

ЭРНСТ КАССИРЕР

## ЗНАЧЕНИЕ КЕМБРИДЖСКОЙ ШКОЛЫ ДЛЯ РЕЛИГИОЗНОЙ ИСТОРИИ В ЦЕЛОМ\*

Учение Августина о выборе по Благодати (Lehre von der Gnadenwahl) — Влияние Августина на догматику Средних веков — Августин и Высокая Схоластика — Аристотелевские и августинианские элементы в доктрине веры Фомы Аквинского — Соотношение «природы» и «благодати» у Фомы Аквинского. Августинизм и платонизм — Преодоление доктрины радикального Зла посредством довода [опирающегося на философию] Эроса — Доктрина Воли у Августина и Платона — Понятие свободы у Плотина — Положение души в космосе и ее отклонение от Судьбы — Учение Плотина о Красоте мира — Борьба против гносиса — «Оправдание» мира Красотой. Обновление учения об Эросе во Флорентийской Академии — Комментарий Фичино к платоновскому «Пиру» — Проблема свободы в философии Возрождения — Освобождение через Эрос — Английский гуманизм — Обращение Колета к Оригену и его борьба против Августина — Благодать и Любовь у Колета — Эразм — Его позиция по Августину — Предисловие к изданию «Нового Завета» — Истоки конфликта между Эразмом и Лютером — Возрождение августинизма Лютером. «Утопия» Томаса Мора — «Религия без догмы» — Влияние учения Платона об Эросе на Мора — Идеал «эвдемонии» у Мора — Отношение к платоновскому «Филебу» — Платонизм в английской поэзии — Влияние Фичино на английскую поэзию — «Королева Фей» Спенсера — Эрос и Благодать

---

\* Перевод с нем. яз. А. В. Цыба, уточнение греческих и латинских цитат — О. Ю. Бахваловой. Перевод выполнен по изданию: Cassirer E. Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge (Berlin, Leipzig, 1932) в рамках исследовательского проекта Российского научного фонда, грант № 23-28-00753, проект «Оригенизм Кембриджской школы» // The reported study was funded by Russian Science Foundation according to the research project «Origenism at the Cambridge School», № 23-28-00753. В отдельных случаях формат ссылок Э. Кассирера на цитируемые тексты оставлен в авторском варианте.

по Спенсеру — Учение Спенсера о душе — Шекспировская Идея благодати. Упадок английской ренессансной культуры — Победа пуританизма — Возрождение гуманистического духа и гуманистической этики Кембриджской школой — Возвращение к стоической концепции «автаркии» — «Enchiridium Ethicum» Генри Мора — Свобода души по Генри Мору.

Мощь средневековой системы обучения и ее веками незыблемо господствующая власть основывались не в последнюю очередь на том факте, что при возникновении этой системы Индивидуальное и Всеобщее, Субъективное и Объективное слились воедино таким образом, что они уже не могут быть снова разведены друг от друга без самых упорных усилий. Отныне оба момента образуют неразрушимое единство: так, чтобы только *Учение* оказалось совершенным и чистым выражением жизни, а жизнь не могла мыслить себя иначе, чем это определено в учении, и имела возможность самооправдания в его глубочайшей основе. Как это [положение] может достигнуть такой завершенности — это становится вполне понятным только тогда, когда мы рассмотрим фигуру мыслителя, который стоит на пороге средневековой теологии и от которого она получила свои решающие импульсы. Догматическое учение о Боге, созданное *Августин*ом, для него самого выполняло *двойную* функцию, которую он применял в построении своей собственной жизни и всего своего духовного бытия. Оно доводит до завершения его персональное сражение за веру; оно выражает абсолютный Покой (*unbedingte Ruhe*), который он сам после страстных поисков нашел в Боге. Но этот покой не следует понимать в смысле мистического созерцания (*Anschauung*) и мистического погружения. Цель, которой он достиг, скорее, является новым началом, так как теперь имеет место, с одной стороны, достигнутая ясность [учения], а с другой — необходимость *защиты* ее от любых сомнений и посягательств, как внутренних, так и происходящих извне. Здесь Августин добился успеха необыкновенной *диалектической* силы; здесь он укротил все противоречивые побуждения в себе самом и все главные вызовы, которые время поставило перед ним, и свел их воедино в некую общую форму. Эта форма должна была бы выражать страстное и беспокойное движение Внутреннего [чувства], из которого она возникла; но в то же время она должна была быть настолько бесспорной и надежно отлаженной, что могла бы наконец доказать, что она не поддастся натиску «Мира», но, скорее, сама является архитектором мира. Самые сокровенные, совершенно иррациональные силы веры теперь

