
творенной, чистой Мудрости,
творцу Ангельской
и человечес-
кой Муд-
рос-
ти

Издана у преподобного во Христе отца Франциска Галлевина,
епископа Амьенского.

*Сколь же велик Разумный, милость Господню постигший,
Себя созерцая и истину, в ней умом укрепившись.
Себя познающий разум смерть саму превозможет,
Неиссякаем, нетленен, присно пребудет.
Слепому подобен Глупец и, во мраке заблудший, он сгинет.
Ибо во мрачный хаос сам безрассудный стремится:
Напоминаям об этом послужит тебе сия книга.
Тот же, кто хочет познать, пусть к дарованиям своим обратится.*

Комментарии

Перевод трактата с латинского языка выполнен А.С. Клемешовым (гл. VIII-XVII), О.Ф. Кудрявцевым (посвятительное письмо, гл. I, II, V-VII, XVIII-XXVI, XXXVI, XLIII, XLIV), В.Д. Савуковой (гл. XLV-LI), Т.Д. Стецурой (гл. III, IV, XXVII-XXXV, XXXVII-XLII), Д.Н. Рябовым (стихотворные переводы) по изд.: Cassirer E. Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance. [Приложение. На лат. яз. с параллельным нем. переводом] Leipzig; Berlin, 1927 — и проверен по последнему критическому изд.: Charles de Bovelles. Le Livre du sage. Ed. par P. Magnard. Paris, 1982. Сверка, редактирование и комментирование перевода произведены О.Ф. Кудрявцевым.

¹ Гиём Брисонне (1470-1534) — гуманистически образованный прелат, выполнял дипломатические поручения короля. С 1504 г. епископ Лодева, с 1507 г. аббат монастыря Сен Жермен де Пре, в 1516 г. назначен епископом Мо. Стронник умеренной церковной реформы, пользовался покровительством Маргариты Наваррской, собирал в начале 20-х годов у себя кружок виднейших представителей евангелического движения во Франции — Жака Лефевра д'Этапля, Жерара Русселя, Гийома Фареля.

² См.: Платон. Протагор. 343ab.

³ Пс. XLVIII. 13. Перевод отличен от синодальной версии этого места и дословно воспроизводит текст цитированной у де Бовеля Вульгаты.

⁴ То есть грехопадения прародителей.

⁵ О божественных именах. IV. 6.

- ⁶ Ср. сходную лестницу природных вещей у Раймунда Сабундского: *Raymundus de Sabunde. Theologia naturalis. Tit. I.*
- ⁷ *Proverbiorum vulgarium libri tres. Paris. Ed. G.de Pré et J.Roigny. 1531. P. 83r.*
- ⁸ Имеются в виду растения.
- ⁹ Феб (Phoebus — греч. Лучезарный), эпитет Аполлона. Здесь и далее обозначает солнце.
- ¹⁰ См.: *De Sensu. XXX, XXXV.* В изд.: Paris, H.Estienne. 1510-1511. P. 53, 56.
- ¹¹ *De generatione. Cap. VI* (См. изд.: Paris, H.Estienne. 1510-1511. P. 102v).
- ¹² Бовель употребляет как полностью равнозначные термины «*Essentia*» и «*Substantia*», которые в настоящем переводе на русский язык одинаково передаются словом «Бытие».
- ¹³ *De Generatione. XII. P. 110v.*
- ¹⁴ В трактате: *Ars oppositorum. XIII. 7.* Paris, H. Estienne, 1510-1511. P. 90v.
- ¹⁵ Ср.: *Николай Кузанский. Берилл. 6; Марсилио Фичино. Платоновское богословие. XIII. 3.*
- ¹⁶ См.: Прем. II. 1-6.
- ¹⁷ См.: Еккл. X. 8.
- ¹⁸ Иер. V. 21.
- ¹⁹ Мф. XIII. 12.
- ²⁰ Мф. XXV. 30.
- ²¹ См. Гл. VI.
- ²² *Lodovicus Bigus Pictorius* — Луиджи Биджи (1454-1520), неолатинский поэт, родом из Феррары, в 1498 г. в Модене опубликовал три книги «Христианских сочинений», посвященных Джованни Франческо Пико дельла Мирандола. Здесь цитируется №: L. III, ст. 35-38.
- ²³ См.: *De Intellectu. XII. 9. P. 16.*
- ²⁴ См.: *De Intellectu. V. 4. P. 7v.*
- ²⁵ *Ibid. VI. 3. P. 13v.*
- ²⁶ См.: *Ars oppositorum. V. 2. P. 83v.*
- ²⁷ См.: *De Intellectu. VIII. 9. P. 12r.*
- ²⁸ *De Sensu. Epistola dedicatoria, XXXI. P. 21, 52, 53.*
- ²⁹ *Ibid. XXXI. P. 53.*
- ³⁰ Ср.: Мф. VI. 19-20.
- ³¹ Сир. XXX. 12. В Вульгате см.: XXXI. 11.
- ³² Прем. III. 1. Перевод сделан по Вульгате.
- ³³ См. гл. IX.
- ³⁴ *De Sensu. Epistola dedicatoria. P. 21.*
- ³⁵ Ср.: «не много Ты умалил его пред Ангелами» (Пс. VIII. 6; Евр. II. 7).
- ³⁶ О небесной иерархии. VII. 4.
- ³⁷ По-видимому, имеются в виду: Ис. LXV. 17; 2 Пет. III. 13; Апок. XXI. 1; Прем. III. 4.
- ³⁸ Пс. LI. 9.
- ³⁹ Ср.: «надежда их полна бессмертия» (Прем. III. 4); «а у кого сердце весело, у того всегда пир» (Притч. XV. 15).
- ⁴⁰ Сир. XXIV. 23, 21, 24.
- ⁴¹ Притч. XXIII. 31.
- ⁴² По-видимому, имеются в виду пифагорейские предписания относительно питания. См.: *Диоген Лаэртский. VIII. 19.*
- ⁴³ *De Sensu. XXXVI. 2. P. 57v.*
- ⁴⁴ См.: Еккл. II. 14.
- ⁴⁵ Ср. об этом же гл. VII. См. также: *Фичино М. Платоновское богословие о*

бессмертия душ. XIII. 3 (Чаша Гермеса. Гуманистическая мысль эпохи Возрождения и герметическая традиция. М., 1996. С. 197).

⁴⁶ Гл. XIV.

⁴⁷ Прем. VI. 24 (в православном издании см.: I. 26).

⁴⁸ De intellectu. IX. 7. P. 13.

⁴⁹ Palinodia – песнь отречения.

⁵⁰ De Intellectu. XIII. I. P. 16r.

⁵¹ Ibid. VII. 3. P. 10r.

⁵² Ibid. VII. 7. P. 10v.

⁵³ Ibid. Cap. VIII. 9. P. 12r.

⁵⁴ Ср. сходную мысль в «Речи о достоинстве человека» и «Гептапле» Джованни Пико делла Мирандола (*Pico della Mirandola G. De hominis dignitate. Heptaplus. De ente et uno.* Ed. E. Garin. Firenze, 1942. P. 104, 302).

⁵⁵ Ср.: *Фичино М.* Платоновское богословие о бессмертии душ. III. 2 (Чаша Гермеса. С. 182).

⁵⁶ О небесной иерархии. VII. 3.

⁵⁷ Ср.: *Парацельс Т.* Великая астрономия или проницательная философия большого и малого мира. II (Чаша Гермеса. С. 303-308).

⁵⁸ См. гл. XXIII.

⁵⁹ Homo nihil est omnium, буквально: «человек есть ничто из всего».

⁶⁰ От этого места и до конца главы ср. сходные мотивы в «Речи о достоинстве человека» Джованни Пико делла Мирандола (Чаша Гермеса. С. 215, 216).

⁶¹ То есть двух крайностей и середины.

⁶² О божественных именах. II. 5.

⁶³ De Sensu. XXXI. P. 52v.

⁶⁴ Ibid. Epistola dedicatoria. P. 21r.

⁶⁵ Янус – см. комментарий к гл. XLIII.

⁶⁶ См. выше: Посвятительное письмо, гл. I, VIII.

⁶⁷ То есть в Человеке по природе и Человеке по возрасту.

⁶⁸ См. гл. XXVI.

⁶⁹ См. гл. XX.

⁷⁰ О небесной иерархии. IX. 3.

⁷¹ Пс. CXXXVIII. 12.

⁷² Пс. XVII. 12.

⁷³ См. гл. XXXV.

⁷⁴ Propositio – предпосылка силлогизма.

⁷⁵ См. гл. XXXVIII.

⁷⁶ См. гл. XXXIX.

⁷⁷ См. гл. XXXVIII.

⁷⁸ Откр. IV. 6.

⁷⁹ См. гл. XLI.

⁸⁰ См. гл. XXXI.

⁸¹ Янус – староиталийский бог солнечного круговращения, входов и проходов, дверей и ворот (см. в этой связи также гл. XXXI), года и времени, двумя своими лицами, старым и молодым, обращен одновременно в прошлое и настоящее. В Риме ему был посвящен храм, двое противоположных ворот которого были закрыты во время мира и открыты во время войны. *Клузий* – Запирающий, эпитет бога Януса, храм которого в мирное время был заперт. *Патульций* – Открывающий, эпитет бога Януса, храм которого во время войны был открыт.

⁸² См. гл. VII.

⁸³ См. гл. XLIV.

- ⁸⁴ О божественных именах. XI. 5.
- ⁸⁵ Цитата переведена по тексту Вульгаты. Ср. синодальный перевод: «Но человек в чести не пребудет; он уподобится животным, которые погибают» (Пс. XLVIII. 13).
- ⁸⁶ Ср. название этой главы «Venatio Sapientis...» с названием трактата Николая Кузанского «De venatione sapientiae» («Охота за мудростью»).
- ⁸⁷ См. гл. XXXI.
- ⁸⁸ См. гл. XLVII.
- ⁸⁹ См. выше предисловие, посвященное Гийому Брисонне.
- ⁹⁰ Ср. гл. I-II.
- ⁹¹ Синай — гора, на которой Моисей беседовал с Господом и получил от Него заповеди (См.: Исх. XIX. 11 и далее). У Бовеля «духовный Синай» — наивысший уровень умозерцания, которому открываются божественные истины.
- ⁹² В античной мифологии Стикс (лат.: Styx) — река или озеро в подземном царстве.
- ⁹³ Прем. VII. 28.
- ⁹⁴ Вольное использование стихов из «Премудрости Соломона» (VII.10; VIII.2).
- ⁹⁵ Сир. VI. 25.
- ⁹⁶ Прем. VIII. 16.
- ⁹⁷ Ср.: Мф. XI.30.
- ⁹⁸ Ср.: Прем. VII.9.
- ⁹⁹ Прем. VII. 29-30.
- ¹⁰⁰ Гл. L.
- ¹⁰¹ Откр. XXII. 12.
- ¹⁰² Лк. XXI. 18.
- ¹⁰³ Рим. VIII. 11. Конец стиха переведен по Вульгате. В синодальном переводе: «... воскресивший Христа из мертвых оживит и ваши смертные тела Духом».
- ¹⁰⁴ Сир. I. 15.
- ¹⁰⁵ Прем. I. 4.
- ¹⁰⁶ Иак. I. 5.
- ¹⁰⁷ Мф. V. 45. Вторая часть стиха переведена по Вульгате. В синодальном переводе она выглядит: «... и посылает дождь на праведных и неправедных».
- ¹⁰⁸ Мф. VII. 7.
- ¹⁰⁹ Ис. LV. 1.
- ¹¹⁰ Ис. LV. 2.
- ¹¹¹ Opera christiana (Christianorum Opusculorum). Lib. II. Carm. 28; De divina pace. Vers. 18. Ed. Beati Rhenani. Fol. 27v.
- ¹¹² Притч. VIII.1-5.
- ¹¹³ Притч. VIII. 33-36.
- ¹¹⁴ О небесной иерархии. IV. 1.
- ¹¹⁵ Там же. I. 2.

Список иллюстраций в тексте

Рис. 1. [Фортуна и мудрость.]

Рис. 2. [Шесть главных зол.]

Рис. 3. De quattuor hominem gradibus (О четырех градациях людей).

Рис. 4. Rerum naturalium capita (Головы естественных вещей).

Рис. 5. Naturae quattuor filiae (Четыре дочери природы).

Рис. 6. Intellectualium bonorum area, temporalium bonorum area (Поле духовных благ, поле преходящих благ).

- Рис. 7. [Сопоставление человека и мира.]
- Рис. 8. [Познание осуществляется по диагонали.]
- Рис. 9. [Изображение человека в виде змеи, кусающей свой хвост.]
- Рис. 10. *Anima flexa in semet sine divisione sui* (*Intellectus, Contemplatio, Memoria*). – Душа, изменчивая сама по себе, без разделения себя (Интеллект, Созерцание, Память).
- Рис. 11. *Trinitas in natura* (Троичность в природе).
- Рис. 12. *Sapientia trina* (Троякая мудрость).
- Рис. 13. *Sol, Luna, Terra* (Солнце, Луна, Земля).
- Рис. 14. *Trinitas in delatione aquarum* (Троичность в течении вод).
- Рис. 15. *Sapiens bifrons* (Двуликий мудрец).
- Рис. 16. Единый образ человека. Адам, Ева, Авель.
- Рис. 17. *Ignorantia sui. Scientia sui* [Незнание себя. Знание себя].
- Рис. 18. Свет. Ясность. Тень. Тьма.
- Рис. 19. *Quadrigenimi oculi* (Четвероякие глаза).
- Рис. 20. *Orbis mundi* (Круг мира).
- Рис. 21. *Speculationis objecta* (Объекты созерцания).
- Рис. 22. [*Luna specie insignis. Sol purus sine specie*. Пятна на Луне. Солнце без пятен.]
- Рис. 23. [*Humana spes. Angelica deo insita. Deus purus*. Восхождение обоих Божьих образов к Богу.]
- Рис. 24. [Объекты человеческого созерцания.]
- Рис. 25. *Objecta et potentiae* (Объекты и возможности).
- Рис. 26. *Sol, Luna, objecta, potentiae* (Солнце, Луна, объекты, возможности).
- Рис. 27. [Глаза зрячие и слепые.]
- Рис. 28. [Мышление и ощущение.]
- Рис. 29. [Глаз, видящий все.]

Шарль де Бовель и его трактат «О мудреце»

Родился Шарль де Бовель (в латинизированной форме Карл, или Каролус, Бовиллус) в Сен-Кантене, детство и юность провел, перемещаясь между родным городом и владениями отца Вьевилем и Санкурком. Начатое с раннего возраста образование он продолжил в 1495–1503 гг. в коллеже кардинала Лемуана Парижского университета, комплектовавшемся в основном выходцами из Пикардии. Наставниками Шарля де Бовеля здесь были известный богослов, гуманист, публикатор и комментатор древних и средневековых авторов Жак Лефевр д'Этапль и его ученик Йосс Кликхове. Под их руководством он изучал математику и логику, знакомился с трудами Аристотеля, Платона, языческих и христианских неоплатоников, а также их средневековых продолжателей, осваивал наследие «древних философов» (*prisci philosophi*), и прежде всего трактаты, приписываемые традицией Гермесу Трисмегисту, увлекался сочинениями Раймунда Луллия и «Естественным богословием» Раймунда Сабундского; большое влияние на Шарля де Бовеля оказали идеи крупнейших мыслителей XV в. Николая Кузанского, Марсилио Фичино и Джованни Пико делла Мирандола. Обучаясь в Парижском университете, он получил также основательные познания в области Священного Писания, святоотеческого предания, схоластического богословия.

В 1500 г. по инициативе Лефевра д'Этапля де Бовель стал преподавать в университете. Тогда же он опубликовал первую свою работу в виде приложения, или заметок, к труду своего наставника (*Ars suppositorum Jacobi Fabri Stapulensis adjectis passim Caroli Bovilli viromandui annotationibus*). Следующая публикация его работ, посвященных проблемам геометрии, была осуществлена в 1503 г., как и прежде, в сотрудничестве с Лефевром д'Этаплем и Йоссом Кликхове.

1503–1508 гг. — время странствий; в поисках новых знакомств с прославленными в науках иноземцами, неведомых знаний, недоступных книг и рукописей де Бовель наведывался в различные страны Европы. В Швейцарии, куда он отправился поначалу, посетил пустынь, где творил свой религиозный подвиг Николай из Флуе (ум. 1487), чей уединенный, созерцательный образ жизни произвел на него глубокое впечатление. В Германии он встретился с известным знатоком оккультных наук и демонологом, аббатом Шпонгеймского бенедиктинского монастыря Иоганном Тритемием. В 1505 г. де Бовель оказался в Нидерландах, где

изучал труды тамошних мистиков Иоганна Рюйсбрука и Генриха Херпского, а оттуда перебрался в Испанию, чтобы ближе и полнее познакомиться с творческим наследием Раймунда Луллия, уже частично им освоенным благодаря осуществленным Лефевром д'Этаплем двум парижским публикациям (1499, 1505) ряда сочинений «озаренного доктора» (*Doctor Illuminatus*). В 1507 г. де Бовель был уже в Риме, где, как явствует из его собственных свидетельств, вел диспуты на богословские темы с Бонето де Латисом, врачом папы Александра VI, затем побывал в Венеции, на какое-то время остановился во Флоренции, чтобы поработать с книгами из библиотеки Медичи, и с той же целью в Урбино, получив, по-видимому, доступ к коллекции манускриптов Федериги да Монтефельтре. Весной 1508 г. он вернулся во Францию и в следующем году обосновался в Пикардии, в бенедиктинском аббатстве Сен-Кантена.

Еще в 1504 г. в Париже появились две публикации сочинений де Бовеля, подготовленных к печати, скорее всего, до его отъезда из французской столицы: одна посвящена проблемам соотношения веры и разума (*Methaphysicum introductorium cum alio quodam opusculo distinctioris nonnulorum omnibus communium quae ad methaphysicam spectant*), другая представляет собой небольшую «Книгу об учреждении и пользе человеческих искусств» (*Libellus de constitutione et utilitate artium humanarum*). Однако большой ряд важных трудов, которые свидетельствуют о напряженной творческой деятельности и дают представление о характере духовных исканий де Бовеля периода странствий по Европе, был доведен до конца уже на родине, во время пикардийской остановки мыслителя, и увидел свет в трех парижских изданиях 1511 г. и последующих публикациях. Первое издание 1511 г. представляло собой сборник, состоящий из трактата «О мудреце» (*De sapiente*), двух работ по гносеологии (*De intellectu*, *De sensibus*), двух — по диалектической логике (*De nihilo*, *Ars oppositorum*), одного естественнонаучного сочинения «О происхождении» (*De generatione*) и пяти по математической символике. Во второе издание вошли комментарий к Евангелию от Иоанна, жизнеописание Раймунда Луллия и философские письма де Бовеля. Основу третьего образовало толкование на «Отче наш», составленное по типу «Небесной иерархии» Псевдо-Дионисия Ареопагита (*Dominica oratio tertrinis ecclesiasticae hierarchicae ordinibus particulatim attributa et facili explanata commentario*). 1511 г. датировано письмо де Бовеля к прославленному французскому гуманисту Гийому Бюде (опубликовано в 1514 г. в виде добавления ко второму из указанных выше сборников): в нем шла речь о том, как можно использовать математику при рассмотрении проблем богословия. В определенной мере демонстрацией этого положения могут служить работы де Бовеля, изданные в 1512-1515 гг. «Десять книг первооснов естествознания» (*Physicorum elementorum libri decem*), увидевшие свет в 1512 г., продолжали и развивали натурфилософскую тематику за год до этого опубликованных трактатов «О происхождении» и «О мудреце». Математические подходы к богословию были представлены в сборнике 1513 г., составленном из «Богословских вопросов» (*Quaestiones Theologicae*),

«Диалогов о Троице» (*Dialogi de trinitate*) и трактата «О божественных предсказаниях» (*De divinis predicamentis*), в содержании которых ощути-мо сильное влияние учения герметизма, философии Псевдо-Дионисия Ареопагита и Николая Кузанского, идей Луллия. Широкое использо-вание луллиевых категорий и диалектики Николая Кузанского для до-казательства основных положений христианского вероучения обна-руживают также «Десять книг богословских заключений» (*Theologicarum conclusionum libri decem*), опубликованные в 1515 г.