призваны обосновать в высшей степени «Рациональное». Вера не должна оставаться скрытой в индивидууме, а должна быть защищена мощной *Системой*, которая охватывает всю действительность и всю действительность преобразует. Она должна осуществить себя в [образе] Церкви, и в этом образе Церковь должна господствовать над всем природным и всем духовным Бытием (Sein). Обе задачи, индивидуальная столь же мало, как и всеобщая, могут быть вверены чисто «естественным» силам Духа и предоставлены их руководству. Ибо именно иллюзорность и беспомощность этих сил составляли основу собственного религиозного опыта Августина. «Исповедь» описывает, как он постоянно прибегает к ним за новой защитой, чтобы вскоре отвернуться от них разочарованным. Логика Аристотеля, труды неоплатоников, стоическая этика, с которой он знакомится через Цицерона «Гортензия» — все они не могут дать ему ни отправной точки, ни четкого направления его жизни. Поток страсти снова и снова прорывается через все искусственные плотины, которые «естественный Разум» стремится установить, применяя «*recta ratio*» стоиков<sup>1</sup>. Не существует внутреннего предписания человеческой Воли, пока она полагается на себя и верит в самое себя, Воля находится во власти всемогущества чувственных склонностей без всякой надежды на спасение. Спасение может прийти только тогда, когда она отречется от себя, когда она угаснет и подчинится другой, совершенно трансцендентной силе. Это отречение является началом и источником всякого религиозного познания. И Августин обрел свое собственное освобождение только тогда, когда он осуществил это. Но не он сам овладел стихиями своего Внутреннего [существа] — однажды он почувствовал, что его захватила сверхмощная потусторонняя Сила, которая в один миг поглотила его. И с тех пор ему стало ясно, что «мир Божий» может быть дарован человеку только таким образом, что смысл религиозного искупления состоит не в мысли и не в действии, а — в страдании. В свете этого самоосознания Августин увидел учение Павла о выборе по благодати<sup>2</sup> — и только так он смог истолковать его. И тут же разворачивает это учение на Объектность. Неограниченный суверенитет Божественной Воли, который не может быть стеснен человеческими критериями и нормами, становится для него отправной точкой его учения о безусловном Авторитете Церкви.

<sup>1</sup> Правильное суждение, ὀρθὸς λόγος. — Прим. перев.

<sup>2</sup> Рим. 11: 5.

Ни по отношению к самому Богу, ни по отношению к Церкви, как отображению Бога, человеческий разум и человеческая воля не обладают Собственным правом (*Eigenrecht*), ибо это право может означать лишь возвращение того [вытесненного] своеволия (*Eigensinnes*), которое должно быть разрушено и искоренено верой. Так получен один из самых странных и парадоксальных выводов. Потому что из *Бессилия* воли, которую он испытывает в себе, Августин тут же выстраивает один из сильнейших властных человеческих рычагов (*Machtgebilde*): из отречения от знания возникает для него неукоснительный поучительный императив (*Lehrbestand*), который отныне не должен подвергаться сомнению и никаким изменениям. Отчуждение от мира и мирского знания (*Weltbeherrschung*), мистическое устремление к вере, к управляющей и повелевающей Воле — в этом основные учения христианства и властные идеи Римской империи теперь взаимно сходятся. Именно это взаимопроникновение дало августинианской системе ее реальную силу. Ибо самые сильные исторические умозаключения даются великой личности только в том случае, когда ей в самом полном виде удается высказать и закон (*Gesetz*) и основной настрой (*Grundform*) своего собственного бытия, и в то же время, в силу этого основного настроя, обосновать определенный образ «объективного Духа» и утвердить его в его надличной необходимости.