Очень часто собственные сочинения де Бовель еще в рукописях давал для прочтения и товарищеской критики своим учителям, изда-телям и друзьям-гуманистам Лефевру д'Этапля, Йоссу Клихтове, Анри Этьенну, Йоссу Баде, Гийому Бюде, Николя Беро, Симфориану Шампье, Беату Ренану, Раймону Буше, Гийому Брисонне. Не слу-чайно в окончательном, печатном тексте этих сочинений можно найти следы замечаний, возражений, вопросов и ответов, которые высказы-вали по их поводу «рецензенты». В некоторых случаях работы де Бо-веля были написаны под прямым впечатлением от ученых диспутов, являясь своего рода их протоколами, как, например, его «Ответы на девять вопросов Николая Паксия с Майорки, весьма искушенного в Луллиевой науке» (*Responsiones ad novem quaesita Nicolai Paxii Majoricensis in arte Lullistarum peritissimi*), напечатанные в 1521 г.

Со временем отношения де Бовеля и его старого учителя Лефевра д'Этапля, богословские искания которого сделали из него сторонни-ка церковной Реформации, стали все более и более отчужденными. Де Бовель предпочел не участвовать в борьбе по вероисповедным вопро-сам, развернувшейся после выступления Лютера, хотя в своем творче-стве не остался незатронутым новыми религиозными интересами; он занимался преподаванием, исполнял обязанности каноника кафе-дрального собора, вел активную переписку с близкими ему монахами-мистиками из ордена цестинцев Иоанном Лефранком, Иннокенти-ем Гюрно и Петром де Сюрм, а также с францисканцами из лионс-кого монастыря св. Бонавентуры Иоанном Лабеном и Иоанном де ла Грен, с которыми познакомился еще в 1510 г. В период с 1515 по 1533 гг. он продолжал, как и прежде, много писать и публиковать. Тематика его сочинений существенно расширилась. В 1521 г. он напечатал ра-боту по философии истории, разделив жизнь человечества на семь эпох и выделив характерные черты каждой из них (*Aetatum mundi septem supputatio*). Сборник 1523 г. составили пять трактатов, один из них посвящен проблемам психологии и физиологии (*Liber cordis*) и интересен тем, что продолжал уподобление человека в качестве мик-рокосма миру в качестве макрокосма, в частности сердца как солнца организма — Солнцу как сердцу вселенной; другой — проблемам гно-сеологии (*Liber propriae rationis*), в нем подчеркивалась роль глаза, живого зеркала духа человеческого, в качестве начала и цели, источ-ника и конца всего мира явлений; третий — логике и онтологии (*De substantialis propositionibus*) так же, как и четвертый (*Liber naturalium sophismatum*); пятый — математике (*Liber cubicarum mensularum*).

Ряд публикаций религиозных сочинений, созданных под сильным влиянием мистического богословия Псевдо-Дионисия Ареопагита, был открыт в 1526 г. «Книгой божественной тьмы» (*Divinae caliginis liber*), которая повествовала о способности человека силой созерцания достичь единства с Богом. Через пять лет вышли в свет еще две подборки трудов: одна — на темы библейской экзегетики и христианской нравственности (*De laude Hierusalem liber unus; de laude gentium liber unus; de concertatione et area peccati liber; de septem vitiis liber; liber de remediis vitiorum humanorum et eorum consistentia*); другая открывалась «Книжицей о восхищении божественного Павла» (*De raptu divi Pauli libellus*), заставляющей вспомнить работу на сходную тему Марсилио Фичино (1476 г.) и комментарии к посланиям апостола Павла Джона Колета (1496 г.), Лефевра д'Этапля (1512 г.) и некоторых мыслителей эпохи; вместе с ней в этом издании было помещено также письмо к Иннокентию Гюрно и «Книга о пророческом видении» (*De prophetica visione liber*).

Список религиозных сочинений этого времени можно было бы пополнить трактатом 1529 г. «Об обете, свободе воли и о разнообразии молитв» (*De voto, libero arbitrio ac de differentia orationis*), который, однако, несмотря на свое название, в большей мере касался проблем психологии. В 1533 г. де Бовель опубликовал выдержанные в традициях позднесредневекового церковного благочестия четыре книги размышлений о страстях Господних (*Agonologiae Jesu Christi libri quatuor*).

Особое место в творческом наследии де Бовеля занимают труды по филологии. Первый из их числа, представляющий собой собрание французских пословиц и поговорок с латинскими пояснениями к ним (*Proverbium vulgare libri tres*), к составлению которого де Бовель был побужден, без сомнения, примером и в течение десятилетий не убывающим успехом Эразмовых «Адагий» (1 изд. — 1500), вышел в свет в 1531 г. И тогда же он опубликовал в одной книге три исследования по сравнительной лингвистике и истории французского языка (*Liber de differentia linguarum et gallici sermonis varietate; quae voces apud Gallos sint factitiae et arbitrarie vel barbarae, quae item ab origine latina manarint; de hallucinatione gallicanorum nominum*). Впрочем, единственным языком, достойным употребления в серьезных трудах, де Бовель, вопреки настойчиво заявляющим о себе требованиям времени, считал латынь. Это не помешало ему издать по-французски, впервые в 1514 г., трактат, или своего рода учебник, по практическому применению геометрических правил (*L'art et science de geometrie avec les figures sur chacune regle*); в переработанном виде и с новым названием трактат вышел из печати на том же языке в 1542 г. (*Livre singulier et utile touchant l'art et pratique de geometrie*), а затем в 1547 и 1551 гг.

Печатью герметической традиции, воспринятой де Бовелем еще в молодые годы под руководством Лефевра д'Этапля, отмечены последние его произведения: изданные в 1551 г. диалоги «О воскресении» (*De resurrectione*), участниками которых выведены фарисей, саддукей и философ, и диалоги между Невежеством и Мудростью «О разрушении и восстановлении мира» (*De mundi excidio et instauratione*), вы-

шедшие год спустя. Соединенные в одну книгу две публикации были напечатаны в том же 1552 г. под заглавием «Три диалога о бессмертии души» (*Dialogi tres de animae immortalitate*).

Незадолго до смерти де Бовель дважды, в 1555 и 1556 гг., переиздал трактат по практической геометрии. Скончался он в своем уединении, в городке Ам провинции Вермандуа в 1556 г. После этого публикации его сочинений резко пошли на убыль. В 1557 г. вновь увидели свет сочинение по геометрии и «О бессмертии души», в 1589 г. — в одном томе трактаты «О восхищении божественного Павла», «О пророческом видении» и «Об обете, свободе воли и разнообразии молитв». Далее на долгое время ученая деятельность мыслителя, при жизни прославившегося многочисленными трудами по самым разным отраслям знания, была предана полному забвению.

Лишь в 1865 г. появилось первое исследование его философского наследия¹. В 1889 г. были изданы найденные в архиве три поэтических труда де Бовеля на французском языке², что позволило познакомиться с еще одной, ранее не известной стороной его творчества. В XX в. внимание ученого мира к работам философа-гуманиста XVI в. возросло, началось детальное рассмотрение различных аспектов его мысли³. В 1972 г. было предпринято критическое издание, снабженное французским переводом и комментариями, сочинений де Бовеля по лингвистике и французской филологии. Несколько раньше, в 1970 г., состоялась факсимильная перепечатка опубликованного в 1511 г. в Париже сборника наиболее важных его работ, в их числе трактата «О мудреце». Именно это произведение вызывает наибольший интерес исследователей. Еще в 1927 г. Р. Клибански осуществил его критическое издание в качестве приложения к монографии Э. Кассирера «Индивидуум и космос в философии Возрождения». В 1943 г. вышел в свет в Турине итальянский перевод трактата «О мудреце», выполненный Э. Гарзном. В 1982 г. П. Маньяром была осуществлена новая критическая публикация этого труда де Бовеля вместе с французским его переводом, комментариями и обстоятельным введением⁴. В 1996 г. вышла в свет публикация фрагментов трактата в переводе на русский язык⁵.

* * *

По характеру и приемам философствования трактат де Бовеля «О мудреце» продолжал традиции средневековой схоластики. Своим рассуждениям и выводам де Бовель стремился дать прочное логическое обоснование, и это оказало влияние на стилистику произведения. Очень часто наиболее важные свои положения, как это было характерно для университетской науки, он, после предварительного пространного их обсуждения, формулировал в виде следующих друг за другом и вытекающих один из другого в строгой последовательности тезисов, дабы читателю их легче было воспринять и запомнить. Широко пользовался он иллюстрациями и таблицами, в другой, наглядной форме сообщая выводы автора. Де Бовель очень любил аналогии и часто прибегал к ним; в его рассуждениях они имели силу доказательства, бо-

лее того, с помощью аналогий, по примеру своих средневековых предшественников, он стремился постичь и представить всю реальность — и материальную, и трансцендентную. Как подчеркивал Э. Кассирер, одну и ту же основополагающую схему де Бовель постоянно повторял, применяя ее к микро- и к макрокосму, к порядку естественных и нравственных начал, к метафизическим сущностям и к правилам логики⁶. Ибо мир, по де Бовелю, есть гармоническое целое, его части находятся в согласии друг с другом благодаря заключенному в их основе единому, но повторяющемуся в каждой из них на свой лад принципу, который, будучи разгадан, дает ключ к проникновению в тайны мироздания. В своей работе «О мудреце» де Бовель постоянно подчеркивал значение числа три как подлинной идеальной структуры всякой реальности, как образа высшего бытия, запечатленного во всем. Имея в виду символику этого числа, можно понять, почему де Бовель стремился фиксировать на нем внимание читателя, даже фразу очень часто оформляя так, чтобы в месте смыслового ударения, обычно в конце, стояли непременно три слова, как правило, синонимических, хотя для сообщения мысли вполне хватило бы одного или двух⁷. И в этом стремлении уснастить символами не только содержание, но и формальную сторону произведения⁸ проявилась характерная для средневекового человека черта его сознания — тяга к символизму как к всеобъемлющему способу организации его духовного мира.

Веяния же ренессансной эпохи, близость к гуманизму сказались на проблематике и основных концепциях трактата де Бовеля «О мудреце». Развернутое в нем учение о человеке отмечено несомненным влиянием идей, почерпнутых в философии Николая Кузанского, в «Естественном богословии» Раймунда Сабундского, в сочинениях представителей флорентийской Платоновской Академии, а также в источниках, питавших их творчество — герметических трактатах, трудах Псевдо-Дионисия Ареопагита и Иоанна Скота Эриугены. Вместе с тем, успешно разрабатываемую гуманистами, начиная с Петрарки, тему человека де Бовель сумел актуализировать, придав ей звучание, соответствовавшее духовным исканиям культуры его времени, запросам и претензиям, с которыми выступали близкие ему по духу и направлению мыслители.

Повсюду в своем трактате де Бовель настаивает на тесной связи человека и мира. И это положение образует основу и исходный пункт его антропологии. В самом деле, человек, по Бовелю, причастен всем видам сущего, заключая в себе «четыре ступени природных вещей — те, которые существуют, те, которые живут, те, которые ощущают, и те, которые обладают разумом»⁹. Обладая способностью совмещать в себе все элементы, имеющиеся во вселенной, человек в силах по собственному усмотрению избрать любую форму своего наличного бытия в мире: то есть он может просто быть, подобно камням и земле, жить — подобно растениям и воде, ощущать — подобно животным и воздуху, наконец, мыслить, как и пристало человеку, естественным местопребыванием которого является стихия огня¹⁰. Выбор своего места на лестнице бытия, аналогичной той, что представлена в трактате Раймунда

Сабундского¹¹, имеет не столько онтологический, сколько нравственный характер; ибо «те из людей, которые размещаются на низших ступенях» бытия, под воздействием различных порочных наклонностей подражая другим, под человеком расположенным сущностям, не перестают быть «Людьми по природе и существу своему, но не по Добродетели, у них отсутствующей»¹². Похожую мысль высказывал Николай Кузанский, когда писал, что человек, обладая внутри себя способностью быть всем, по-своему, то есть человеческим образом, может преобразиться в любую природу, стать человеческим богом, ангелом, зверем, львом, медведем и чем угодно еще¹³.

Что же тогда человек сам по себе, если он, подобно Протею, волен превратить себя во всякий объект, наличный или возможный в мире физическом и метафизическом? Оказывается, он — ничто, ибо «не является какой-то сущностью среди других, будучи создан и произведен Природой вне всего»¹⁴; именно благодаря этой своей несвязанности ничем он и способен быть причастным ко всему. Воспроизводя главный мотив знаменитой «Речи о достоинстве человека» Джованни Пико делла Мирандола, де Бовель писал: «У Человека нет ничего своего и особенного, но ему присуще все то, что свойственно другим вещам»¹⁵. Только в качестве ничто человек и может заключать все вещи сразу, быть — и здесь напрашивается аналогия с концепцией человека другого флорентийского неоплатоника, Марсилио Фичино — «соединением, сочетанием и наделенной разумом бездной (*chasma*) различных вещей»¹⁶. Таким образом, человек, по Бовелю, образует сложную, противоречивую реальность, есть одновременно все и ничто, ибо, с одной стороны, он воплощает в себе тотальность бытия, с другой, — внеположен ко всякой конкретной сущности и, всегда сохраняя возможность выбора, независим ни от чего, что находится в мире.

До сих пор рассуждения де Бовеля о человеке по сути близко следовали положениям и выводам его ренессансных предшественников. Заметное различие между ними и французским философом обнаружилось тогда, когда он четко обозначил, кого он считает в полной мере заслуживающим имени человека. Дело в том, что его предшественники вели речь о достоинстве человека вообще, подчеркивали превосходство человека как такового, отвлеченного от любых возможных его определений и качеств. Де Бовель же указывает, что только тех из представителей рода людского, которые обладают разумом, можно считать истинными и совершенными людьми¹⁷, тогда как те, которые не причастны знанию и поддаются соблазнам плоти, низвергаются «с высоты человеческого достоинства» (*ab humane dignitatis apice*), делаясь равными сущностям низших градаций бытия¹⁸. Человек, таким образом, по Бовелю, есть не столько природная данность, сколько то совершенство человеческого бытия, которое достижимо посредством искусства, доблести и труда (*arte, virtute et operatione*) и обнаруживается в человеке просвещенном, взыскующем знания, образованном (*studiosus Homo*)¹⁹, или мудреце (*sapiens*). Именно его, мудреца, де Бовель и соглашается назвать подлинным человеком: «Хотя все люди

одинаковы в отношении бытия, природы, происхождения, формы, и у всех них голова находится сверху, и никто, кроме того, не лишен Бытия, Жизни, Ощущения и Разума, тем не менее, только Мудрец есть воистину человек... Ведь он является Человеком по милости самой Природы, то есть по причастности Бытию, и он еще раз является Человеком по причине умножения в нем Добродетели и святого образа действий, иначе говоря — добронравной жизни»²⁰.

Таким образом, все важнейшие положения гуманистических расуждений о человеке, о его достоинстве и превосходстве, о его особой роли во вселенной де Бовель вполне усвоил, отнеся их, однако, исключительно на счет мудреца в качестве истинного воплощения человечности в человеке. Благодаря такому ограничению учение о человеке в интерпретации де Бовеля утратило свою прежнюю общечеловеческую масштабность²¹, хотя следует признать, что он был последователен и делал выводы, которыми была уже чревата антропология прославленных мыслителей XV в. Ренессансные гуманисты никогда не идеализировали человека в качестве существа сугубо природного, не просвещенного знаниями и не воспитанного нравственно; в лучшем случае в нем они видели только возможность стать человеком настоящим, но останавливаться на этой, данной от природы возможности они считали недопустимым. Держась их логики, де Бовель имел основания утверждать, что «естественный Человек ведет жизнь, недостойную Человека»²². Это означает, что все те, кто чужды разуму и добродетели, покорны влечениям чувств, являются людьми ущербными, или, по выражению Бовеля, незавершенными (*inconsummati*); как таковые, то есть будучи людьми лишь «по природе и бытию», они оказываются душевно неуравновешенными, не владеющими собой, неосмотрительными, беспорядочными, в конечном счете, бесчеловечными²³. Выходит, таким образом, что отказываясь от разума, своего духовного и нравственного совершенствования и пребывая в естественном состоянии, человек отрицает и уничтожает в себе человека: «Кто же не имеет от самого себя образованного и совершенного Человека, тот лишается и того, которого он имеет от Господа; ибо естественный Человек, наличествующий в нем, должен быть «выброшен во тьму внешнюю»...»²⁴.

Мудрость, по Бовелю, есть не просто высшая ступень человечности, как было уже замечено в историографии²⁵, но нечто гораздо большее — само условие ее существования. Ибо только мудрец способен завершить и обнаружить в себе человека, уразуметь свое достоинство, особое положение и назначение в мире. Ведь он «является истинной и последней целью всех материальных вещей в поднебесье», «своего рода земным смертным Богом», «наилучшим и вернейшим образом вечного, первого и подлинного Бога»²⁶. Собой, своим естеством, сочетанием из разных начал, он обеспечивает единство вселенной, не только разных уровней, но и типов бытия — умопостигаемого и чувственно воспринимаемого; ибо, душой принадлежа к миру умопостигаемому, а телом — к чувственно воспринимаемому, «он есть скрепа, связующее звено, узел и спайка двух миров»²⁷. Он расположен на гра-

нице временного и вечного, конечного и бесконечного, земного и небесного и посредством себя делает возможным взаимный переход этих противоположных начал и их пребывание друг в друге²⁸.

Де Бовель старается всячески акцентировать эту зависимость мира от человека, на которой настаивали уже гуманисты XV в., особенно Джанотто Манетти и Марсилио Фичино, старавшиеся, впрочем, представить человека прежде всего в роли творца и преобразователя окружающей реальности²⁹. Заслуживает внимания в данной связи то, что де Бовель, вопреки давней, идущей из античности и очень популярной в эпоху Возрождения традиции, предпочитал говорить не о человеке как малом мире (микрокосме), но о мире как большом человеке: «Итак, Природа произвела и породила двух Человека: одного — большого, мы называем его миром, второго — малого, по отношению к которому преимущественно и употребляется имя Человек»³⁰. Ни о какой чуждости, тем более враждебности человека миру речи идти не может³¹, ибо связаны они друг с другом неразрывно, как тело и душа. «В действительности, — пишет де Бовель, — Человек есть Душа мира; мир же и все, что можно видеть под небом, является словно бы телом Человека. Человек и мир образуют то, что мы называем Вселенной, которая весьма соразмерна Человеку как целому»³². Выполняя важную функцию души мира, мудрец без своего в нем присутствия обрекает его на небытие. Ибо как душа дает жизнь телу, «так же и для завершения и существования Вселенной чрезвычайно необходим и обязателен Человек, и особенно мудрый Человек, который является истинной Душой мира»³³. Человек и мир нуждаются друг в друге, поскольку невозможны друг без друга и взаимно дополняют друг друга. И тот и другой есть одновременно — рассуждает де Бовель в духе Николая Кузанского — максимум и минимум; мир есть максимум в отношении субстанции, в отношении знания — минимум, так как, «будучи всем, не знает, однако, и не ведает ничего; в свою очередь, Человек, будучи ничтожно малым и почти ничем, знает, однако же, и ведает все. И оказывается, что сколь велик тот субстанцией, столь же велик этот знанием. Тот есть местопребывание всех субстанций, этот — всех разумных оснований (*rationum omnium*)». Один содержится и воспринят другим, «ибо субстанция Человека пребывает в мире, знание же мира в Человеке». Отраженное и познанное человеком бытие субстанциального мира удаивается и дополняется разумным бытием в человеке³⁴.

Через мир, наблюдая и изучая его, человек находит путь к себе и получает разумение себя³⁵. Но этим смысл его познавательной деятельности не исчерпывается, ибо благодаря ей не только он, но и мир — поскольку человек является душой мира — достигает самопознания и, тем самым, обретает себя. «И если Человек — в той мере, в какой он Мудрец, — ...владеет самим собой и познает себя самого, то следует признать, что и Вселенная способна овладеть собой, саму себя познавать и исследовать»³⁶. Человек, ум которого обладает способностью объять бесконечное число вещей, наличных в мире, то есть мудрец, выступает в роли своего рода «естественного зеркала Вселенной»

(*naturale speculum Universi*), мир же — противостоящего ему объекта (*obiectum*), заключающего в себе все субстанции. Отраженные в человеке, «их умопостигаемые отблески, огоньки, идеи и истинные понятия» имеют в нем свое местопребывание³⁷.

Особому предназначению человека соответствует место, занимаемое им вне и напротив всего, в центре, средоточии и на перекрестке мира, позволяющее ему воспринимать струящиеся на него отовсюду формы всевозможных вещей³⁸. Он имеет возможность благодаря этому во всех сущностях взять то, что свойственно им, из каждой позаимствовать атом, характерный для нее, а «из атомов многообразных форм извлечь и произвести собственную форму, которая именуется... завершенным и просвещенным Человеком»³⁹. Таким образом, мудрец получается как некая вытяжка из всех сущностей, как своего рода квинтэссенция мира⁴⁰. Невольно напрашивается аналогия с учением о человеке Теофраста Парацельса⁴¹; впрочем, де Бовель подчеркивал не столько соединение в человеке различных элементов чувственно воспринимаемого мира, сколько сосредоточение в нем всех разумных, то есть формообразующих, оснований (*rationes*) этого мира. Заключая их в себе, человек тем самым содержит в себе всю разумную субстанцию мира и в качестве его души располагает над ним огромной властью — не только созерцает и познает его, но также выступает его судьей, повелителем и попечителем⁴². А это означает у де Бовеля, что человек воспринимает мир как поле своей деятельности, претендует на то, чтобы совершенствовать или же творить его заново, считая себя вправе «своими потенциями, тенями, формами, образами и смыслами заполнять пустоты, оставленные в природе»⁴³. Подобная тенденция представлять человека, особым образом сформированного и образованного, то есть мудреца, безусловным хозяином, даже демиургом чувственно воспринимаемого мира, сближает антропологию де Бовеля с идеями некоторых его современников, искавших в оккультных науках, которым отдал большую дань и французский гуманист, путь к освоению тайн природы, дабы добиться полного господства над ней. Этим, однако, смысл пребывания человека на земле, по де Бовелю, исчерпан быть не может. Уникальное положение посредника между разными реальностями возлагает на него особую, вселенских масштабов миссию, осознать которую доступно мудрецу, подразумевающую ответственность уже не только за себя, но и за весь мир, отданный ему во владение; ведь не иначе как вместе с человеком этот мир может обрести бессмертие и вернуться к своему началу⁴⁴, Богу, а, значит, спасение человека есть спасение мира.

Примечания

¹ *Dippel J. Versuch einer systematischen Darstellung der Philosophie des Carolus Bovillus. Wuerzburg, 1865.*

² *Poesies françaises de Charles de Bovelles, 1523-1529. Ed. Em. Chatelain. Rennes, 1889.*

³ Укажем наиболее важные из вышедших работ о Шарле де Бовеле: *Brause K.H.* Die Geschichtsphilosophie des Carolus Bovillus. Leipzig, 1916; *Groethuysen B.* Die kosmische Antropologie des Bovillus // Archiv für Geschichte der Philosophie. XL. 1931. S. 66-89; *Michel P.H.* Un humaniste picard: Charles de Bovelles // Revue des études italiennes. I. 1936. P. 176-187; *Lubac H. de.* Le sage selon Charles de Bovelles // Melanges offerts a M.D.Chenu. Paris, 1967; *Victor J.M.* Charles de Bovelles, 1479-1553, an intellectual biography. Genève, 1978.

⁴ *Bovelles Ch. de.* Le livre du sage. Ed. par P.Magnard. Paris, 1982.

⁵ *Бовель Ш. де.* Книга о мудреце. Перевод О.Ф. Кудрявцева // Чаша Гермеса. Гуманистическая мысль эпохи Возрождения и герметическая традиция. М., 1996. С. 223-261.

⁶ См. английский перевод этой работы: *Cassirer E.* The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy. N.Y., 1963. P. 88. См. также настоящее издание. С. 101.

⁷ Во французском переводе, который в изд. П. Маньяра сопровождает латинский текст, этот синонимический ряд из трех слов сокращается до одного-двух, что не наносит ущерб содержанию мысли де Бовеля, но совершенно не передает символическую речевую форму, в которую она заключена.

⁸ В этой связи уместно вспомнить о символике знаменитых трехстрочных строф (терцин) Данте.

⁹ «Cum enim naturalium rerum quattuor sint gradus: subsistentium, viventium, sensibilium et rationalium, cunctos tamen gradus humana species in semet involvit seque distinguit atque dispescit in ordines quattuor» (*Bovillus C.* De sapiente. I. Ссылки на страницу даются по изд. Маньяра: P. 56).

¹⁰ «Finge rursum naturalem Hominis sedem esse in igne...» (Ibid. II. P. 64).

¹¹ *Raymundus de Sabunde.* Theologia naturalis sive liber creaturarum. II. Strassburg, 1501.

¹² «Qui vero homines inferis in gradibus collocantur: hi sunt natura quidem et substantia Homines, Virtutis autem privatione non Homines. Utpote quos ab humane dignitatis apice carnales illecebre deorsum precipites agunt...» (*Bovillus C.* De sapiente. I. P. 64).

¹³ *Николай Кузанский.* О предположениях. II.14 // Сочинения. М., 1979. Т. 1. С. 259, 260.

¹⁴ «Homo nihil est omnium et a Natura extra omnia factus et creatus est...» (*Bovillus C.* De sapiente. XXVI. P. 176).

¹⁵ «Hominis nichil est peculiare aut proprium, sed eius omnia sunt communia, quaecunque aliorum propria» (Ibid. XXIV. P. 170). Ср. у Пико: «Statuit tandem optimus opifex, ut cui [то есть человеку] dare nihil proprium poterat commune esset quicquid privatum singulis fuerat.» — И чуть ниже обращенные к Адаму слова Бога. — «Nec certam sedem, nec propriam faciem, nec munus ullum peculiare tibi dedimus, o Adam...» (*Pico della Mirandola G.* De hominis dignitate. Neptapulus. De ente et uno. Ed. E.Garin. Firenze, 1942. P. 104). См. подробнее в этой связи: *Кудрявцев О.Ф.* Самовластье человека: предомление одной гуманистической идеи в «Утопии» Томаса Мора // Средние века. Вып. 56. М., 1993. С. 174-190; Вып. 57. М., 1994. С. 158-169). Вып. 56. С. 180-182.

¹⁶ «Nam neque peculiare ens Homo est hoc vel hoc neque ipsius est hec aut hec natura, sed simul omnia est: omnium concurrentia, rationale chasma et congregatio» (*Bovillus C.* De sapiente. XXIV. P. 170). Ср. в «Платоновском богословии» Фичино: «Et quia ipsa [anima hominis] vera est universorum connexio... merito dici possit centrum naturae, universorum medium, mundi series, vultus omnium, nodusque et copula mundi» (*Ficinus M.* Opera. Basileae, 1576. Vol. I. P. 121).

¹⁷ «...supremi soli merito Hominum similes, Rationis et habitu et functione rationales, veri perfectique Homines dictitentur» (*Bovillus C.* De sapiente. I. P. 56).

- ¹⁸ Ibid. I. P. 64.
- ¹⁹ Ibid. I. P. 58, 64.
- ²⁰ Ibid. VI. P. 86.
- ²¹ См. в этой связи наблюдения: *Groethuysen B.* Op. cit. S. 78, 85.
- ²² «...naturalis Homo Homine vivit indignus» (*Bovillus C.* De sapiente. Epistola dedicatoria. P. 54).
- ²³ «...et qui velut naturalis Rationis expertes aut sensitivo aut vitali desiderio aguntur, Homines quidem natura ac substantia, Virtutis autem defectu animo inconditi, sui incompetentes, improvidi, incompotiti, inhumani» (Ibid. VI. P. 86).
- ²⁴ Ibid. VII. P. 94. См. также: Ibid. XXXI. P. 214.
- ²⁵ *Groethuysen B.* Op. cit. S. 78.
- ²⁶ «Sapiens est rerum omnium materialium et que firmamento ambiuntur verus consummatusque finis et, ut plerique sentiunt, terrenus quidam mortalisque Deus» (*Bovillus C.* Op. cit. XIX. P. 148); «eterni, primi naturalisque Dei... vera precipua et substantialis imago» (Ibid. VII. P. 92). На эту тему см. также: Ibid. XLIII. P. 274.
- ²⁷ «Est igitur Homo mundus uterque: intelligibilis animo, sensibilis corpore; idem est mundi utriusque scirpus, vinculum, coherentia et connexio» (Ibid. XX. P. 154).
- ²⁸ Ibid. XX. P. 156.
- ²⁹ См. об этом подробнее: *Кудрявцев О.Ф.* Указ. соч. // СВ Вып. 57. С. 165-169.
- ³⁰ *Bovillus C.* Op. cit. XXIV. P. 172.
- ³¹ См. в этой связи справедливые наблюдения: *Groethuysen B.* Op. cit. S. 82.
- ³² «Est enim Homo mundi Anima; mundus vero et quicquid sub celo visitur, Hominis est ut corpus. Et ex Homine et mundo fit id, quod dicimus Universum, persimile et proportionabile toti Homini» (*Bovillus C.* XXI. P. 162).
- ³³ «Et ut ad Hominis subsistentiam necessaria probatur Anima: ita et ad Universi complementum et subsistentiam perquam necessarius et expetendus est Homo et precipue sapiens Homo, qui est verissima mundi Anima» (Ibid. XXI. P. 164).
- ³⁴ Ibid. XIX. P. 152. См. в этой связи: *Groethuysen B.* Op. cit. S. 76, 81.
- ³⁵ «...Homo, mira proportionem corpori Universi, idest sublunari mundo, prior quam sibiipsi adesse comperit et ex mundi scientia in semet ingredi, sibi adesse seque contueri» (Ibid. XXI. P. 164).
- ³⁶ «Et si Homo, ut Sapiens, suiipsius capax seque ipsum nosse predicatur: dicendum et Universum sui capax, semetipsum nosse seque posse intueri» (Ibid. XXI. P. 160). См. в этой связи: *Magnard P.* L'homme delivre de son ombre // Bovelles Ch. de. Le livre du sage. P. 10-12.
- ³⁷ Ibid. XIX. P. 150.
- ³⁸ Ibid. XXIV, XXVI. P. 172-182.
- ³⁹ Ibid. XXIV. P. 172. Аналогичное рассуждение на эту тему см. также: Ibid. XXII. P. 164.
- ⁴⁰ См. в этой связи: Ibid. VIII. P. 94, 96.
- ⁴¹ См.: *Парацельс Т.* Великая астрономия или проницательная философия большого и малого мира. Гл. 2. Перевод О.Ф.Кудрявцева // Чаша Гермеса. Гуманистическая мысль эпохи Возрождения и герметическая традиция. С. 295-298, 302-311.
- ⁴² *Bovillus C.* De sapiente. XXI, XXVI. P. 162, 182.
- ⁴³ Ibid. XXVI. P. 182.
- ⁴⁴ Ibid. XIV. P. 126. О посредничестве человека, которое дает возможность чувственно воспринимаемому и умопостигаемому мирам переходить друг в друга, см.: Ibid. XX, XXXIII. P. 156, 224. См. на эту тему подробнее: *Magnard P.* Op. cit. P. 10-12, 17, 18.

Хельмут Кун
Философия культуры
Эрнста Кассирера



Сьюзен Лангер
De Profundis

Философия культуры Эрнста Кассирера

Название «Философия культуры» должно обозначать ответвление или область философии: философии, применяющейся для исследования определенного факта или набора фактов, которые мы описываем как культуру. Эту особую область следовало бы указать на карте всего пространства, частью которого она является и описывать в терминах ее отношения к прилегающим областям философского исследования, таким как этика или философия истории.

Действительно, культура является одной из тем философии Кассирера, и образует целую область исследования в рамках многообразия направлений его мысли. Но это происходит случайно. Это утверждение может показаться парадоксальным, противоречащим явным утверждениям самого Кассирера. Разве он однозначно не различает философию культуры и философию природы как две отдельные, хоть и связанные области?

Тем не менее, мы настаиваем на том, что рассмотрение культуры как отдельной области или темы мысли Кассирера бесперспективно и почти наверняка ведет к потере смысла его философии. Хотя Кассирер детально анализировал такие формы культуры как язык и миф, он почти полностью игнорировал другие; и такая избирательность, далеко не случайная, выдает основные интересы в трудах философа. Эти интересы заключаются вовсе не в исследовании культуры ради нее самой.

Размышляя над тем, что такое культура и пытаясь описать ее природу в терминах как можно более простых и прямолинейных, мысль исследователя может зацепиться за некоторые особые признаки и важнейшие вопросы. Культура, как *cultura animi*, по-видимому, указывает на тщательную обработку, направленность или формирование мысли, некоторый вид образования. В чем природа и цель этого образования? Далее, культура или цивилизация отличается от примитивизма и варварства, по сравнению с которыми она претендует на более богатый, почетный и подлинно человеческий образ жизни. В чем состоит это превосходство и как оно было достигнуто? Почему человечество считает, что обладание им столь ненадежно? Можем ли мы ожидать совершенства культуры, пока еще недостигнутого, в недалеком или отдаленном будущем?

Если читатель подходит к работе Кассирера с этими наблюдениями и вопросами, он не найдет ответа. Центр интересов Кассирера не в этом; вопросы, которые для студента являются основными, находятся на периферии его интеллектуальной вселенной. Мы даже начинаем сомневаться, правильно ли понимает воображаемый вопрошающий то значение термина «культура», которым пользуется Кассирер. Где же в таком случае центр притяжения в мире Кассирера?

«Первая философия» (πρώτη φιλοσοφία), по Аристотелю, — наука, которая исследует бытие как таковое, или, в более привычной терминологии, Действительность как таковую¹. Исследование Кассирера, как бы далеко в некоторых отношениях оно не отходило от великого направления *philosophia perennis*, по-прежнему одухотворено поиском «первичной философии», как понимал ее Аристотель. Философия культуры для него прежде всего философия, т.е. исследование природы действительности. Но это исследование склонно рассматривать культуру как особо проявляющуюся область действительности. Культура являет собой привилегированный документ, свидетельствующий с бесподобным красноречием об адекватности основного понятия «бытия как такового».

Подтверждение онтологической первичности культуры в идеях Кассирера можно получить при взгляде на его литературную карьеру. По мере того, как формировалась его философия, он все больше обращался к проблемам культуры. Кульминацией этого развития явилась «Философия символических форм» (впоследствии кратко изложенная в «Опыте о человеке»). Этот большой труд (*magnus opus*), отважно задуманная и мастерски выполненная философская интерпретация культуры, завершил освоение области, которая оказалась недоступной для предшественников Кассирера, хотя к ней ранее и приближались другие члены марбургской школы. Правда, в своем предприятии Кассирер был вдохновлен и поддержан господствующим направлением мысли. На границе XIX и XX веков немецкая философия пыталась ограничить гегемонию естественных наук, выработав систему гуманитарных наук (*Geisteswissenschaft*). Но, если мы рассмотрим достижения Кассирера на фоне совместных усилий тех, кто двигался в том же направлении, оригинальность предложенного им решения становится еще более впечатляющей.

Вслед за Германом Когеном, основателем марбургской школы, Кассирер выводил свою интерпретацию действительности из «Критики чистого разума» Канта. «Критика» повлияла на мышление Кассирера столь сильно, что полностью определила его интерпретацию культуры, начиная от ее принципов до исследования, как видно из оглавления томов «*Die Philosophie der symbolischen Formen*». Автор скромно ставит себе в заслугу только то, что он взял на себя работу, которую Кант считал возможной и необходимой, но которая осталась не сделанной Мастером по той или иной причине. Подобно Вильгельму Дильтею и Генриху Риккерту, автор претендует на завершение кантовского здания, приводя философское обоснование науки о приро-

де, которое, по представлениям Канта, должно сопутствовать философскому обоснованию науки о культуре. Исторически эта претензия оказывается напрасной. Мнимое дополнение нуждается в новом основном плане и, фактически, в другом построении. Тем не менее, подчеркнутая приверженность наследию и духу Канта является яркой чертой этой новой конструкции.

«Одно и то же есть мысль и то, в чем мысль существует»². Этим изречением Парменид положил конец наивным соображениям о тотальности действительных вещей и о философии как исследовании действительности, находящейся в поле зрения. Из него становится ясным, что «сущее» относится к «мыслимому» не так, как монета относится к кошельку, груз к судну или каким-нибудь другим «внешним» образом. Эти два понятия связаны скорее как отношение «видения» к «видимому», или «создания» к «создаваемому». Несмотря на их различие, они образуют неразделимое единство.