В течение последующих столетий основное учение Августина остается, в сущности, определяющей силой средневековой философии и теологии. «История благочестия и догматики на Западе, — говорит Гарнак, — с начала V века до эпохи Реформации находилась под столь решительным влиянием Августина, что все это время нужно воспринимать как единый период... Все Средневековье представляется в рамках истории догматики лишь переходной эпохой — периодом взаимодействия Церкви с Августином и со всеми влияниями, в бóльшем числе происходящими от него»<sup>3</sup>. Только в начале XIII века базовая августинианская концепция встречает равного противника внутри церковной системы, когда первые публикации основных произведений *Аристотеля* вызывают новую духовную силу на поле боя. Спор между Аристотелизмом и Августинизмом отныне становится самой важной темой и актуальной задачей средневековой философии. Но подлинного примирения

<sup>3</sup> *Harnack A. Lehrbuch der Dogmengeschichte. Freiburg im B., Leipzig und Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1897, III. S. 3 ff.*

двух противоборствующих сил не произошло, как бы ожидаемо, желаемо и необходимо оно ни было для внутреннего единства религиозной системы. Ибо с тех пор, как Аристотель был признан «мэтром наук», образовался независимый и оригинальный импульс, претендующий на собственную точку зрения, в которой учение Августина никак не могло признать чисто «природную» силу. Вера и разум, *auctoritas* и *ratio*, должны теперь вступить в новые отношения друг с другом. Фома Аквинский полностью признал авторитет Августина в пределах догматики; его доктрина предопределения не отклоняется сколь-либо существенным образом от доктрины Августина<sup>4</sup>. И все же общее ментальное настроение, витающее над этим учением, изменилось. Суть доктрины благодати сместилась с «*gratia praeveniens*»<sup>5</sup> Августина на «*gratia cooperans*»<sup>6</sup>. Сила благодати не ограничена, ибо она все еще является началом и концом движения, которое приводит человека к Богу. Она инициирует это движение и безошибочно направляет его к месту назначения. Но между началом и концом теперь есть середина, в которой природные силы признаются в их праве и в их относительной независимости. Естественное знание не то чтобы подвержено ошибкам — оно, скорее, готовит в своей части веру, которая создает «*praeambula fidei*»<sup>7</sup>. И также в [области] человеческой воли не вся сила добра была уничтожена падением: если ее способность ослабевает и истощается, она тем не менее сохраняет естественную склонность к «Истине и Добру». Так что само это «*regnum naturae*»<sup>8</sup> указывает на «*regnum gratiae*»<sup>9</sup>. Благодать не упраздняет природу — она, скорее, возвышает ее до самой себя и, наконец, возвышает ее над ней самой. «*Gratia naturam non tollit, sed perficit*»<sup>10</sup>. Из [прямого] противоречия Природы и Благодати, таким образом, возникла теперь ступенчатая последовательность — и само философское знание есть то, что убеждает в необходимости этой последовательности, в которой оно может уверенно свершаться и утверждаться в своих собственных основополагающих предпосылках. От «Разума» к «Благодати»,

<sup>4</sup> Подробнее см.: Ibid. III, 568 ff.

<sup>5</sup> Упреждающая благодать. — Прим. перев.

<sup>6</sup> Содействующая благодать. — Прим. перев.

<sup>7</sup> Преамбула веры, предпосылка веры. — Прим. перев.

<sup>8</sup> Царство природы. — Прим. перев.

<sup>9</sup> Царство благодати. — Прим. перев.

<sup>10</sup> «Благодать не устраняет природу, а совершенствует». — Прим. перев.

от «*lex naturalis*»<sup>11</sup> к «*lex divina*»<sup>12</sup> проистекает ясное и очевидное развитие. И поэтому везде сила разума проявляется как организующая и регулирующая сила — как сила систематического обзора и как сила предвидения Божественного. И томистическая этика также последовательно проводит эту основную линию; моральный разум также признается как естественное откровение Божественного. Поэтому систематическое построение этой этики может осуществляться полностью в соответствии с моделями Аристотеля: оно не устраняет естественных устремлений и побуждений, а требует их совершенствования и рационального регулирования. Не подлежит сомнению, что здесь мы уже весьма далеки от основной доктрины Августина, несмотря на все попытки сбалансировать, опосредовать и примирить противоречия. Янсений говорит в своей объемном труде об учении Августина, что суть этого учения заключается в том, что оно подчиняет людей темным и непонятным, властным изречениям Бога, что оно — корабль человеческого существования (*Dasein*), лишенный всех весел и парусов, беззащитно предоставленный океану Божественности<sup>13</sup>.