Кант нашел новую формулу для взглядов элеатов. В поисках знания мы собираем идеи: знание, результат этого процесса, есть синтез. Но можем ли мы, объединяя идеи в составное целое, ожидать открытия чего-либо, что по определению лежит вне сферы мыслительных операций, т.е. действительности? Можем, отвечает Кант, при условии, что принципы, направляющие наше синтезирование идентичны принципам, определяющим структуру реальности. Назовем совокупность знаний, основанных на чувственном восприятии, «опытом»; вместо принципов будем говорить «условия возможности»; утверждения, относящиеся к этим фундаментальным условиям, назовем «суждениями а priori». После этих терминологических замен «высший принцип всех синтетических суждений» Канта будет выглядеть так: «Мы утверждаем, что условия возможности опыта вообще подобны условиям возможности объектов опыта, и поэтому они имеют объективную значимость в синтетическом суждении *a priori*»³.

Кассирер ставит вопрос в терминах Парменида и затем, в качестве ответа, подтверждает решение Канта.

«Первая цель отправной точки спекулятивного размышления обозначается понятием Бытия. Момент, когда это понятие формулирует себя самое и сознание напоминает о единстве Бытия, главенствующем над сложностью и многообразием существующего — возникает специфический философский метод рассмотрения мира»⁴.

Имея в виду эту онтологическую концепцию философии, Кассирер выражает определение Парменида в терминах «трансцендентальной» логики Канта: «Понятие относится к объекту потому что и постольку, поскольку оно [понятие] является необходимой и незаменимой предпосылкой объективации: потому что оно есть функция, для которой только и могут быть объекты, т. е. постоянные основные единицы в потоке опыта»⁵. Проще и короче: «Логическое понятие есть необходимое и достаточное условие для знания природы вещей»⁶.

«Бытие», в соответствии с этой трансцендентальной логикой, значит «быть определяемым», и мышление есть процесс определения. Таким

образом, нет сущности вне сферы мышления, и метафизики как предполагаемого знания о сущностях не существует. В трансцендентальном идеализме нет места трансцендентной, т.е. сверхчувственной реальности; он отвергает Естественную Теологию и ей подобные полеты спекулятивного созерцания. Вместе с метафизикой отвергается и «теория отражения» (Abbildtheorie). Эта теория наивно интерпретирует идеи «внутри разума» как копии «вещей вне него», таким образом разобшая неразделимое, потом вновь собирая обломки, прибегая к сомнительным аналогиям⁷.

Рассматривая эту «критическую», или «трансцендентальную» логику следует помнить, что «наивная», т.е. докантовская, метафизика не была настолько наивной, чтобы согласиться с нефилософским понятием знания как пассивного образа, отражающего данную реальность. Наивность, конечно, бессмертна. Но она стала отмирать в философии с тех пор, как Парменид выдвинул свое монументальное определение; и традиционная метафизика, созданная Платоном и Аристотелем, полностью не учитывала учение «отца Парменида». Как бы то ни было, это упорное отстаивание истины, кажущейся абсурдной, выраженной словами твердыми и причудливо-витиеватыми, как архаическая статуя, подверглось у последователей дифференциации, сделавшей его гибким и живым. Главной целью этой дифференциации было найти место для конечного познающего человека как неотъемлемой части действительности — части, отвергавшейся надменным элеатом путем компромисса во второй, прагматической части его поэмы.

У Аристотеля тождество «мышления» и «бытия» сохраняется на вершине пирамиды действительности. Неподвижный двигатель, форма, освобожденная от материи, действие, свободное от потенциальности, описывается как «νόησις νοησέως», мышление, обращающееся к самому себе, действительность как самопознающий ум; объект существует, мысля о себе. Но в подлунном мире, который населяет человек, это первоначальное единство раздваивается. Человек познающий встречается с познаваемыми вещами — вещами, которые существуют, вне зависимости от того, сознает ли он их существование. Тем не менее, то, что они «становятся познанными», ни в коей мере не случайно по отношению к их существованию, в том смысле, в каком не случайно «портретирование» по отношению к человеку. Во-первых, тот вид существования, которым обладает вещь, включает в себя степень познаваемости, которая зависит от доли формы в ее строении. Так звезда более познаваема, чем комок глины, душа более познаваема, чем тело. Ибо познание отделяет форму вещи от ее материи: знающий разум есть средоточие форм. Во-вторых, тождество, которое становится полным на вершине, в форме форм, присутствует также в человеческом акте познания, только в ограниченном виде. «В случае, когда объекты не содержат материи, мыслящее и мыслимое тождественны (τὸ αὐτὸ ἐστὶ τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον)»⁸. Сама формулировка напоминает Парменида.

Человек может возвыситься до постижения форм, не контаминированных материей. Но он окружен сложной действительностью фор-

мы, соединенной с материей. Следовательно, процесс познания в человеческом разуме по Аристотелю есть взаимодействие и сотрудничество между активностью и пассивностью. Эта двойственность соответствует двойственности положения человека. Человек, будучи ограниченным, есть одна вещь среди многих вещей в мире, на которые воздействуют и которые реагируют. В то же время человек благодаря рассудку в некотором смысле представляет собой совокупность всех вещей.

Обращаясь теперь к Канту, источнику эпистемологии Кассирера, мы обнаруживаем, что взаимодействие активности и пассивности вытеснено новым акцентом на конструктивную активность разума. Элейское тождество возрождается в духе современного, посткартезианского предмета. Однако рамки этого идеалистического мотива, который обращает естественный порядок, приспособляя объекты к понятиям⁹, строго ограничены чувственным миром: миром феноменов, интерпретируемых «опытом»; и этот феноменальный мир не совпадает с действительностью. «Критика» учит, что «объект должен пониматься в двойном смысле, а именно как явление и как вещь в себе»¹⁰. За пределами явления все существенные признаки метафизической картины мира, хотя и недоступны умозрительному знанию, сохраняются для просвещенной веры. Это сохранение, далекое от простого компромисса, возникает из этоса кантовского замысла. Отменяя принцип счастья и вытесняя созерцание из его суверенного места, Кант вырывает человека из его прибежища в природе, препятствуя в то же время его воображаемому восхождению к Богу. Но при этом он считает, что он забирает только то, чем человек никогда по праву не владел.

И действительно, Кант освобождает человека от иллюзий и очищает его разум от умозрительного тщеславия. Тем не менее, принимая его таким образом, он не оставляет человека в безнадежной метафизической бездомности. Вместо этого он возвращает имущество поселенцу нездешнего мира, Бога и познаваемую свободу и блаженство — не познавательной способности человека, а его «практической вере». Человек в трезвом состоянии духа, отбросив интеллектуальную гордыню, должен почтительно подчиниться закону, который определит его место в порядке вещей и недвусмысленным подтверждением которого является голос долга в его собственном разуме. К тому же взаимодействие спонтанности и пассивности в процессе познания сохраняется. Опять-таки, теория познания подкрепляется идеей ограниченности человека. Предполагается, что сам отказ, которым мы отвергаем метафизическое восприятие установит правильное соотношение между нами самими и объектами метафизического мира. Применяв силу, мы приходим к понятию непознаваемого *intelligibilia* (νοῦμενα) — непознаваемого, необходимо добавить, для нас, для человека.

Следуя общей линии неокантианской мысли, Кассирер принимает «высший принцип всех синтетических суждений» Канта — отождествление «условий возможности опыта» с «условиями возможности объектов опыта». В то же время, снова подчиняясь марбургскому образцу, он идет дальше Канта. «Объекты опыта» Канта не объекты как

таковые, а «явления», видимые над «вещью в себе». Следовательно, кантовское отождествление ограничено. Неокантианец, отвергая «вещь в себе», делает это отождествление всеобщим. Он лишает объект всей его субстанциальности. Для него объект есть результат или «функция» логического процесса объективизации, а остаток, который сопротивляется этой «функционализации», становится задачей — бесконечно далекой целью для дальнейших актов логического определения. Трансцендентальная логика Канта используется для того, чтобы перерасти ограниченную область, заданную ей создателем.

Если бы Бог держал в одной руке истину, в другой — пути ее поиска, предлагая нам выбор, мы должны бы были, утверждал Лессинг, просить Всевышнего оставить истину себе, а нам оставить ее поиск. Против этого возражает Герман Коген. Что истина значит для Бога, нас не касается, что же касается нас, дары в двух руках — на самом деле один дар: истина есть ее поиск¹¹. В том же ключе Кассирер цитирует перевод Фаустом первых слов Евангелия от Иоанна: «В начале было дело»¹². Логос есть созидание, полагание реальности. Все это идет дальше Канта в том смысле, что трансцендентальный синтез рассматривается как образующий не только «объекты опыта», но и объекты как таковые.

Наряду с такой радикализацией тезиса трансцендентальной логики Канта Кассирер возвращается к периоду до Канта — не к докантовской метафизике, а к дометафизической, т. е. доплатоновской онтологии: к Пармениду. Для неподвижного, законченного Элейского Бытия нашелся современный динамический спутник. Это, конечно, не совпадает с признанным стремлением неокантианского мыслителя, по определению лишеного склонности к архаизации. Но, ограниченный своей логикой трансцендентального отождествления, он доходит до принятия архаически упрощенного понятия Бытия. Случилось так, что это упрощение было поддержано научным идеалом, преобладающим в индустриальной цивилизации. Организованное сотрудничество больших групп, оказавшееся эффективным благодаря разделению труда на многочисленные функции — главному достижению современной промышленности — было неприменимо к сложной целостности метафизики. Ее «громадная беспомощность» (Г.К. Честертон) не соответствовала современным образцам. С другой стороны, неокантианская идея о познании как нескончаемом процессе определения, понимаемая как совокупное сотрудничество индивидуумов и групп, казалась более соответствующей духу времени.

Как бы то ни было, признавая, что эта интерпретация досократовских особенностей, столь поразительно типичная для различных течений современной философии, однако, далеко не исчерпывающая, логика неокантианского возврата к парменидовской простоте одновременно и ясна, и убедительна. Поскольку трансцендентальный синтез, акт объективизации, добивается неограниченного размаха, восприимчивость (или пассивность) в познающем сводится на нет. Вместе со своей восприимчивостью, познающий как конечный субъект также теря-

ется из вида; и антропологическая поддержка теории познания, переинтерпретированная, но сохраненная Кантом, исчезает. «Раздвоение» онтологического тождества, которое, по Платону и Аристотелю, показывало человека как пребывающего в «мире» и мир, как существующий для человека, сглаживается. Мы движемся в самодостаточной сфере мышления, содержащей объекты, и эта сфера оставляет столь же мало пространства для человека познающего, как и элейская сфера Бытия. Познающий смотрит на эту сферу как бы «со стороны». Никогда и ни при каких обстоятельствах он не оказывается в ней.

Мы спрашиваем Парменида о человеке и о фактах, навязчиво возникающих в его жизни: выбор между добром и злом, цикл жизни и смерти и смена времен года. В ответ он отделяется от нас сведениями о «мнениях смертных» и об именах, которые они решили дать вещам¹³. Мы спрашиваем о человеке неокантианца, и он отправляет нас к эмпирической психологии и эмпирической антропологии. Но это, разумеется, не является полным ответом на наш вопрос. Человек изображается в его философии как субъект, относящийся к объектам. Соотношение «субъект-объект» всепроникающе, вездесуще. Однако Кассирер утверждает, что нет четкой линии, разделяющей две соотносящиеся сферы. Когда значение осознано, оно несет с собой и субъект, и объект как полярные «моменты», вовлеченные в его структуру; другими словами, это результат взаимодействия между двумя полюсами. «Быть», с этой точки зрения, значит «быть синтезом» субъекта и объекта, или Эго и мира. Но согласно этому определению, мир, так же как и Эго, лишаются статуса «бытия» и «действительности».

Используя сравнение, столь важное для Платона, мы можем синтез уподобить ткани. Представим себе обучающегося ткацкому ремеслу, внимательно наблюдающего за расширяющимся узором продольных и поперечных нитей, но полностью несведущего в ткацком станке, челноке и сырье. Он вполне готов внимательно следить за ходом работы, но не способен видеть орудия и нить, делающие эту работу. Озадаченный ученик будет пытаться заполнить пробел в своих представлениях, воображая себе гипотетические факторы, которые объяснили бы загадочный рост готовой ткани. Будучи изобретательным, он мог бы достичь успеха в выдумывании приспособлений, невидимых для него. Но, вместо того, чтобы предоставить его самому себе, мы увеличим его замешательство, добавив к дефекту зрения умственное расстройство. Тем самым мы лишим его способности мыслить или воображать что-либо кроме как в терминах строения ткани, и соответственно наделим его чисто «текстильным» языком.

Ученик, обладающий двойным дефектом, в нашей притче — это человек, пытающийся исследовать «субъект» и «действительность» в духе неокантианского подхода. Эти два полярных понятия играют для него решающую роль: они обозначают конечные точки оси, на которой вращается его интерпретация. В то же время он обнаруживает, что ему отказано во включении их в сферу своего анализа. По определению, один из двух полюсов — полюс объекта, — направляя продвиже-

ние познавательного синтеза, не выходит за горизонт познающего. В то же время Эго, проявляющееся благодаря своей деятельности, все время остается позади него. «Мимолетная природа» и «Эго», и «мира», как она выглядит в неокантианской эпистемологии, в полном смысле слова указывает на ситуацию познающего, противопоставленного потенциальным объектам познания. Но вопрос в том, может ли анализ познавательного отношения «субъект-объект» обеспечить основания для построения философской доктрины. Другими словами, является ли ситуация, в которой мир существует для человека-наблюдателя (тогда как участие человека в мире как действующей силы потеряно из виду) столь прототипичной для интерпретации действительности, как утверждает неокантианство? Ведь понимание культуры может быть достигнуто только на основе адекватной концепции участия человека в мире. Следовательно, попытка развить трансцендентальную логику неокантианства в философию культуры является совершенно безнадежным предприятием. Природа без человека предстает, хоть и может показаться фрагментарной. Но культура, безусловно, — объект, созданный человеком. Она хотя и служит предметом его исследования, прежде всего существует благодаря человеку и в человеке.

Находить силу в слабости — признак творческого ума. В руках Кассирера трансцендентальная логика становится эффективным инструментом для разрешения проблем человеческого мира. В своих ограниченных пределах этот точный инструмент собирает плоды, которые инструмент, приспособленный для более глубокого или широкого анализа, скорее всего, оставил бы без внимания.

Анализ трансцендентального синтеза может двигаться в одном из двух направлений, в зависимости от того, какой интерес преобладает. Интерес может быть направлен либо на открытие «оснований», т. е. основных полагающих актов, дающих основу для последующих синтезов и наделяющих весь процесс статусом самостоятельной «науки» (ἐπιστήμη); или может фокусироваться на итоговых структурах. Именно Герман Коген, основатель марбургской школы, пошел «рискованным путем» к открытию истоков. В его «Логике» мы видим, как он из всех сил старается вырвать Бытие как «нечто» из первоначального «ничто» — «логогония», которая прогоняет мыслящий разум через узкий проход «крайнего замешательства» к постепенному самоопределению¹⁴. У Кассирера характер и направление трансцендентального предприятия изменились. Исчез героический пыл, с которым *globus intellectualis* приводился в движение «рычагом первопричины»; исчез и провинциализм основателя, странным образом препятствовавший его видению. Вместо этого мы видим аналитика, который с открытыми намерениями и повышенной чувствительностью занимается исследованием тех структурных признаков, которые познавательный синтез обнаруживает в своих разнообразных формах, обильно представленных в многочисленных направлениях современной науки. Эта новая тенденция, близкая по духу феноменологии Гуссерля, принесла свои первые плоды в области логики естественных наук. Но постепен-

но она дала начало расширению перспективы, сделавшей возможной философию культуры.

Как только мы приняли основной принцип «критической философии» — главенство творческого разума над данной действительностью, «функции» над «объектом», нам не нужно, как утверждает Кассирер, ограничивать себя рассмотрением познавательной функции и ее объективного коррелята, вещи как познаваемой. Существуют другие типы значимых структур, через которые разум проявляет свое творческое начало, отличное от знания, но не менее важное для целого. Каждая формирует свою собственную область значения, каждая упорядочена и выражена в соответствии со своими собственными законами, своим собственным «стилем». Мифологическая мысль, язык, искусство — таковы главные образцы автономных «структур значения», которые имеет в виду Кассирер. Только включая эти непознавательные структуры в свое поле зрения, трансцендентальный идеализм добивается признания. «Таким образом, критика разума становится критикой культуры. Она пытается понять и показать, как все содержание культуры, в той мере, в какой оно не просто конкретное содержание, а основано на универсальном принципе формы, предполагает творческий акт духа»¹⁵.

Поражение наивно-реалистического видения мира неполно, пока идеалистический анализ ограничен знанием. Признавая, что определенные структурные особенности объекта познания происходят из формирующей активности разума, реалист может по-прежнему настаивать на том, что должно быть независимое «нечто», данное, существующее вне субъектно-объектного отношения. Его точка зрения, утверждает Кассирер, становится несостоятельной, как только мы заменяем мир «культурой». Столкнувшись с множеством форм культуры, он должен увидеть, что стремление держаться за идею самостоятельного нементального субстрата, «вещь в себе», впредь не принесет ему никакой пользы. Здесь, наконец, установки разума бесспорно проявляют себя в своей деятельности. Существует отчетливость, структура, ясное значение, но ни тени сверхментальной данности. Представление этих структур и значимых контекстов равносильно различению множества основных «направлений» или «тенденций» разума, каждая из которых выражается объектом или множеством объектов. И эти объекты являются просто продуктами, полностью сформированными тем творческим «направлением», из которого они возникают. «Бытие» поглощается «деланием». Произведение искусства существует. Но существование, которое мы ему приписываем, производно. Оно фактически содержит лишь то, к чему оно относится и продуктом чего является — художественное воображение. Мир эстетических объектов есть лишь непрерывное и упорядоченное проявление одного из космогонических стремлений разума. То же самое верно и для мира мифологической мысли и языка.

В своем современном развитии физика утратила представление о материальной действительности. Модели, объясняющие субатомные

структуры, не могут больше рассматриваться как достаточно достоверные отражения природы микромира. Их ценность должна быть определена в терминах их пригодности для предсказания возможности будущих событий. Эти новые физические понятия, вместо «изображения» фактов, позволяют физику ориентироваться в его отношениях с природой, создавая то, что Генрих Герц называл «символами». Этот термин, сигнализирувавший, как казалось, крах наивного реализма в физике, Кассирер подхватил и наделил новыми и широкими возможностями. Структуры, которые он намеревался анализировать в своей философии культуры, он решил назвать «символическими формами».

Это название кажется подходящим. В Древней Греции старые узы дружбы и гостеприимства признавались и восстанавливались, если два обломка кольца, знаки признания, точно совпадали. Такое кольцо, или любой предмет, выполняющий его роль, назывался символом. Символ в первоначальном смысле греческого слова есть знак. Культурные формы также что-то обозначают. Они выражают значение. В символе так называемый знак четко отличается от того, что он обозначает. Знак представляет собой два соединенных вместе физических объекта, означаемое есть два соединенных вместе разума. В «символической форме» Кассирера это различие также выдерживается. Существует постигаемая или воображаемая форма: последовательность членораздельных звуков, расположение линий и цветов, «картина мира»; эти осязаемые формы предназначены для указания на нечто неосязаемое. Они суть высказывания. Каждая из различных «областей форм» воплощает внутренний мир. Каждое есть свой собственный язык.

В этот момент метафора символа рушится и, в то же время, приобретает новое значение. Кольцо — это одно, союз двух древних семей или кланов — другое, и нас не затрудняет не только различие, но и разделение этих двух типов действительности. Оба могут существовать независимо друг от друга. Эта разделимость отсутствует в «символических формах» Кассирера. Хотя знак и значение различны, они неразрывно принадлежат друг другу. Они так же приложимы друг к другу, как сломанные половинки кольца. Они таким же образом образуют неразрывное целое. Эта близость отношения между «формой» и «значением» отличает подлинную символическую форму от условных семантических систем, таких как азбука Морзе или знаки, используемые в символической логике, представляющие собой средства для передачи готового смысла, которые могут в любой момент быть вытеснены альтернативными, более удобными средствами. Не так с «символической формой». Она незаменима, неотделима и не может быть произвольно сконструирована. Она не содержится в форме, а содержится как форма; средство, наделяемое и одушевляемое значением, значением, выражающим себя в форму.

Разум ткет платье без швов. Языковое выражение можно перевести с одного языка на другой, хотя даже в этом случае перевод никогда не будет полным эквивалентом оригинала. Но содержание, выра-

женное в одном типе символической формы, например в языке, не может быть оторвано от его «естественного» проявления и пришито к другому символическому одеянию. Значение языков невыразимо в живописи, а значение музыки невыразимо в терминах мифологического мышления. Всякая область символических форм, будь то язык, искусство, или мифологическое представление о мире должна быть принята в своих собственных терминах и расшифрована согласно творческому направлению или тенденции, определяющим структуру этой отдельной области. Обнажить эту уникальную структуру, ни прибавляя, ни пропуская, а точно идя по следам *mens creatrix* (творящей мысли) — вот в чем задача трансцендентального анализа языка, мифологии, искусства. Философия появляется в роли универсального переводчика многочисленных «языков», через которые разум выражает свое внутреннее богатство. Она действует, в терминах самого Кассирера, как «сознание культуры»¹⁶.

Трансцендентальный анализ, как его применяет Кассирер, хорошо приспособлен для выполнения именно этой задачи. Он работает с динамичным и очень гибким понятием «формы», которое одинаково применимо во всех сферах символического выражения. Кант в «трансцендентальной логике» рассматривает акт познания как синтез многообразия чувственных данных. Эта идея синоптической конструкции, очищенной от реалистической составляющей, которая приросла к ней от кантовского понятия «данности», оказывается отличным средством для интерпретации, которая должна существенно опередить эпистемологию во всей области культурных достижений. Мифы и язык, религиозные символы и произведения искусства — все вместе и каждый по отдельности показывают превосходство одной точки зрения — особой в каждой отдельной области, но аналогичной по способу действия остальным, и эта точка зрения объединяет и организует бесконечное многообразие в упорядоченное Королевство Форм. Понимать какой-либо культурный феномен, будь это религиозное верование, художественный мотив или языковое выражение — это значит определить его в той сфере символического выражения, которой он принадлежит и из которой получает значение. Другими словами, принцип синтеза заключается в том, что феномен при анализе должен быть представлен под соответствующим ему углом зрения.

Откуда появляются материальные элементы, соединенные трансцендентальным синтезом в нескольких областях их действия? «Ниоткуда» — таким видится правильный ответ. Эти материальные элементы, хоть и предоставляющие определенное содержание, не существуют вне или прежде пределов форм, в которых они укрываются. Своей спецификой и фактически своим существованием, они обязаны своим отношением к универсальной форме; это утверждение верно и в обратную сторону. Форма и материя, согласно этой точке зрения, строго коррелируют, синтез является диверсификацией, и унификацией. Здесь мы видим, как Кассирер следует путем, которым Фихте, Шеллинг и Гегель уходили прочь от Канта: прочь от «вещи в себе», по

отношению к которой субъект должен был быть скорее претерпевающим или воспринимающим, чем непосредственно активным партнером.

По-видимому, логика, требующая диалектической взаимозависимости «единого» и «множественного», у Кассирера и его предшественников стремится к радикальному идеализму. Но решительный отход Кассирера от остаточного реализма Канта спасает идеалиста от противоречия только затем, чтобы втянуть его в другую, не менее серьезную трудность. Если конкретное содержание не возникает из материальной данности вне разума, то его должен порождать разум. Как в таком случае должна объясняться это «инфраментальное» раздвоение? Как объяснить концентрацию анализа на «форме», если «форма» и «материя» одного происхождения и, следовательно, одного онтологического статуса? Кассирер повсюду использует язык, предполагающий понимание разума в рамках здравого смысла, как упражняющегося в мире «данных» объектов. Эта точка зрения вытекает из таких описательных выражений, как выражение значения, унификация, синоптическая организация и т. д. Но неумолимая диалектика трансцендентального идеализма опровергает эти и подобные термины и низводит их до уровня метафор. Ни один язык не способен выразить непосредственно то, о чем стремится думать идеалист.

Языковая сложность указывает на глубоко укоренившееся затруднение. Мы поставлены лицом к лицу с древней космогонической загадкой. Исходное Единое, как кажется, нуждается в противодействии, чтобы пробудить ее к действию. Требуется метафизический антагонист,

*Der reizt und wirkt und muss als Teufel schaffen*¹⁷.

В философии Кассирера культурная продуктивность есть партеногенез, рождение духа, который обитает в одиночестве. Субстанция, настаивает он, должна быть преобразована в функцию, «бытие» в «делание». Но функция различима только на фоне субстанции, так же как делание требует чего-то, по отношению к чему делание делается. Попытка перевести все в делание уничтожает делание. Именно это происходит в философии культуры Кассирера. Провозглашается тотальный динамизм, безграничная свобода творческого разума, но полученный результат есть значение, застывшее в строго статичных структурах, как Бытие Парменида, «неподвижное, окованное мощными цепями без начала и без конца»¹⁸.

Парменид очень старался отразить посягательства не-бытия, о котором, упорно настаивал он, не может быть сделано никаких утверждений, кроме того, что «его нет». Мелисс и Зенон, вооруженные обоюдоострым мечом парменидовой диалектики, продолжали вести безнадежную борьбу, до тех пор пока в Горгии, блудном сыне элейского дома, не-бытие не одержало победу. Мораль этой истории раскрыл Платон. Оправдываясь перед Парменидом, он не по-сыновнему завладел

* «Как бес дразня его, пусть возбуждает к делу» (нем.).

его тезисом и признал некий способ существования не-бытия — существование «образов» (eidola)¹⁹. Таким образом, он ограничил сферы парменидовского «онтологического тождества» (познания и бытия) и сделал возможной философию конечного мира и конечного познающего. Подобным образом атомисты использовали пустоту (преемницу не-бытия Парменида) как вспомогательный космогонический принцип. В наше время, когда метафизика разрушается от ветхости, неокантианство вернулось к элейскому отождествлению, и снова, на периферии восстановленной сферы Бытия, дразнящее присутствие безуспешно изгоняемого не-бытия дает о себе знать. Его имя, по Кассиреру, — «поток опыта», из которого, как считается, кристаллизуются символические формы. Матрица Бытия, будучи сама не-бытием, какой бы необходимой она не казалась, оказывается безнадежно чужой в трансцендентальной схеме. Предполагается, что она объективизируема. Но она не объективизирована. Следовательно, ее нет.

По мере того, как «поток опыта» вырисовывается в виде пассивного субстрата, которому еще предстоит объективизация, на другом полюсе трансцендентальной оси возникает едва различимый активный партнер: то, что объективизирует, но еще не перешло в объективность. И опять, в соответствии со строгими законами трансцендентальной логики, эта спокойная, так сказать, «текучая» созидательность долго удерживается во внешних границах мира философского дискурса. Чтобы стать наравне с трансцендентально приемлемыми понятиями, ей не хватает печати объективности, которая может появиться только при синтезе. Эта еще смутно постигаемая созидательность напоминает скорее христианского Бога, чем платоновского демиурга, который, с Вечным Образцом перед собой, склоняет «заблудшую причину» к повиновению своей формирующей воле. Согласно «критической» точке зрения, не существует материала, поддающегося формированию. Творение есть творение из ничего, *creatio ex nihilo*. Но, конечно, творческий разум, раскрывающийся в символических формах, покинул небесные сферы, чтобы занять место в области человеческого. Она теперь поочередно называется «жизнью» — именем, обозначающим его теперешнее место обитания и «духом», в память о его высоком происхождении. Жизнь или дух в философии Кассирера близки к *мировому духу* у Гегеля. Но в то время как последний сам проявляется в истории, открывая ритм своих движений для нашего наблюдения, «жизнь» Кассирера познается только через свои результаты. В то же время элемент трансцендентности, сохраненный у Гегеля, отвергается. Философия Кассирера чисто «имманентистская». Ее принцип созидательности понимается в духе эпохи, слепая вера которой нашла классическое отражение в «поклонении гуманности» Огюста Конта.

Вспомним ученика в текстильном производстве, которого мы уподобили последователю «критического» или «трансцендентального» идеализма. Этот ученик, как мы договорились, не должен видеть ни своих инструментов, ни необработанного материала. Он может замечать только саму ткань. Ткацкий станок и челнок, в нашем сравнении,

соответствуют «жизни» (или «духу»), нить как необработанный материал — «потоку опыта». Мы не можем уберечь нашего ученика от тревожных раздумий об этих невидимых для него факторах. Таким же образом идеи «творческой жизни» и «потока опыта» занимают внимание критического аналитика. Но дополнительное условие, о котором мы договорились, как мы теперь видим, соблюсти нельзя. Мы попытались заколдовать жертву нашего эксперимента так, чтобы заставить его представлять себе все (включая инструменты и материал) в терминах готовой ткани. Оказывается, что это больше, чем могут вынести человеческая плоть и кровь. Говоря неметафорическим языком: от метафизики нельзя отказаться обетом воздержания. Отбросьте ее вилами критики: она все равно вернется (*tamen usque resurret*). Определенные метафизические убеждения лежат и в основе философии культуры Кассирера. Сама его решимость воздерживаться от метафизики продиктована его имманентистской метафизикой — самоотрицающей метафизикой, обреченной на мучительную атрофию.

Общий знаменатель различных символических форм — это то, что они носят характер принципов объективизации и представляют собой непознаваемые варианты кантовского «синтеза трансцендентального самосознания». Но это не единственная связь между ними, они имеют между собой как бы семейное сходство, хотя и образуют различные «языки»: заметны аналогии в их «синтаксисе» и одинаковые темы. Эта аналогичная структура различных «сфер» отражена в одинаковом порядке их анализа в трех томах «Философии символических форм». Анализ языка (том 1), анализ мифа (том 2) и анализ процесса познания (том 3) начинаются с рассмотрения времени и пространства. Это, конечно, сделано в соответствии с образцом, установленным «трансцендентальной эстетикой» Канта, начальной частью «Критики чистого разума». Но Кассирер добавляет обсуждение понятия числа, не имеющего аналога в «Критике».

Для Канта самосознание и время тесно связаны друг с другом. Время есть «форма внутреннего чувства». Таким образом, позволяя исследованию Эго неотступно следовать за своей «трансцендентальной эстетикой», Кассирер попрежнему ведом хотя и не духом, но оглавлением работы Канта. Последняя часть во всех трех томах приблизительно соответствует «трансцендентальной логике» Учителя, в той мере, в какой она поднимается над очертаниями чувственного мира к более абстрактным отношениям.

Значимость этих аналогий очевидна. Язык, миф, знание суть различные средства, все они отражают свет, испускаемый одним и тем же светилом, или, используя более «трансцендентальный» речевой оборот, они суть различные идиомы, выражающие одно и то же содержание. Это всеобъемлющее содержание имеет тройственную структуру: чувственный мир, Эго и Эго, ориентирующееся в мире. Мир, временная последовательность событий, расположенных в пространстве и проявляющих удивительное многообразие свойств — этот мир отражается в языковых знаках, постигается мифологическим сознанием, ин-

терперируется религией и искусством, познается наукой. В своем переходе от одного средства к другому он сравним и одновременно несравним с мелодией, которую играют на разных инструментах. И то, что истинно для первого члена триады, чувственного мира, подобным же образом касается Эго и отношений между индивидом и миром.

К примеру, пространство как свойство земного существования можно обнаружить как в мифологической, так и в научной интерпретации действительности. Не существует двух различных пространств: мифологического и научного. Как бы ни понималось пространство, оно имеет определенные устойчивые свойства: оно имеет измерения и является местом размещения вещей: «здесь», «там», внутри одной вещи, на расстоянии от другой вещи и т. д. С другой точки зрения, впрочем, существуют действительно разные пространства или разные типы пространств. В мифологическом мировоззрении не делается четкого различия между местом и вещью, заполняющей место. «Здесь» и «там» понимаются как свойства объектов. Вещи имеют свое «естественное» место и перемещение может разрушить их. Подобным образом направления в пространстве совпадают с свойствами действительности: север — это воздух, а также война и охота; юг — это огонь, а также медицина и земледелие, и так далее. Природа этого «мифологического» пространства не сильно отличается от пространства, как мы его понимаем в повседневной жизни. Но лишь отдаленно оно напоминает строго однородное пространство евклидовой геометрии — «места мест», полностью оторванного от локализованных объектов. Время, число, отношение, Эго — все они демонстрируют такую же гибкость. Сохраняя свою природу, они тем не менее подвергаются изменениям в соответствии с областью значений, в которой они появляются. Они «многоязычны» в том смысле, что они выражают себя на разных «языках», таких как религия, искусство, или наука.

Трехчастная модель, повторяющаяся в каждой из символических форм, отражает более базисную триаду. «Триптих»: мир-эго-категориальные отношения формирует в сфере образованных структур копию триединой образующей структуры — «вышей» в сфере трансцендентальных начал. «Мир» соответствует «потoku опыта», «эго» — «жизни», а категориальные отношения, оседлавшие эту дихотомию, — «трансцендентальному синтезу». Первые относятся к последним как неязыковые условия, позволяющие языку (голосу, передаваемому сообщению) обладать универсальной грамматикой.

«Универсальная грамматика», показывающая единообразие всех типов символических выражений, порождает множество «языков» с помощью принципов спецификации, а специфическая структура объединяется в каждой отдельной области со всепроникающей структурой в сложный узор. Таким образом, одно частное различие (*differentia specifica*) преобразует «универсальную грамматику» в то, что буквально называется языком, другой специфицирующий принцип образует тип выражения, называемый «религией», третий образует искусство и так далее. Принципы спецификации не достигаются дедукцией. Кассирер

даже воздерживается от изложения их в абстрактном виде (*in abstracto*). Аналитик культуры, утверждает он, не должен соперничать с естественной наукой в попытке формулировать универсальные законы, которые определяют каузально связанные события. Вместо этого он должен пытаться «сделать видимой» «всю совокупность форм», удерживаемых вместе единством «стиля». Понятия, с помощью которых постигается стиль, не «определяют» — они «характеризуют». С точки зрения собственной методологии Кассирера, «структурный анализ», который он привносит в культуру, находится посередине между естественной наукой, которая имеет целью открытие универсальных законов, и историографией, которая подчеркивает индивидуальность фактов²⁰. С помощью этой логической топологии Кассирер вносит свой вклад в затянувшуюся и шумную книжную битву, которую Вильгельм Виндельбанд начал в 1894 г. своевременной и удачной банальностью, указав на различие между обобщением знания (*Erklären*) и индивидуализацией знания (*Verstehen*). Его наградой в это битве было философское обоснование гуманитарной науки (*Geisteswissenschaft*).

Для демонстрации единства стиля, характеризующего один тип выражения как миф, другой как искусство, третий как религию и так далее, концептуальные средства, традиционно используемые мыслителями неокантианства, были непригодны. Ни напыщенная конструкция Германа Когена, ни тщательное различие Генриха Риккерта не помогли бы Кассиреру быстро решить проблему. Довольно долго термины Виндельбанда «идиографический» и «номотетический» дискутировались спорящими методологами. Из-за своей принадлежности к марбургской школе Кассирер воспринимался как человек, склонный к самым широким обобщениям, но он обладал и тем тонким искусством индивидуального поиска, которое проявлялось у его интеллектуальных антиподов: в исторической школе и у Вильгельма Дильтея. С Кассирером неокантианство, первоначально наделенное жестко конструктивными методами, стало чувствительным к тончайшим оттенкам стиля и структуры — к типу построения, которое открывает свои секреты скорее физиономисту-наблюдателю, чем классифицирующему логику. В работе Кассирера трансцендентальная конструкция и эмпирическая интерпретация пришли к плодотворному взаимопониманию.

Над мифологическим мышлением доминирует то, что Кассирер описывает как «слияние связанных понятий»²¹. Рана, полученная в бою воспринимается не просто как результат действий врага: в каком-то смысле это и есть враг, присутствие пагубной силы которого находится в пораженном теле человека. Подобным же образом, части рассматриваются не только как составляющие целое, но каждая часть представляет целое и до некоторой степени им является. Следы ног человека, или его ногти суть некоторым образом сам человек; они — носители «настоящей силы», сконцентрированной в личности. Объединение родственных, но различных элементов проходит через все уровни мифологической картины мира. Вместе с другими признаками оно формирует «частное различие», которое определяет миф как миф и противопоставляет его дру-

гим типам символического выражения, таким как религия и искусство. Тем не менее, Кассирер не выводит природу мифа из «соучастия» или «слияния» как из принципа, но действует таким образом, который можно назвать «конструктивным эмпиризмом». Сначала он изучает свое собрание данных, потрясающе богатый урожай, собранный путем тщательного изучения антропологической литературы, а затем останавливается на некоторых характерных особенностях, существенных для структуры изучаемой области. Эти особенности он исследует во всех нюансах, пока ему наконец не удастся выработать необычайную четкость последовательной и сбалансированной «совокупности форм».

Естественно, эта структурная интерпретация с ее скрупулезным вниманием к фактам в конечном счете определяется принципами трансцендентальной философии. Но в значительной степени эта философская ориентация, далекая от навязывания готовых понятий неподатливому материалу, действует как критический катализатор. Мы склоняемся к тому, чтобы воплотить наш опыт в набор стереотипных форм, наиболее удобных для нас, благодаря своей полезности в практической жизни. Поступая таким образом, мы просто не замечаем уникального характера этих опытов. Против этого «прагматического заблуждения» анализ символических форм дает эффективное противоядие.

В Древней Греции язык, как система фонетических знаков, представлял собой объект для знаменитой полемики. Те, кто рассматривал эти знаки как существующие «по природе» (φύσει) вели дискуссию с теми, кто считал их возникшими по установлению (νόμῳ). И до сих пор, как показывает появление семантики, древний «конвенционализм» еще не вымер. Это пробный камень для кассиреровского арбитражного метода. Изучение языковых форм, проводимое под началом трансцендентальной философии, представляет язык как уникальный тип выражения. Эта «символическая форма» языка как языка не описана адекватно ни лингвистическим натурализмом с его уклоном в сторону звукоподражательных связей между знаком и означаемыми объектами, ни конвенционализмом, настаивающем на произвольном характере знаков. Другой пример — спор между теорией имитации и теорией выражения в эстетике. Здесь опять уникальное творческое стремление, воплощенное в произведениях искусства, несправедливо уподобляется тому типу объективного существования, которое нам наиболее знакомо по повседневной жизни. И снова аналитик символических форм со своим вниманием к частному различию эстетической формы как эстетики может рассудить спорящих, отвергая их ложные расхождения.