Томистическая доктрина, в противоположность этому, изначально исходит из иной предпосылки. Она придерживается руководства философского разума и доверяет компасу нравственной воли. Благодать остается непосредственной движущей силой религиозного труда спасения и знаменует собой последний и высший венец этой работы; но она нисходит как «*gratia superaddita*»<sup>14</sup> в мир, который все еще имеет прочное существование и опору в себе. Именно в этом изменении настроения можно наиболее четко увидеть решающее влияние доктрины Аристотеля на схоластическое мышление. И все же философия Фомы Аквинского в целом не принесла схоластике окончательных решений, но в итоге она представляет собой превосходный компромисс. Успех такого компромисса объясняется объемом и широтой охвата, острым взглядом и глубоким видением того *мыслителя*, который его создал. Однако в области *объективного* мышления два полюса, к которым стремятся огромные интеллектуальные усилия и которые были вынуждены взаимодействовать друг с другом, вскоре снова разошлись. «Знание»

<sup>11</sup> Естественный закон. — Прим. перев.

<sup>12</sup> Божественный закон. — Прим. перев.

<sup>13</sup> *Jansenius C. Augustinus*, I. VII. 1.

<sup>14</sup> Благодать добавленная. — Прим. перев.



и «Вера», «Разум» и «Откровение», «Естество» и «Благодать» вновь отделены друг от друга. В развитии самой схоластики именно *номинализм* отрицает и разрушает унитарную форму томистской системы; он восстанавливает противоречие между принципами рационального знания и таинством веры во всей его остроте. Ренессанс и Реформация завершают эту работу по критическому разложению и разделению: первый — тем, что противопоставил в Падуанской школе схоластическому Аристотелю «истинного», исторического Аристотеля и в самом тщательном филологическом и систематическом анализе показал, насколько несовместимо учение этого Аристотеля с христианской догмой<sup>15</sup>, второй — тем, что все больше и больше удаляет всю надстройку схоластической системы, чтобы найти путь назад к истокам, к августино-павлинианскому христианству. Таким образом, казалось, что, наконец, августинизм победил своего великого философского соперника, что будто бы он вышел из схоластической борьбы с аристотелизмом еще более консолидированным и сильным.

Но ему пришлось пережить новую и более трудную борьбу, когда произошла великая ментальная перемена в самой области философии, когда ренессансное учение о Боге вернулось от Аристотеля к *Платону* и попыталось дать ей [этой перемене] прочное основание. «*Theologia Platonica*» Фичино стоит в начале этого развития и содержит в себе все его духовные цели. Она также не порывает окончательно с Августином. Но она оценивает его с помощью новой *Меры* и подходит к нему с другими вопросами. Ведь влияние Платона и неоплатонизма можно также разглядеть повсюду в учении Августина<sup>16</sup>. И в более позднем развитии схоластических систем эти воздействия остались устойчиво живучими благодаря многостороннему влиянию, которое задали сочинения Псевдо-Дионисия. Но лишь в начале XV века стало возможным извлекать не только отдельные идейные части неоплатонической

<sup>15</sup> Подробнее см.: Cassirer E. Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance. Springer... Wiesbaden GMBH, 1927, S. 143 ff.

<sup>16</sup> Тем не менее, тот факт, что, как обычно предполагается, эти влияния также имели решающее значение для концепции и развития догматической системы Августина, кажется мне неправильным: как и Р. Райценштайн, я полагаю, что влияние неоплатонизма, который работал в этом направлении, было сильно преувеличено в предыдущих представлениях, как и продолжающееся влияние, которое манихейская доктрина оказала на Августина даже после разрыва с манихейством. См.: Reitzenstein R. Augustin als antiker und mittelalterlicher Mensch. Vortr. der Bibl. Warburg, 1922/23. S. 28 ff.

или герметической литературы и осваивать их в различных модифицированных формах, но и овладеть самим платонизмом в целом и позволить ему оказывать целостное влияние. Первым нововременным мыслителем (*moderner Denker*), который преуспел в этом, был *Николай Кузанский* — хотя его универсальный философский и интеллектуально-исторический эффект вовсе не основан на этом единственном обстоятельстве<sup>17</sup>. Если мы проследим это влияние на примере развития проблемы свободы и проблемы предопределения, мы сразу же увидим, что именно должна означать обретенная теперь философская ориентация для этого круга проблем. В великой борьбе вокруг «Необходимости» и «Свободы», которую должен был выдержать весь Ренессанс и которую он должен был вести новыми ментальными средствами<sup>18</sup>, он выковал свое оружие из платонической доктрины Эроса и учения Платона о Красоте. Однозначное решение проблемы «трансцендентности» и «имманентности», *χωρισμός* и *μέθεξις*<sup>19</sup>, мира идей и мира явлений, для Платона видится в том положении, которое он отводит Эросу во всем своем учении. Между двумя мирами не может быть непосредственного онтологического сообщения, никакого смешения или союза (*Eins-Werdung*).