До этого момента символические формы трактовались нами как самостоятельные области, имеющие сходную структуру, но в других отношениях замкнутые, не связанные между собой. Тем не менее, кроме их родовых свойств как форм, между ними имеются определенные специфические связи и взаимоотношения. Поскольку сейчас мы фокусируем свое внимание на связях одной формы с другой, мы подходим к другому фактору, который до сих пор игнорировался. Кажется, что символические структуры характеризуются элейской непод-

вижностью. Однако, изучая взаимоотношения между ними, мы замечаем проблеск их динамизма.

Некоторые из символических форм, как их различает Кассирер, могут, — а другие не могут — сосуществовать в одном разуме или в одной культурной среде. Язык, например, сосуществует с религией мирно и в плодотворном сотрудничестве, в то время как научное знание нетерпимо к мифу. Это наблюдение дает ключ к раскрытию конфигурации и взаимосвязей Форм.

Показательно, что философия символических форм начинается с языка. Язык в результате занимает уникальное место в схеме культурных структур. Это единственная форма, которая соединяется со всеми другими формами. Кто бы ни был человек — дикарь с разумом, затуманенным колдовством, суеверием, или представитель *homo sapiens*, потребитель и создатель книг по философии, как человеческое существо, он, согласно определению Аристотеля, есть «животное, наделенное даром речи»²².

Кассирер различает три языковые фазы, характеризующиеся преобладанием подражательного, аналогического и символического выражения. На стадии подражательного выражения слово есть подражательный жест, близкий к тому, что он обозначает. Примитивный язык эве, к примеру, имеет не менее тридцати трех «фонетических образов» для разных способов «хождения», и мы можем поверить, что на фоне подражательной силы и воскрешающей живости каждого из них, даже такие красочные английские глаголы, как «идти пошатываясь» (*stagger*), «идти важно» (*strut*), «идти неуклюже» (*lumber*) и подобные им, кажутся подавленными вялостью мысли. В современных языках этот примитивный тип выражения сохраняется в тех языковых окаменелостях, которые мы называем звукоподражательными²³. Аналогичная стадия достигается, когда организация фонетических знаков соответствует организации обозначаемых событий. Сходство между событием и фонетическим сигналом здесь заменяется аналогией между порядком вещей и порядком звуков. Так, разница в высоте голоса может быть использована, чтобы сигнализировать разницу в расстоянии, а удвоение (как в *do*, *dedi*) служит для обозначения прошедшего времени. Наконец, с достижением символической стадии разнородность знака и факта понимается и полностью используется. Фонетический символ должен «означать» (*bedeuten*), а не просто «обозначать» (*bezeichnen*), и разум теперь движется с максимальной свободой в полностью управляемой среде языкового выражения.

Поэтапное развитие, как выясняется, происходит по направлению к большей «одухотворенности» или «эфиризации» (*Vergeistigung*). В то же время становится ясным, почему одна и только одна из символических форм «смешивается» с подобными себе. В своем развитии от подражательного к символическому выражению она покрывает всю расширяющуюся шкалу, в которой каждая из других форм занимает определенное место. Язык проходит через все фазы развития разума к свободе, тогда как другие формы пребывают в одной фазе; вот поче-

му они до некоторой степени взаимно исключают друг друга. Вдобавок к тому, что они — независимые области выражения, они отмечают «этапы жизненного пути».

С мифологической картиной мира мы находимся в начальной точке пути. Благодаря действию принципа «слияния», значение существует здесь только как материализованное, скованное чувственным субстратом. В точке, наиболее удаленной от мифа, находится познание, конец пути. Здесь одухотворение достигло своего завершения, и философия символических форм, сама являясь типом познания, пытается адекватно выразить это последнее достижение. Подчеркивая творческий характер деятельности в «полагании» своих объектов и борясь с «теорией отражения» в познании, она требует для духа полного достижения свободы. Познавая себя в своей работе, разум добился награды за свой самый длинный путь.

Два промежуточных этапа связывают начало и конец. Они не получили полной разработки у Кассирера. Но намеки на них в завершающем разделе второго тома, названного «Диалектика мифологического сознания» достаточно откровенны, чтобы помочь нам завершить нашу «динамическую диаграмму» форм культуры. Жизнь, оживляющая мифологическое сознание, стремится вырваться на свободу за пределами мира мифа. Эта новая свобода приобретает в религии. Но, отказываясь от материальности, которую принцип слияния навязывает мифологическому сознанию, религия, тем не менее, остается верной чувственному субстрату. Ее духовность, определяемая движением к мистицизму, уравнивается столь же живой привязанностью к миру священных образов. Это напряжение между бесплотной духовностью и образной конкретностью утихает, хотя и не полностью разрешается, в другом типе символических выражений — в искусстве. Через произведения искусства значение образует свою внешнюю форму, до краев наполняя ее выразительностью, не переливая через край и делая ее полностью живой. Но в то же время, эта внешность является ни чем иным, как образом, «видимостью». Она отказывается от притязаний на объективную реальность в контексте практической жизни.

Миф появляется как прелюдия, за которой следует триада религии, искусства и познания. Несомненно, это ритм «Абсолютного Духа» по Гегелю²⁴. В то же время становится ясным, почему эволюционистский импульс, который проходит через философские взгляды Гегеля, должен оставаться подчиненным и неразвитым признаком у Кассирера — «подавленным динамизмом», как мы его назвали. При полном размахе эта динамическая стихия, разрушающая сила, размоет основы у Символических Форм.

Символические формы Кассирера — это главным образом независимые структуры, рассматриваемые в сопоставлении. Каждая из них оживляется имманентным, уникальным «направлением творчества». Если мы подчеркиваем динамическое свойство, представляя себе последовательность форм, эта имманентность, независимость и статическая самодостаточность Формы, взятой отдельно, окажется под вопросом.

Кассирер хорошо осведомлен об этой опасности и предостерегает нас не путать его «три фазы» с законом *трех стадий* Огюста Конта²⁵. Последняя схема, пишет он, не позволяет чисто имманентно оценивать достижения мифологическо-религиозного сознания. На самом деле, для Кассирера даже ставить на обсуждение проблему динамической само-трансцендентности Символических Форм — рискованная затея. Поступая таким образом, он побуждает отбросить его принцип «чисто имманентной оценки» и тем самым оказывается под градом неудобных вопросов. Каким образом возможно согласование Форм как равных, если известно, что одна из них — познание — включает в себе другие? Как быть с истиной, на которую претендует религия, или скорее, каждая конкретная религия? Может быть трансцендентальный анализ незаметно устраняет это требование, хотя и придает религии некоторую значимую структуру? Далее, не является ли переход от мифа к религии, а может быть и от религии к науке, или от примитивной к чистой религии, прогрессом цивилизованной жизни — от жалких заблуждений и предрассудков к мудрости и блаженству, сомнительным, но все же реальным? И не является ли прогресс, понимаемый таким образом, чем-то большим, чем это есть у Кассирера? Не слабая диалектика, которая переносит дух от одной замкнутой Формы к другой, но прометеевский поступок человека, сделавший его человеком — культура в полном смысле слова?

В этих вопросах мы легко узнаем голос назойливого вопрошающего, который в начале нашего анализа появился со своими наивными вопросами по поводу культуры лишь затем, чтобы обнаружить, что философия Кассирера не дает на них ответов. Теперь можно объяснить, почему таких ответов нет.

Область, в которой разворачивается динамическая взаимосвязанность Символических Форм, можно сказать, размах их упорядоченного объединения во всеохватывающую картину сотрудничества — эта область есть разум конкретного индивидуума, живущего своей собственной жизнью и одновременно участвующего в жизни цивилизации. На него, беднягу, возложен выбор между добром и злом. Для него, счастливца, для его удовольствия, производятся продукты цивилизации. Он не будет удовлетворен, узнав, что история Фауста, как миф, демонстрирует некоторые черты, типичные для «мифологического мышления». Он хочет узнать, не представляет ли она, быть может, истинную. То, что религия колеблется между мистической духовностью и образной конкретностью, будет для него лишь предварительным утверждением, ведущим к более точным вопросам: соответствует ли идея о «первородном грехе», которой учит нас одна из религий — христианство — тому, что мы знаем о человеческой жизни? Это он, конкретно существующий индивидуум, задает все эти назойливые вопросы. Это для него, для его совершенствования и улучшения трудились Сократ, Платон и Аристотель и вслед за ними — философы средних веков и Нового времени, включая, конечно, Канта. Но никогда и ни при каких обстоятельствах он не допускается на территорию неокантианской мысли. Где же, спрашиваем мы, место для этики и политической философии

в рамках Символических Форм? Для Кассирера жизнь попадает в поле зрения лишь как *vita acta*, «жизнь, которая прожита» и никогда как *vita agenda*, «жизнь, как ее надо прожить». Это объясняет спокойное совершенство его мысли, а также ее неизбежную ограниченность. Он не находится в схватке, все время дыша воздухом созерцательной отстраненности. Но как достигается подобная ясность, его философия не говорит.

Один раз Кассирер вносит мрачную ноту. Его анализ логики гуманитарных наук завершается главой «Трагедия культуры», полной глубоких мыслей. Нас приглашают осмотреть широкую панораму, как ее открывает «критическая философия». Одним взглядом мы охватываем Символические Формы, торжественный массив структур, выделяющий бесконечные возможности творческого разума. Их строгая архитектура возвышается над элементом безграничной подвижности, вихрем непрерывного изменения: потоком жизни во времени. В короткие моменты творчества этот поток останавливается. Он кристаллизуется в формы, которые временно наполняют бездонные сосуды реальностью жизни: языки становятся отчетливыми, религии ищут и находят веру, произведения искусства распространяют наслаждение, философии выражают истину. Но жизнь есть смена созиданий и разрушений. Творения человека, произведения культуры недолго нежатся в ясном свете истории, чтобы потом возвратиться туда, откуда они пришли. В этом, согласно Кассиреру, трагедия культуры.

Действительно ли трагична эта мимолетность, спрашивает читатель. Конечно, она лежит в природе вещей, и она оставляет неподвижной грандиозное постоянство Символических Форм. Философское сетование по поводу смертности напоминает хорошо известную раннюю трактовку темы:

*Листьям в дубравах древесных подобны сыны человеков:
Ветер одни по земле развеивает, другие дубрава,
Вновь расцветая, рождает, и с новой весной возрастают;
Так человеки: сии нарождаются, те погибают*.*

Мы снова спрашиваем, почему бренность человека должна быть поводом для скорби. Лес выживает, выживает и человечество, но и тот, и другое могут жить, только переживая бесконечную череду смертей.

Ответ на наш вопрос в обоих случаях будет один и тот же, или почти один и тот же. Для ионийского поэта, поющего на заре эллинской культуры, смена поколений трагична, ведь в нем лишь пробуждается самосознающий индивидуум, жаждущий вечности. Для ученого в XX в. безграничная значимость символических структур недостаточна для того, чтобы предупредить трагедию, потому что старое непреходящее желание «мира без конца» еще живо. От индивидуума не полностью избавились. Его призрачное присутствие заполняет большое безразличие к философии Символических Форм элегическим настроением.

* Илиада, песнь шестая, 146–149, перевод Н.И. Гнедича.

Примечания

- ¹ *Аристотель*. Метафизика, 1003а 21.
² *Diels H.* Fragmente der Vorsokratiker. 5. Ausg., I, 231, fr. 3.
³ *Kant I.* Critique of Pure Reason, L., 1929. P. 194.
⁴ Philosophie der symbolischen Formen [Философия символических форм — далее ФСФ], I, 3.
⁵ Ibid., III, 368.
⁶ Zur Logik der Kulturwissenschaften, typescript. P. 37.
⁷ ФСФ, I, 5.
⁸ De Anima, 430а 3-4.
⁹ Critique of Pure Reason, 22.
¹⁰ Ibid.
¹¹ *Cohen H.* Ethik des reinen Willens (1904), 93.
¹² Logik der Kulturwissenschaften, 61.
¹³ *Diels H.* Op. cit., I, 239, fr. 8, 50-61.
¹⁴ *Cohen H.* Logik der reinen Erkenntnis. 3. Ausg., 1922. 83f.
¹⁵ ФСФ, I, 11.
¹⁶ *Cohen H.* Logik., 33.
¹⁷ *Гёте*. Фауст. Пролог на небе. Пер. Н. Холодковского. М, 1954.
¹⁸ *Diels H.* Op. cit., I, 237, fr. 8, 26f.
¹⁹ Sophist, 241 d.
²⁰ Logik., 89-93.
²¹ ФСФ, II, 83.
²² «Политика», 1253а 10.
²³ ФСФ, I, 137f.
²⁴ Ср. *Гегель*. Энциклопедия, 553-577.
²⁵ ФСФ, II, 291.

Перевод с англ. языка выполнен *Д.О. Кузнецовым* по изданию: *Kuhn H.* Ernst Cassirer's Philosophy of Culture // The Philosophy of Ernst Cassirer. N.Y., 1958. P. 547-574. На русский язык переводится впервые.

Сьюзен К. Лангер
De Profundis*

Наиболее оригинальным и, быть может, важнейшим вкладом Эрнста Кассирера в философию является его исследование различных форм символического представления и репрезентации, которые лежат в основе функций духа, присущих исключительно человеку, таких, как воображение, формулирование понятий, речь, а также логические интуиции, постепенно переходящие из своей примитивной начальной стадии в дискурсивные размышления. Изучение языка и вербальной символики не ново, но представление о невербальных символических формах, о кодах, заменяющих слова, таких как пиктографическое письмо, язык знаков и др., — по существу, продукт нашего века. Для философов это представление связано, главным образом, с именем Эрнста Кассирера; для психологов, в особенности психиатров, и для образованной общественности — с именем Зигмунда Фрейда.

Сложно найти мыслителей, столь непохожих друг на друга, как эти двое. Оба они были творческими и эрудированными людьми, чьи достижения сложно было бы вкратце суммировать (здесь предполагается некоторое знание их идей). Читателю, обладающему такими познаниями, поначалу может показаться странным, что этих мыслителей вообще можно сравнить. Кассирер был философом, эпистемологом и метафизиком, ориентирующимся на Иммануила Канта; Фрейд же был практикующим врачом, чей интерес к ментальным явлениям возник в результате его клинических исследований. Тем не менее, двигаясь разными путями, оба они пришли к одному представлению, — что весь опыт человечества полон символических ценностей, и все мышление пронизано символическими представлениями, большая часть которых выходит за пределы сознания. Однако, открытие бессознательного формирования и использования символов поставило этих исследователей перед совершенно разными проблемами, в разрешении которых они вряд ли могли бы быть друг другу полезны. Фрейд считал, что его анализ мотиваций, лежащих в основе невротического поведения и переживания, за которыми часто скрываются очень примитивные инстинктивные установки и предосудительные с точки зрения морали страсти, бессознательно образующиеся и являющиеся в основном в снах

* Из глубин <я воззвал к Тебе, Господи> (начало покаянного псалма — лат.).

в качестве значений символических образов, раскрывает истинную «человеческую природу», восходящую к истокам эволюции. Он полагал, что общественная жизнь покрыла налетом видимой рациональности и нравственных стремлений индивидуальное существование с его животными потребностями и импульсами. Но эти импульсы, в основном, сексуальные и агрессивные, хоть и подавляются общепринятыми обязанностями и нормами приличий, тем не менее активны. Он считал, что они оказывают постоянное влияние на идеи, стремления и эмоции, действующие на уровне сознания. Возможно, факт, что эти силы, маскируемые моральным законом, установленным обществом, вследствие чего они кажутся «глубже» культурных слоев, лежащих над ними, привел Фрейда к мысли, что эти силы — «более реальные», чем ценности, которых мы сознательно придерживаемся. Это — наследственные, постоянно действующие и биологические принудительные факторы.

В своей смелой попытке исследования предистории человеческого общества, которой посвящена его работа «Тотем и табу» (*«Totem und Tabu»*, 1913), он исходит из следующей посылки: «эдипов комплекс», заключающийся в ревности, испытываемой каждым ребенком к родителю одного с ним пола из-за родителя противоположного пола, присущ структуре семейной жизни; подобная структура неизбежна из-за удивительно долго свойственной человеку инфантильности, которая вынуждает стадию материнской заботы за одним ребенком доводить до рождения следующего. Из субъективного состояния, порождаемого в ребенке моделью семейных отношений, Фрейд вывел происхождение тщательно разработанных обычаев тотемизма, обнаруженных в австралийских, меланезийских и североамериканских племенных формированиях. Он считал, что синдром шизофрении, обычно обнаруживающийся у представителей цивилизованных обществ, представляет собою регресс к первобытной основе всех правил и обрядов, постепенно создаваемых человечеством, во избежание постоянно таившихся в семье конфликтов.

Между тем, Кассирер обнаружил другой круг вопросов, связанных с открытием того, что символические формы производятся бессознательной работой психики и сознаются как спонтанные, самостоятельные образы или сны, не воспринимающиеся в качестве символов. Кассирера интересовали эпистемологические проблемы происхождения и функции такого рода символизма, который едва ли служил коммуникации, являющейся основной целью узнавания таких символов как слова. Его интерес был связан скорее со своеобразным способом, которым эти продукты воображения объединяются и передают различные смыслы, а не с их специфическими значениями, Фрейд считал, что они всегда суть конкретные описания; Кассирер же отмечал, что они, по существу, выполняют функции метафор, направленных непосредственно к мыслительным реакциям интуиции, как бы ни была сомнительна и несовершенна человеческая деятельность такого рода. Очень точно он называл их «метафорическими символами».

Первая фаза семантического понимания представляется не более чем переживанием значения, делающим возможным появление неопределенного концептуального содержания скорее в виде качества, а не смысла; субъективный аспект представляет собою сильное эмоциональное чувство, вызванное экспрессивной формой — протосимвол. Чувство лучше всего определяется как трепет, а качество как святость. Здесь заложено начало религии, мифотворчества, магического мышления и ритуальной практики: установление первых символических сущностей и действий, способность вызывать, концентрировать и удерживать понятия далеко за пределами чьего-либо мышления, возможно, за пределами вербального мышления, т.е., до возникновения речи — это самая ранняя стадия умственной деятельности, ближайшим образом предшествующая возникновению речи и являющаяся её источником.

Кассирер безусловно разделял фрейдову трактовку фантазий как продукта бессознательных мыслительных процессов. И оба исследователя пришли к тому, что метафорические символы чаще всего воспринимаются не как экспрессивные формы, а просто как реальные объекты, правдивые рассказы, эффективные обряды. Однако их идеи никогда не встречались и не совпадали, ибо и к своим общим представлениям они приходили очень разными мыслительными путями. Они двигались в разных направлениях: Фрейд, открыв, как общепризнанные моральные ценности цивилизованного (или даже первобытного) общества подавляют и маскируют непризнанные аморальные инстинктивные импульсы и чувства людей, продолжил исследования разнообразных психиатрических симптомов своих пациентов, направляясь вглубь, к пластам животных потребностей и реакций (агрессивных, сексуальных, ненасытных), составляющих содержание неприукрашенной, «подлинной» человеческой природы; Кассирер же, исходя из своих эпистемологических исследований в области логики науки, математики и вербальной коммуникации, пытался проследить путь эволюции духа от его начальных стадий до высочайших вершин, которые были достигнуты. Если сравнить работу Фрейда «Тотем и табу» с такими произведениями Кассирера, как «Language and Myth» («Язык и миф»), «Die Begriffsform im mythischen Denken» («Форма понятий в мифическом мышлении») и прежде всего со вторым томом «Философии символических форм», сначала кажется, что Фрейд стремился проникнуть до самых корней культуры, находящиеся ниже уровня самого примитивного нравственного идеала, до «Оно» (органической структуры работы человеческого мозга, бессознательной как физиологические процессы обмена веществ, кровообращения и газообмена), вплоть до того, что мы унаследовали от животных; тогда как Кассирер изучал интеллект, суждения разума, моральные принципы и все те заполняющие сознание идеи и допускаемые мотивы, которые Фрейд рассматривал как поверхностные явления, маскирующие неприемлемые для общества проявления животной природы человека.

Однако, парадоксально, что при более внимательном сопоставлении, мы приходим к переоценке их символического мышления как

вклада в антропологическую и эволюционную теории. Фрейд строил свои теории на основе патологических явлений, как бы обычны они ни были в повседневной действительности (простуда настигает всех нас, однако это не делает ее нормальным и здоровым состоянием). Патологии являются результатом социального давления, и они не могли бы возникнуть на докультурной стадии человеческого существования. Дурные мысли и желания, которые должны быть подавлены, также могут тайно существовать только в обществе; и хотя они и всегда присущи человеку, несомненно они изменялись вместе с развитием языка и сопутствующих ему способностей формулирования, познавательных способностей и памяти, при том условии, что подсознательные психические функции, например, подавление, «механизмы» сгущения, вытеснения и т.д. — несколько меняются в ходе эволюции. Даже перцепция в каждой эпохе разная. Поэтому, обращение к предшествующим состояниям открывает лишь внешнее сходство, основанное на подобии некоторых характеристик патологического состояния современного человека известным или предполагаемым характеристикам нормального состояния, некогда имевшим место. Дикая природа, которая обнаруживается, когда при помощи психоанализа устраняются подавляющие ее силы, — не прежняя здоровая человеческая природа, а то же самое примитивное составляющее, которое подавлялось на любой стадии культуры, и на каждой обуславливало напряжение между страстями и запретами, являющимися источником человеческих представлений о добре и зле. Ранняя стадия развития любого организма или даже любой функции полна потенциальности; обращение к фазе незрелости из развитого состояния может лишь имитировать возвращение в нее; но ему будет недоставать напора и силы, процесса роста, в котором уже заложено его завершение, что характеризует эмбриональную структуру и составляет ее предполагаемый образ (имаго). В состоянии вызванном старением или патологией невозможно действительно воспроизвести генезис нормальной жизни, личной или социальной.

Изучение Кассирером бессознательного образования символов привело его к иной гипотезе об основной его функции, а именно: к предположению, что это — нормальная и здоровая, ранняя стадия, служащая возникновению идей, которые еще не могут быть выражены иначе. В эпохи внезапного, стремительного духовного роста, когда новые концепты буквально вытесняют друг друга, наступает расцвет в создании фантастических образов и верований, продолжающийся до тех пор, пока этими представлениями постепенно в большей или меньшей степени не овладеет более точная мысль. И в наши дни любая действительно новая концепция предстает в той или иной мифической форме. (Достаточно вспомнить хотя бы некоторые «силы» Фрейда: Оно, Я, Мир, Область, Сверх-Я, которые борются друг с другом в сферах Сознательного, Предсознательного, Подсознательного, питающихся от Бессознательного при помощи «энергий», взятых у одних сил и отданных другим. Фрейдовская концепция души была со-

вершенно новой для его времени и, конечно, для него самого; и она представляла единственно возможный для него образ мыслей).

У наблюдаемых психиатрами больных шизофренией «регресс» к первобытным способам мышления и речи в конкретных метафорических терминах в самом деле можно принять за обращение к древней форме символизма, к форме мифического воображения, включающей в себя персонифицированное представление о предметах, силах, причинах, опасностях и других совершенно разнородных вещах. Существованию в состоянии фрустрации (не только людям) свойственно замечать в своем поведении какой-нибудь другой функцией утраченную или блокируемую, и в аномальной ситуации вести себя аномально для достижения своих целей. Таков смысл поговорки «Нужда научит всему» [по-русски: «голь на выдумки хитра»]. Но нужда порождает лишь использование уже имеющихся средств для новых потребностей; она никогда не будет причиной создания действительно новых потенциальностей; настоящие новшества формируются только в ходе эволюционного процесса, и появляются потому, что они готовы, а не потому что они необходимы. И даже самый древний сон, созданный символизмом в ответ на подавление, мог возникнуть лишь внутри некоей культурной системы, где потребности общества уже служат подавлению непосредственного осуществления сексуальных или каких либо других животных импульсов.

Кассирер в своей интерпретации не опровергает концепцию Фрейда и не отрицает ее клинической значимости. Он подтверждает выводы Фрейда относительно глубины и смутности спонтанного образования символов. Но в концепции Кассирера не показано, что нравственные страхи основных «Оно-функций» — побуждающий фактор этого процесса в филогенезе, на первом этапе символического мышления. Такие страхи возникают только с развитием «Я», т.е. с развитием языка, в обществе. Его экстраполяция в прошлое психологических стадий, которые сегодня обнаружены в происхождении новых интеллектуальных перспектив, привела его к пониманию явления, сознанию метафорического символа как такового; в своих размышлениях он перешел от одной нормальной функции к другой, гипотетической примитивной, входящей в создание мысли самой по себе. Этот протосимволизм, согласно его взгляду, быть может впервые появился в порожденном эмоциями ритуале, мистическом и магическом, но — в отличие от принудительной ритуализованной практики невротика — не субъективном, личном или частном, а объективном и общественном, и с подъемом племенных формирований — морально санкционированном. Он продолжает существовать и в эпоху возникновения языка и дает коммуникационный материал в общении с людьми, обеспечивает структуру мифа и религии. Это — начало разумной жизни. Как нормальный феномен филогенеза он имеет предполагаемое будущее, такое, как защитный механизм *ad hoc** вряд ли бы имел.

* Для данного случая (лат.).

Итак, сравнение антропологических спекуляций Фрейда и Кассирера принимает неожиданный поворот: Фрейд полагал, что дошел до самых «корней» человеческой природы, в то время как Кассирер занимался исследованием тех высших духовных процессов, которые представлялись психоаналитику обманчивыми «рационализациями» иррациональных инстинктивных действий. Однако, академический философ рассматривал в сущности древнейшую форму символического выражения более широко и антропологически; и, прослеживая ретроспективно рост человеческого интеллекта, он, возможно, погрузился глубже в его истоки, лежащие в метафорическом протосимволизме, чем Фрейд, изучивший патологическое обращение к тому же орудию, служившему выходом из страданий. Размышления Кассирера по поводу бессознательных процессов представления идей (иногда весьма абстрактных) в скрытых мысленных образах, полных чрезвычайных эмоциональных ценностей, позволили ему проникнуть не столько в биологически обусловленные потребности и стрессы, сколько в стадии развития чувствования, понимания, воображения, интуиции значения, и наконец, в сознательное конструирование формально связанных понятий и в их выраженность в словах, посредством чего человеческий разум развился из скромных, но все же человеческих начал в артикулированное мышление, источник науки, справедливости, общественного контроля (добра и зла) и — в настоящее время всей феноменологии знания.

* * *

Перевод с английского языка выполнен *И.А. Осиневской* по изданию: *Langer S.K. De Profundis // Revue internationale de philosophie. Bruxelles (Cassirer) № 110, 1974 — fasc. 4, 28^e année.*

Библиография

Работы Э. Кассирера

- 1902 – Leibniz' System in seinem wissenschaftlichen Grundlagen.
1906 – Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Bd. I. (От Николая Кузанского до Бейля).
1907 – Das Erkenntnisproblem, etc. Bd. II. (От Бекона до Канта).
1910 – Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik.
1916 – Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte.
1918 – Kants Leben und Lehre. Рус. перев.: *Кассирер Э.* Жизнь и учение Канта. СПб., 1997. (Книга света.)
1920 – Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Vol. III. (Die Nachkantischen Systeme).
1921 – Zur Einstein'schen Relativitätstheorie. Erkenntnistheoretische Betrachtungen.
1921 – Idee und Gestalt. Fünf Aufsätze: Goethe, Schiller, Hölderlin, Kleist. (Ergänzungsstudien zu «Freiheit und Form»). Рус. перев.: *Кассирер Э.* Избранное: Опыт о человеке. М., 1998. (Лики культуры.)
1922 – Die Begriffsform im mythischen Denken.
1923 – Die Philosophie der symbolischen Formen. Bd. I. Die Sprache.
1925 – Die Philosophie der symbolischen Formen. Bd. II. Das mythische Denken.
1925 – Sprache und Mythos.
1925 – Die Philosophie der Griechen von den Anfängen bis Platon.
1927 – Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance.
1929 – Die Philosophie der symbolischen Formen. Bd. III. Phänomenologie der Erkenntnis.
1932 – Die Platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge.
1932 – Die Philosophie der Aufklärung.
1932 – Goethe und die geschichtliche Welt.
1936 – Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik.
1939 – Descartes. Lehre—Persönlichkeit—Wirkung.
1942 – Zur Logik der Kulturwissenschaften.
1944 – An Essay on Man. Рус. перев.: *Кассирер Э.* Избранное: Опыт о человеке. М., 1998. (Лики культуры.)
1945 – Rousseau. Kant. Goethe.
1946 – The Myth of the State.

Работы об Э. Кассирере

- Andolfato V.* Il rapporto sensibile-intelligibile nella concezione del simbolo di Ernst Cassirer // *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*. LVII. 1965.
- Arnett W.E.* Ernst Cassirer and the epistemological values of religion // *Journal of Religion*. XXXV. 1955.
- Awerkamp Dion.* Cassirer's Philosophy of the Symbol // *American Catholic Philosophical Association*. XXVII. 1964.
- Bahr H.* Über Ernst Cassirer // *Die Neue Rundschau*. XXVIII. 1917.
- Ballard E.G.* Art and Analysis. An Essay toward a Theory in Aesthetics. La Haye, Martinus Nijhoff, 1957.
- Basilius H.* Neo-Humboldtian ethnolinguistics // *Word*. VIII. 1952.
- Berggren D.* Language Games and Symbolic Forms // *Journal of Philosophy*. LVIII. 1961.
- Bidney D.* Myth, Symbolism and Truth // *Journal of American Folklore*. LXVIII. 1955.
- Bluhm H.* Ernst Cassirer und die deutsche Philologie // *Monatshefte für Deutschen Unterricht*. XXXVII. 1945.
- Cassirer Toni.* Aus Meinem Leben mit Ernst Cassirer. New York, 1950.
- Chyrch J.* Language and The Discovery of Reality. A Developmental Psychology of Cognition. New York, 1961.
- Declève H.* Heidegger et Cassirer interprètes de Kant // *Revue Philosophique de Louvain*. LXVII. 1969.
- Dorfles Gillo.* Mito e metafora in Cassirer e Vico // *Il Pensiero*. XIII. 1968.
- Hamburg C.H.* Symbol and Reality, Studies in the Philosophy of Ernst Cassirer. La Haye, Martinus Nijhoff, 1956.
- Heymans G.* Zur Cassirerschen Reform der Begriffslehre // *Kant-Studien*. XXIII. 1928.
- Hübscher A.* Ernst Cassirer, Philosophen der Gegenwart. München: R. Riper und C^o., 1949.
- Körner S.* Ernst Cassirer. The Encyclopedia of Philosophy. Vol. II, 1967.
- Levy H.* La filosofia di Ernst Cassirer. Florence, L'Arte della Stampa, 1934.
- Marc-Wogau K.* Der Symbolbegriff in der Philosophie Ernst Cassirers. Theoria. II. 1936.
- Schrems J.J.* Ernst Cassirer and Political Thought // *Review of Politics*. XXIX. 1967.
- Stolzenburg H.* Philosophie der symbolischen Formen. Cassirers Werk und seine Bedeutung für die Jugendbildung // *Monatsschrift für höhere Schulen*. XXVIII (1929).
- Van Roo W.A.* Symbol according to Cassirer and Langer // *Gregorianum*. LIII. 1972.
- Verene D.P.* Cassirer's View of Myth and Symbol // *The Monist*. L. 1966.
- Verene D.P.* The Philosophy of Culture and the Problems of Human Existence // *Akten des IV. Internationalen Kongresses für Philosophie*. Vienne, 2-9 sept. 1968; vol. IV.

Указатель имен

- Абеляр Пьер 215, 481
Августин Блаженный Аврелий 20, 38, 42, 64, 73, 76, 77, 105, 108, 110, 146, 147, 160, 199, 209—214, 217, 218, 221, 223—225, 231, 252, 310, 481
Аверроэс (Ибн Рушд) 148, 212, 231, 232, 237, 266, 482
Авиценна (Ибн Сина) 231
Аггсбах Винсент фон 46
Аглаофем 214
Агриппа Неттесхеймский (Генрих Корнелий Агриппа из Неттесхейма) 259, 297
Айндорффер Гаспар 45, 52
Александр Афродисийский 94
Александр Македонский 127
Александр VI (Родриго Ленцуоли Борджа) 602
Альберт Великий, Альберт фон Болшtedт 15
Альберт Саксонский 186
Альберти Леон Баттиста 61, 90, 174
Анаксагор из Клазомен 29, 179
Ананьине (Anagnine) Эудженио 231, 232
Андреа Иоганнес 51
Андрей Контрарий 482
Ансельм Кентерберийский 214, 215
Ареопагит см. Псевдо-Дионисий Ареопагит
Аристотель 8, 9, 12, 17, 20—22, 68, 93, 127, 144, 145, 155—157, 162, 164, 169, 184—186, 190, 192, 193, 197, 212, 215, 231, 237, 246, 249, 250, 264, 266, 401, 447, 473, 476, 480—482, 601, 616, 618, 619, 621, 632, 634, 636
Архимед 36
д'Асколи Чекко 116
Баде Йосс 603
Барбаро Эрмолао 9, 249, 250, 267
Баумгартен (Baumgarten) Александр Готлиб 276
Бейль Пьер 91
Бембо Пьетро 204
Бёме Якоб 214
Бениввени Джироламо 149, 255/256, 266
Беркли Джордж 412, 422
Бернар Клервоский 211, 215, 216, 219, 220, 224, 225
Беро Никола 603
Бецольд (Bezold) Карл 313
Биант из Приены 513
Биджи (Биг) Луиджи 505, 518, 597
Бовель Шарль (Каролус Бовиллус, Бовилль) 100—103, 106, 107, 132, 135, 596, 597, 599, 601—611
Бовилль Ш. см. Бовель Ш.
Боккаччо Джованни 106
Болль (Boll) Франц 123, 313
Бонавентура (Джованни Фиданца) 217, 218
Борджа, Борджиа, род. 87
Борджа Лукреция 87
Боринский (Borinski) Карл 173
Бозций Аниций Манлий Северин 466, 481, 482
Браге Тихо 125, 128, 294

- Браччолини Джованни Франческо
 Поджо 11, 36
 Бринтон (Brinton) Дэниэль Кэрисон
 386, 388
 Бриссоне Гийом 596, 599, 603
 Бругман (Brugmann) Карл 279
 Брукер (Brucker) Иоганн Якоб 231
 Бруни Леонардо (Аретино) 8, 11
 Бруно Джордано Филиппо 38, 58,
 76, 87, 88, 91, 107-109, 111, 129,
 152, 163, 196-198, 204, 212, 258,
 259
 Бурдах (Burdach) Конрад 13, 83, 104,
 105, 131, 136, 244
 Буркхардт (Burckhardt) Якоб 9, 10,
 36, 51, 59, 87, 98, 116, 131, 138,
 161, 201, 207, 246
 Буше Раймон 603
 Бэкон Фрэнсис 161
 Бюде Гийом 602, 603
 Бюлер (Bühler) Карл 422, 425

 Валла Лоренцо 11, 23, 36, 91-95,
 130, 131, 173
 Вальзер (Walser) Эрнст 130, 201
 Ванстенберге (Vansteenberghе) Эд-
 монд 44, 46, 57, 79
 Варбург (Warburg) Аби 7, 88, 89, 114,
 130, 180, 305
 Вейден Рогир ван дер 33, 50
 Вейль (Weyl) Герман 430
 Венк Иоганн 45
 Вергилий Марон Публий 9
 Вернер (Werner) Хейнц 376
 Вестерман (Westermann) Дитрих 281,
 397
 Виет (Вьет) Франсуа 307, 402
 Вико Джамбаттиста 273, 274, 397
 Вильмонт, Вильям-Вильмонт Нико-
 лай Николаевич 228
 Виндельбанд (Windelband) Виль-
 гельм 630
 Винкельман (Winkelmann) Иоганн
 Иоахим 222, 265
 Вириц (Wirz) Пауль 285, 286, 312
 Виссарион Никейский 20, 21, 78,
 482
 Виссова (Wissowa) Георг 350
 Виттакер (Whittaker) Томас 52
 Вундт (Wundt) Вильгельм 384

 Габеленц (Gabelentz) Георг фон де
 357
 Гагин Роберт 132
 Галилей Галилео 38, 64, 65, 67, 80,
 111, 163, 167, 169-171, 175-177,
 179, 180, 182-184, 192, 193, 196,
 205, 243, 295, 296, 402
 Гаман (Hamann) Иоганн Георг 349,
 406
 Гарнак (Harnack) Адольф фон 405
 Гарнцев Михаил Анатольевич 314
 Гарэн (Garin) Эудженио 231, 232,
 240, 241, 605
 Гегель Георг Вильгельм Фридрих 8,
 9, 14, 40, 101, 103, 222, 274, 394,
 401, 413, 625, 627, 633, 636
 Гелб, Гельб (Gelb) Адемар 424, 434
 Гельдерлин Иоганн Кристиан Фрид-
 рих 383, 406
 Генрих Херпский 602
 Георгий Трапезундский 21, 250
 Гераклит Эфесский (Темный) 415
 Гердер Иоганн Готфрид 222, 346,
 375, 397
 Геринг Эвальд см. Херинг Эвальд
 Гермес Трисмегист 9, 214, 250, 444,
 480, 601
 Герхардт (Gerhardt) Карл Имману-
 эль 206
 Герц Генрих 402, 624
 Гёте Иоганн Вольфганг 36, 171,
 172, 175, 217, 222, 223, 228,
 250, 298, 299, 344, 345, 374,
 394, 399, 636
 Гильберт (Hilbert) Давид 430
 Гнедич Николай Иванович 635
 Гоббс Томас 302
 Гогенштауфены, Штауфены, дин.
 173
 Горгий 626
 Грация Винченцо ди 205
 Грегоровиус (Gregorovius) Ферди-
 нанд 130
 Грен Иоанн де ла 603
 Гримм Якоб 278, 279, 398
 Грооте Герард 35, 50
 Гумбольдт Вильгельм фон 66, 222,
 282, 332, 347, 392, 394, 397, 410,
 412, 426, 434
 Гуссерль (Husserl) Эдмунд 622
 Гюрно Иннокентий 603, 604