Сферы человеческого и божественного, эмпирического и интеллигибельного остаются строго разделенными: *θεὸς ἀνθρώπῳ οὐμίγνυται*<sup>20</sup>. Но тем не менее должна существовать связь между этими двумя мирами, которые различны по самой своей сущности (*Wesenheit*): отрицание [возможности их] совпадения (*Identität*) не снимает требования соотнесенности (*Gemeinschaft*)<sup>21</sup>, а, скорее, делает его еще более неотложным и насущным. И именно в Эросе Платон видит это требование исполненным. Он — Демон, который находится между божественным и человеческим; он — толкователь (*Dolmetscher*), который передает божественные наставления людям, а их молитвы и пожелания — богам. Он — тот, через кого «Все связано в самом себе», — через него становится возможным всякое соотношение и всякое общение (*πᾶσα ἡ ὁμιλία καὶ ἡ διάλεκτος*<sup>22</sup>) между Богом и Человеком<sup>23</sup>.

<sup>17</sup> См.: «*Individuum und Kosmos*», гл. 1–2.

<sup>18</sup> Там же, гл. 3, с. 77 ff.

<sup>19</sup> Разделения и сопричастности. — *Прим. перев.*

<sup>20</sup> Бог не соединяется с человеком. — *Прим. перев.*

<sup>21</sup> Т. е. участия одного в другом. — *Прим. перев.*

<sup>22</sup> Букв.: всякая беседа и обмен словами. — *Прим. перев.*

<sup>23</sup> Plato. *Symp.* 202 e.



Путь восхождения для Платона также не вызывает сомнений. «Зло не может быть искоренено — ибо всегда должно быть что-то противоположное добру, и оно не имеет места среди богов; но в силу необходимости оно всегда окружает смертную природу и эту нашу обитель. Поэтому мы должны попытаться добраться туда как можно скорее. Бегство состоит в уподоблении Богу, в той мере, в какой оно доступно нашим силам; но стать таким, как Бог, означает быть справедливым и благоразумно благочестивым. ... Ибо Бог никогда и ни в коем случае не бывает несправедливым; и никто из нас не может уподобиться ему иначе, как становясь как можно более справедливым. И в этом также состоит истинное мастерство человека, как и его ничтожность или незрелость (Unmännlichkeit). Ибо знание этого есть истинная мудрость и способность, невежество является явным безумием и злом»<sup>24</sup>.

Таким образом, «идея Блага» не только провозглашается целью и концом знания, как μέγιστον μάθημα<sup>25</sup>, но она является также наиболее прочной связью, которая охватывает все Бытие, землю и небо, чувственное и интеллигибельное. Подвергать ее сомнению или ограничивать ее предполагаемой более высокой мерой — это означало для Платона, что бытие (Sein) прекращало бы самое себя и предало бы Хаосу весь человеческий и божественный порядок. Таким образом, *учение Платона о Боге* также основывается на самозначимости (Selbstsicherheit) и самодостаточности (Selbstgenügsamkeit), «автаркии» Морального [начала]. И если эта автаркия основана на воле, то для него [Платона] нет абсолютного умаления воли. Таким образом, доктрине Радикального Зла постоянно противостоит сила *мотива Эроса* и преодолевает ее. Основная посылка учения Августина о благодати заключалась в том, что как только человеческая воля однажды отпадет от Бога, она никогда не сможет найти в себе силы снова вернуться. Так как всякий [самостоятельный] этический принцип, всякое самостоятельное начало действия ему запрещено. По мнению Августина, суть пелагианской ереси заключается в надменности разума, в силу которого она по-прежнему настаивает на какой-то форме независимости и на какой-то возможности самостоятельной деятельности. Эта способность ей пресечена на корню. Она больше не может *фокусироваться* на Благом, кроме как вследствие того, что сама эта

<sup>24</sup> Plato. Theaet. 176 a–c. Перевод дан по немецкому тексту Э. Кассирера. — Прим. перев.

<sup>25</sup> Величайшее знание. — Прим. перев.

направленность *сообщается* ей извне, вводится в нее посредством «*gratia praeveniens*»<sup>26</sup>. В общем и целом, что касается воли человека, то она сама по себе не что иное, как продукт деятельности Бога: «*Deus ipse ut velimus operatur incipiens*»<sup>27</sup>. Такого полного искоренения воли не знает учение Платона. Ибо каким бы резким в нем ни было разделение между Явлением и Идеей, между Эмпирическим и Интеллигибельным, между Становлением и Бытием, Мирским и Вечным, все же для него свойственно прилагать всякому Становлению — стремление как к Бытию, так и к Явлению — [в виде] «страстного устремления» (*Sehnsucht*) к Идее. Это устремление, это *ὀρέγεσθαι*<sup>28</sup>, не может быть устранено из него. Поэтому, независимо от того, насколько высоко мы поднимаем Благо и насколько [далеко] мы должны поставить его, в соответствии с его абсолютной Сущностью, «за пределы бытия» («*jenseits des Seins*», *πέπτεκείνα τῆς οὐσίας*), возможность «участия» в нем для ограниченного бытия все же не может быть вовсе оспорена и отвергнута.

У *Плотина*, если сравнивать его с Платоном, мотив трансцендентности еще острее; он признает над Единым еще высшее Единое, над Благом — еще одно высшее Благо. Но смысл учения Платона об Эросе также сохраняется у него чистым и неизменным. От низшего до высшего Бытия протягивается линия Эроса. Так как, хотя конкретное бытие и может отстоять от первопричины, все же стремление вернуться к ней тем не менее сохраняется в нем. Прежде всего, такова человеческая душа, для которой это влечение является естественным и врожденным. Пока душа привязана к телу, она, конечно, подчиняется закону телесного мира, строгому сочетанию причин и следствий. Поэтому что все, что возникает, происходит на основе первых причин (*Ursachen*). Следовательно, в сфере телесного бытия и телесных явлений (*Geschehens*) «свобода» — это просто химера: нельзя допустить ни малейшего атомного отклонения в пространстве, ни спонтанного движения, которое происходит без предшествующего основания (*Anlass*). Но из этого колеса времен и судьбы, из этого принуждения *εἰσαρμένῃ*<sup>29</sup>, душа высвобождается, осознавая себя лишь случайно принадлежащей этому кругу. Закон космоса не удерживает

<sup>26</sup> Предшествующая благодать. — *Прим. перев.*

<sup>27</sup> «Сам Бог вначале действует, чтобы мы имели волю» (*August., De gratia et libero arbitrio, 33 (17)*).

<sup>28</sup> Стремиться, желать. — *Прим. перев.*

<sup>29</sup> Жребий, судьба. — *Прим. перев.*

ее и не связывает, ибо, хотя она вступила в пределы космоса в соответствии с ее существованием и тесно увязалась с ним, все же ее природа им не предустановлена. В силу самой своей первичной природы, в силу фундаментальной направленности природы, которая присуща ей, она способна предоставить себе если не субстанциальную, то текущую свободу. Если она не в состоянии согласно ее природе (Dasein) освободиться от тела, то все же ей предназначена другая направленность, чем та, которая предназначена телу. И это преобразование, которое она осуществляет сама в себе, есть то, что составляет ее собственную и истинную свободу. «Когда души следуют во всех своих действиях за истинным разумом, их действия самоопределяются, но если нет, то они лишаются своих собственных действий и претерпевают больше, чем действуют. Поэтому, когда они неразумны, [их] причиной являются другие вещи; но наши лучшие действия исходят от нас самих (τὰ δὲ ἄριστα παρ' ἡμῶν). ...Ибо такова наша сущность, когда мы остаемся одни; добрые [люди] совершают добро по собственной воле, а другие тогда, когда они могут собраться с духом и осознать, что необходимо совершить добро. И также они получают осознание не откуда бы ни было, а только в момент, когда отпадает препятствие к осознанию (οὐκ ἄλλοθεν λαβόντας τὸ φρονεῖν, ὅταν φρονῶσι, μόνον δὲ οὐ κωλυθέντας)<sup>30</sup>.