- Даллес (Dulles) Авери 265, 267
 Данте Алигьери 90, 108, 173, 611
 Дедекинд Юлиус Вильгельм Рихард 402
 Дейссен (Deussen) Пауль 389
 Декарт Рене (Картезий) 142, 146, 195, 265, 273, 275, 307, 314, 333, 401
 Демосфен 130
 Демпфвольф (Dempfwolff) Отто 271, 384
 Джентиле (Gentile) Джованни 58, 131
 Джиллен (Gillen) Фрэнсис Джеймс 284
 Дильс (Diels) Герман Александр 481
 Дильтей (Dilthey) Вильгельм 616, 630
 Диоген Лаэртский 597
 Диодати Джованни 80
 Дионисий Ареопагит см. Псевдо-Дионисий Ареопагит
 Дитерих (Dieterich) Альбрехт 386
 Дорез (Dorez) Леон 232, 240, 266
 Дорен (Doren) Альфред 89, 130
 Дуглас (Douglas) Эндрю Холидей 201
 Дюгем (Duhem) Пьер 61, 79, 186, 203, 206, 258
 Дюркгейм (Durkheim) Эмиль 284, 289
 Евдокс Книдский 291
 Евклид 429
 Жан Поль (Иоганн Пауль Фридрих Рихтер) 373
 Жерсон Иоанн (наст. имя Жан Шарле) 45
 Жильсон (Gilson) Этьен Анри 211
 Заац Иоганн фон 104
 Заксен Альберт фон 51
 Заксль (Saxl) Фриц 139, 271, 313, 314
 Зелер (Seler) Эдуард 290
 Зенон Элейский 415, 626
 Инген Марсилиус фон 36, 45
 Иннокентий III (Лотарио де Сеньи) 136
 Иоанн Дунс Скот 28, 231, 266
 Иоанн Скот Эриугена 15, 41, 217, 218, 606
 Иоанн Солсберийский 481, 482
 Иоанн Яндунский 237
 Йоахимсен (Joachimsen) Пауль 201
 Кавальканти Джованни 137
 Кальвин Жан 310
 Кампанелла Томмазо Джованни Доминико 63, 111, 163, 165-167, 180, 202
 Кампо Эймерих де 481
 Кант Иммануил 204, 214, 223, 255, 273, 301, 302, 343, 360, 370, 432, 616, 617, 619-621, 625, 626, 628, 634, 637
 Кантор (Cantor) Мориц 68
 Кардано Джеронимо 111, 164, 212
 Каролинги, дин. 173
 Кассирер Эрнст 7, 53, 224, 313, 371, 605, 606, 615-617, 619-635, 637-642
 Кауфман (Kauffmann) Ганс 50
 Кац (Katz) Давид 424, 434
 Кашинг (Cushing) Фрэнк Гамильтон 287, 288, 312
 Квинтилиан Марк Фабий 381
 Кеплер (Kepler) Иоганн 42, 64, 125, 127, 128, 166, 176, 177, 186, 190, 194, 196, 204, 206, 263, 264, 268, 294, 295, 307, 308
 Кестнер (Kestner) Альберт 394
 Клаузер Христоф 139
 Клибански (Klibansky) Раймонд 605
 Клихтове Йосс 601, 603
 Коген (Cohen) Герман 273, 616, 620, 622, 630
 Кодрингтон (Kodrington) Роберт Генри 363-365, 372, 389
 Колет Джон 604
 Конт (Comte) Огюст 627, 634
 Контрони Лука 149
 Коперник Николай 36, 58, 111, 128, 196
 Кортесе Грегорио 204
 Крёбер (Kroeber) Алфред Луис 287
 Кристеллер (Kristeller) Пауль Оскар 207-210, 215, 216, 218, 220-223, 266
 Кроче (Croce) Бенедетто 171

- Ксенократ 481
 Ксенофан Колофонский 370
 Кудрявцев Олег Федорович 611, 612
 Кузанец см. Николай Кузанский
 Кузано Никколо 79
 Кун (Kuhn) Адальберт 375
 Куртиус (Curtius) Георг 397
- Лабен Иоанн 603
 Лагранж (Lagrange) Жозеф Луи 170
 Лактанций Люций Целий Фирмиан 105, 135
 Латис Бонето де 602
 Лейбниц Готфрид Вильгельм 42, 70, 92, 101, 109, 142, 148, 259, 265, 273, 302, 307, 401, 402
 Ландино Христофоро 149, 200
 Леман (Lehmann) Пауль 51
 Ленгленд Уильям 104
 Леонардо да Винчи 60-62, 64, 65, 67, 74, 79, 80, 163, 167-172, 174-176, 179-183, 203, 243
 Лессинг Готхольд Эфраим 91, 92, 204, 248, 620
 Лефевр д'Этапль Жак 51, 100, 132, 596, 601-604
 Лефранк Иоганн 603
 Ливий Тит 480
 Лоренцо Великолепный см. Медичи Лоренцо
 Лукреций Тит Лукреций Кар 70
 Луллий Раймунд 601-603
 Лютер Мартин 180, 310, 371, 405, 603
- МакДжи (McGee) Уильям Джон 366
 Макиавелли Никколо 71, 90
 Макробий 481
 Манетти Джаноццо 96, 131, 136, 609
 Манилий 307
 Маньяр (Magnard) Пьер 605, 611
 Маргарита Наваррская 596
 Марк-Воган (Marc-Wogau) Конрад 414, 417, 419, 421-424, 426-429, 431-434
 Марлиани 79
 Мартин (Martin) Альфред Вильгельм Отто фон 137
 Медиго Элиа дель 236, 266
 Медичи, род 602
 Медичи Лоренцо, Лоренцо Великолепный 11, 70, 90
- Мейер (Meier) Георг Фридрих 276
 Мейнхоф (Meinhof) Карл 271, 311, 312, 352, 367, 386, 388
 Мелисс Самосский 626
 Микеланджело Буонарроти 152, 167, 255
 Мирандола см. Пико делла Мирандола
 Михаил Апостолий 482
 Монтефельтре Федерико да 602
 Море (Moret) Александр 389
 Морзе Сэмюэл Финли Бриз 624
 Мухаммед 117
 Мьюэхед (Muirhead) Дж. К. 312, 314
 Мэтьюс (Matthews) Вашингтон 284
 Мюллер (Müller) Фридрих Макс 328, 329, 332, 372, 375, 389
- Наторп (Natorp) Пауль 425
 Николай Кузанский 12, 14-21, 23-33, 35-48, 50, 51, 53-55, 57-74, 76-80, 85, 86, 91, 95, 96, 99-101, 108, 119, 135, 148, 159, 167, 181, 182, 187-190, 192, 200, 205, 213-215, 219, 225, 228, 240-243, 245-247, 256, 258, 267, 273, 480, 481, 597, 599, 601, 603, 606, 607, 609, 611
 Николай из Флуэ 601
 Новарезе Андреа 79
 Норден (Norden) Эдуард 389
 Ньютон Исаак 125, 171, 186, 402, 409
- Оккам Уильям 17, 28, 36, 45, 51, 266
 Ольденберг (Oldenberg) Герман 389
 Ольшки (Olschki) Леонард 66, 81, 171
 Ориген 231, 252
 Орфей (полулегенд.) 9, 42, 66, 214, 250
 Отаций Т. 480
 Оттоны, дин. 173
- Паксий Николай 603
 Палмер (Palmer) 284
 Панофски (Panofsky) Эрвин 50, 139, 204, 206, 271, 313, 314
 Парацельс (Paracelsus) (Филипп Аурел Теофраст Бомбаст фон Гогенгейм) 119-121, 259, 267, 598, 610, 612

- Парменид из Элеи 234, 416, 617, 618, 620, 621, 626, 627
- Паскаль Блез 211, 224, 310
- Патриции Франческо 107, 125, 136, 151, 152, 164, 180, 212
- Патч (Patch) Говард Роллин 130
- Пауль (Paul) Герман 397
- Пауэлл (Rowell) Джон Уэсли 411
- Пачоли Лука 62, 79
- Паш Мориц 429
- Петр Дамиани 216, 225
- Петрарка Франческо 8, 20, 38, 39, 46, 60, 73, 89, 108, 110, 159, 160, 173, 197, 220, 237, 266, 606
- Пикколомини Энеа Сильвио (Пий II) 23
- Пико делла Мирандола Джованни 9, 12, 58, 68-71, 78, 81, 91, 95-105, 107, 118, 123-132, 135, 147, 149, 165, 174, 181, 202, 204, 207, 211-214, 219, 224, 227-233, 236-268, 598, 601, 607, 611
- Пико делла Мирандола Джованни Франческо 81, 597
- Пировано 79
- Пифагор Самосский 9, 214, 250, 520
- Планк Макс 409
- Платон 9, 12, 20, 36, 46-49, 68, 76, 104, 108, 124, 143, 144, 149, 178-180, 182, 183, 207, 209, 211, 212, 214, 222, 230/231, 234, 249, 250, 254, 272, 291, 327, 328, 330, 371, 415-417, 447, 473, 476, 481-483, 596, 601, 618, 621, 626, 634
- Плифон (наст. фамилия Гемист) Георгий 20, 21
- Плотин 9, 22, 76, 104, 124, 152, 207, 209, 214, 221-223, 225, 231
- Поджо см. Браччолини Д.Ф. Поджо
- Пойрбах Георг 36, 67
- Полициано Анджело 9, 204
- Помпонацци Пьетро 58, 89, 93-95, 112-118, 131, 153-157, 201, 202, 212, 257
- Понтано Джованни 89
- Порта Джамбаттиста делла 165, 166, 202
- Порфирий 209
- Посидоний 260
- Прейс (Preuß) Конрад Теодор 334, 355, 362, 381, 408
- Прокл 209, 231, 483
- Псевдо-Дионисий Ареопагит 15, 16, 19, 23, 209, 231, 236, 485, 516, 535, 542, 560, 587, 595, 602-604, 606
- Птолемей 42, 66
- Пульчи (Pulci) Луиджи 11
- Раймунд Сабундский 597, 601, 606, 607
- Рассел (Russell) Бертран 431, 433
- Рафазль Санти 167
- Региомонтан (наст. имя Иоганн Мюллер) 36, 67
- Рейхлин Иоганн 243
- Рейценштейн (Reitzenstein) Рихард 389
- Рёль (Rohl) Карл 367
- Ренан Беат 603
- Ренан (Renan) Жозеф Эрнест 199, 231, 232
- Риккерт (Rickert) Генрих 616, 630
- Риттер Ганс Иоахим 138, 205
- Риттер (Ritter) Герхард 45
- Розате Амброджо 79
- Руссель Жерар 596
- Ручеллаи Бернардо 90, 130
- Рюйсбрук Иоганн 35, 50, 602
- Савонарола Джироламо 70, 71, 90, 232, 239
- Савонарола Микеле 237
- Сайтта (Saitta) Джузеппе 200, 210
- Салютати Лино Колюччо де Пьетро 11, 89, 110, 137, 168, 201
- Сассетти Франческо 130
- Сёдерблом (Söderblom) Натан 365, 388
- Сигер Брабантский 482
- Сигизмунд Австрийский, эрцгерцог 39
- Солмзен (Solmsen) Фридрих 211, 212
- Сократ 178, 327, 634
- Спенсер Вальтер Балдуин 284
- Спенсер Герберт 328
- Спиноза Бенедикт (Барух) 214, 302
- Стапулензис Фабер Якоб см. Лефевр д'Этапль Жак
- Стивенсон (Stevenson) Матильда Кокс 287, 288

- Сфорца Лодовико Мариа 79
Сюр Петр де 603
- Тампье Этьенн 237
Танк Иоахим 308
Тарквиний Гордый Луций 93
Таулер Иоганн 38
Телезио Бернардино 125, 158, 161-164, 179, 202, 212
Теодор Газский 21
Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс 105, 135
Тетенс (Tetens) Иоганн Николаус 276
Тициан (Тициано Вечелли) 167
Тоде (Thode) Генри 11, 62
Торре (della Torre) Арнальдо делла 232
Тосканелли Паоло дель Поццо 36, 51
Трисмегист Гермес см. Гермес Трисмегист
Тритемий Иоганн 601
Тутен (Toutain) Жюль Франсуа 135
Тьерри Шартрский, Бретонец 482
Тюан (Thuasne) Луи 232, 240, 266
Тюме (Thüme) Ганс 204
- Уайтхед (Whitehead) Алфред Норт 433
Узенер (Usener) Герман 328, 335-341, 348, 350, 353, 362, 363, 376, 382, 384
Уильямс Роджер 388
Файзон (Fison) Лоример 284
Фарель Гийом 596
Фаринелли (Farinelli) Артуро 203
Ферма Пьер 195
Филельфо Франческо 9
Филолай 214, 481
Филон Александрийский 481
Фиорентино (Fiorentino) Франческо 12, 58, 59
Фихте (Fichte) Иоганн Готлиб 274, 625
Фичино (Ficino) Марсилио 9, 13, 58, 68-74, 76-78, 83, 90, 96-98, 107, 110, 118, 119, 121-124, 130-132, 136, 137, 139, 148-152, 156-158, 180, 199, 200, 202, 207-225, 229, 236, 250, 255-257, 264, 268, 293, 597, 598, 601, 604, 609
- Фишер (Vischer) Фридрих Теодор 394
Фойгт (Voigt) Георг 130
Фома Аквинский, Аквинат 15, 64, 146, 154, 155, 193, 231, 237, 266
Фосслер (Voßler) Карл 203, 392
Франциск Ассизский 11, 62
Фрейд (Freud) Зигмунд 637-642
- Халкидий 144, 481, 482
Хаут (Howitt) Альфред Уильям 284, 312
Хезеруик (Hetherwick) Александр 387
Хейнце Рихард 481
Херинг, Геринг (Hering) Эвальд 423
Херцфельд (Herzfeld) Мария 202, 205
Хогарт Уильям 420
Холодковский Николай Александрович 636
Хоффман (Hoffmann) Эрнст 47
Хьюитт (Hewitt) Джон Наполеон Бринтон 387, 388
- Цвингли Ульрих 240, 266, 405
Цезальпино, Цезальпино Андреа 161
Цельтер (Zelter) Карл Фридрих 394
Цильзель (Zilsel) Эдгар 204
Цицерон Марк Туллий 20, 38, 220, 480
Цойтен (Zeuthen) Иероним Георг 206
- Чербери, Герберт Чербери Эдуард 214
Честертон Гилберт Кит 620
Чирнхауз, Чирнгаузен (Tschirnhausen) Эренфрид Вальтер фон 302
- Шампье Симфориан 603
Шедель Гартман 51
Шелер (Scheler) Макс 427
Шеллинг Фридрих Вильгельм Йозеф 63, 222, 260, 274, 375, 394, 405, 625
Шерер (Scherer) Вильгельм 397
Шефтсбери Антони Эшли Купер 222, 265

Шеффер Петер 51	Эразм Роттердамский, Дезидерий
Шлик (Schlik) Мориц 430, 431	204, 211
Шпит (Spieth) Якоб 340, 349, 353, 362, 384	Эриугена см. Иоанн Скот Эриугена
Штейншнейдер Морис 232	Эсте, д'Эсте, род 87
Штраус (Strauß) Эмиль 204	Эсте Альфонсо 87
	Эсте Эрколе 87
	Эсхил 362
Эккерман Иоганн Петер 222/223, 225, 394	Этьенн Анри 603
Экхарт Иоганн, Мейстер Экхарт 15, 35, 38, 50, 214	Юм (Hume) Дэвид 408, 422
Эллис (Ellis) Александр Джон 313	Янсений (Янсен) Корнелий 310

Содержание

Индивид и космос в философии Возрождения	
<i>Перевод с нем. А.Г. Гаджикурбанова</i>	7
Посвящение	7
Предисловие	8
Глава первая. Николай Кузанский	14
Глава вторая. Николай Кузанский и Италия	58
Глава третья. Свобода и необходимость в философии Возрождения	87
Глава четвертая. Проблема взаимоотношения субъекта и объекта в философии Возрождения	142
 Место Фичино в интеллектуальной истории	
<i>Перевод с англ. А.В. Занемонца</i>	207
Примечания	223
 Джованни Пико делла Мирандола. К исследованию истории идей Ренессанса. Перевод с англ. А.В. Занемонца	227
Часть I	227
Глава первая. Единое и Множественное – Бог и Мир	233
Часть II	244
Глава вторая. Идея микрокосма и «Достоинство Человека»	244
Глава третья. Естественная философия Пико и его полемика против астрологии	259
Примечания	265
 Сущность и действие символического понятия	271
Предисловие	271
Понятийная форма в мифическом мышлении	
<i>Перевод с нем. и англ. А.Н. Малинкина</i>	272
Примечания	311
Приложения	314
Язык и миф. К проблеме именования богов	
<i>Перевод с нем. М.И. Левиной</i>	327
Примечания	383
Понятие символической формы в структуре наук о духе	
<i>Перевод с нем. М.В. Позднякова</i>	391
Примечания	413

К вопросу о логике символического понятия	
<i>Перевод с нем. М.И. Левиной</i>	414
I. Основные формы и типы понимания логики: аналитическая и синтетическая логика, логика тождества и логика отношения	414
II. Принципиальные соображения о проблеме символа. «Форма» и «материя» познания	418
Примечания	434
Приложение к книге «Индивид и космос в философии Возрождения»	
<i>Николай Кузанский. Простец об уме.</i>	
<i>Перевод с латинского А.Ф. Лосева</i>	437
Комментарии. Составитель В.В. Биbihин	480
<i>Шарль де Бовель. Книга о мудреце. Перевод с латинского А.С. Клемешова, О.Ф. Кудрявцева, В.Д. Савуковой, Т.Д. Стецюры, Д.Н. Рябова под редакцией О.Ф. Кудрявцева</i>	484
Комментарии. Составитель О.Ф. Кудрявцев	596
Список иллюстраций в тексте	599
О.Ф. Кудрявцев. Шарль де Бовель и его трактат «О мудреце»	601
Хельмут Кун. Философия культуры Эрнста Кассирера	
<i>Перевод с англ. Д.О. Кузнецова</i>	615
Сьюзен К. Лангер. De Profundis	
<i>Перевод с англ. И.А. Осинской</i>	637
Библиография	643
Работы Э. Кассирера	643
Работы об Э. Кассирере	644
Указатель имен. Составитель Е.Н. Балашова	645



ISBN 5-323-00017-1



9 785323 000173