И так же, как душа может обратить обитающий в ней Эрос к бытию Первоначала, так это влечение действует и в том, что превосходит ее, а также возбуждает вторичное движение здесь. Ибо всякое высшее Бытие стремится, с одной стороны, к абсолютному Единому, но в то же время обращено к тому, что находится под ним. Не то, чтобы оно *нуждалось* в этом самом Низшем, но чтобы участвовать в нем из свободной предрасположенности и возвышать его к себе. Таким образом, страстное стремление (Sehnsucht), которое возвышает душу, встречает помощь свыше: «небеса склоняются к страстной любви». Эта забота Высшего о Низшем ни в коем случае не есть для него умаление его собственного совершенства. «Забота о низшем не препятствует во всех обстоятельствах тому, чтобы проявляющее заботу оставалось

<sup>30</sup> Plot. Περὶ εἰμαρμένης (О судьбе), Enn. III. 1. 10, по нем. изд. Хардера I. С. 47 и сл. (Hardner R. Plotins Schriften. Übersetzt (in chronologischer Reihenfolge) Bd. 1–5. Meiner, Leipzig 1930–1937). Чтобы транслировать специфику авторской передачи, мы сделали перевод цитат Плотина из немецкого текста Э. Кассирера, он, в свою очередь, цитирует Плотина по немецкому переводу издания Рихарда Харднера.

в высшем и лучшем Бытии. Ибо всякая Забота двояка: для Всеобщего — это духовная сфера, царственное управление; для Единичного — это собственноручное действие, в котором действующий субъект “замаран” (*befleckt sich*) прикосновением к предмету действия». Такое осквернение остается далеким от Высшего — но оно мало распространяется на разумную Душу при условии, что она обращается правильным образом к миру вещей и проявляет заботу о них. «Душа может быть устремлена к тому, что находится над ней, тогда она является духом; она может быть устремлена к себе, тогда она сохраняет собственное бытие; но она может также обратить взгляд на нижестоящее, и тогда она является формирующим, упорядочивающим правителем земного мира...<sup>31</sup>. Но так как такая деятельность и такие претерпевания необходимы душе согласно вечному закону ее бытия и, то, что она на этом пути принимает на себя, отвергая получение другого (тела), так что можно описать ее нисхождение от Высшего, как нисхождение, предназначенное Богом...<sup>32</sup>. Так душа, будучи божественной и происходящей из верхних сфер, входит в тело; она, второй Бог по чину, нисходит в этот мир по добровольной склонности, чтобы направить свое изобилие сил на формирование того, что ниже ее»<sup>33</sup>.

Здесь учение Эроса в системе Плотина достигло новой и решающей возможности. Именно сейчас оно в этой системе, казалось бы, отдаленной от мира, полностью обращенной к трансцендентному, реализует собственную гипотезу по оправданию мира. Эта форма космодицеи, это оправдание мира Эросом, является специфическим греческим элементом в учении Плотина; оно использует довод, в силу которого его философия, несмотря на все существенные точки соприкосновения с идеями и эмфатическим кругом восточных религий искупления, принципиально отличается от них. Нигде это различие не становится столь очевидным, как в борьбе Плотина против христианских гностиков. Для него их форма пренебрежения к миру равносильна пренебрежению к самому божественному — потому что она подразумевает пренебрежение к Эросу и пренебрежение к красоте. Мир явления есть образ, а не архетип; но как образ он обладает высочайшим совершенством, которое только может быть дано опосредующему и производному Бытию (*Sein*). Поэтому тот, кто проклиная природу этого мира, тот не знает, что творит и какова степень

<sup>31</sup> Plot. Enn. IV, 8, 3.

<sup>32</sup> Plot. Enn. IV, 8, 4.

<sup>33</sup> Plot. Enn. IV, 8, 5 (Harder I, 73 ff.).

его хулы. «Что это за музыкант, который хорошо усматривает гармонию в духовном, но не приходит в волнение, когда слышит гармонию в чувственных тонах? Или какой знаток геометрии и арифметики не порадовался бы также, когда бы усмотрел симметрию, аналогию, соразмерность в чувственном? ... Кто увидит хорошее отражение красивого облика, тот устремляется отсюда к самому лику; а для некоего ленивого, так мало тронутого и побужденного этим видением, вид красот, лежащих в чувственном, гармония вселенной, это гигантское, благоустроенное строение, благой образ, который проявляется на звездах даже издалека, — все это не становится поводом к тому, чтобы с благоговейным изумлением представить себе, какие чудесные вещи происходят из таких невиданных вещей? Ведь он не понял ни этого мира, не узрел того». Пренебрежение к Космосу, к Богам в нем и к другой Красоте, таким образом, не есть благой путь. Те, кто ценят любовь к кому-то, также благосклонно относятся к предметам, родственным объекту своей любви, к детям, отца которых они любят. Тот, кто пренебрегает миром, который есть родственник Высшего, также не может иметь знания о Высшем, кроме пустых слов<sup>34</sup>. Здесь Плотин сам проводит четкую грань между изначальной, подлинно платонической доктриной любви и красоты и тем, что он воспринимает как догматическое непонимание и искажение этой доктрины<sup>35</sup>. Он остается представителем классического греческого духа, который не видит мира, запятнанного первоначальным грехом, даже там, где сам требует отрешения от чувственного мира. Нет абсолютной порочности человеческой воли: ибо изначальное благородство воли, которое заключается в ее самоопределении, не обесценивается даже через ее преданность миру чувств. Нисхождение души в этот мир не является чистым падением, ибо оно предназначено ей во всем божественном плане мира; оно само является миссией, возложенной на душу. И как Воля

<sup>34</sup> Plot. Enn. II. 9. 16.

<sup>35</sup> См.: "Ὅλως γὰρ τὰ μὲν αὐτοῖς παρὰ τοῦ Πλάτωνος εἰληπται, τὰ δὲ, ὅσα καινοτομοῦσιν, ἵνα ἰδίαν φιλοσοφίαν θῶνται, ταῦτα ἔξω τῆς ἀληθείας εὔρηται... καὶ πρὸς τὸ χεῖρον ἔλκουσι τὰς δόξας τοῦ ἀνδρὸς ὡς αὐτοὶ μὲν τὴν νοητὴν φύσιν κατανενοηκότες, ἐκείνου δὲ καὶ τῶν ἄλλων τῶν μακαρίων ἀνδρῶν μή. (Plot. Enn. II. 9. 6). «Все ценное взято ведь ими у Платона, все же нововведения, появившиеся, чтобы установить собственную философию, непричастны истине... Они исказили учение Платона и во всем, что касается демиургии, и во многом другом, извратив учение великого мужа, как будто бы они [одни] понимали природу умопостигаемого, Платон же и другие блаженные мужи — нет». (Пер. Т. Г. Судава)

оправдана своей самодостаточностью, так мир оправдан своей Красотой. В этом выражается ее неотъемлемое участие в Идее: ведь физическая красота есть не что иное, как видимое выражение того, что Идея вступила в Явление, Форма — в Материю и преисполнила её своей силой<sup>36</sup>. В этом смысле Плотин ссылается на слова Платона, что космос — это благой Бог, которому Создателем (Schöpfer) была дана душа, чтобы сам мир был духовно наполнен<sup>37</sup>. Здесь Эрос снова становится непосредственной «связью мира» как [его] духовное средоточие, в котором сходятся вместе психическое и физическое бытие, в котором в равной мере сочленены Низшее и Высшее.

Именно эта основная особенность учений Платона и Плотина оказала сильнейшее влияние на Ренессанс. Все, кто стремится к восстановлению и возрождению платонизма, сходятся в этом пункте. К этому сводится вся суммарная деятельность *Флорентийской Академии*, какой бы обширной она ни была. Учение Платона о Эросе и учение Плотина о красоте остаются центральной частью философии Флорентийского круга. Эпистемология и метафизика, этика и философия религии Школы Флоренции — все это лишь вариации этой одной великой темы. Еще сильнее и непосредственнее, чем великий труд Фичино «Платоновская теология», повлиял на его современников и на последующий период его комментариев к платоновскому «Пир», в котором эта тема сознательно ставится в центр обсуждения. Насколько верно то, что платоновский «Пир» определил и пронизал всю духовную атмосферу Флорентийского круга, можно оценить из диалогов, которые Ландино приводит нам в своих «Disputationes Camaldulenses»<sup>38</sup>. И здесь становится ясно, как это учение постепенно проникает в христианскую догматику и как оно преобразует ее внутренне. Хотя и нет каких-либо резких переходов. В качестве оружия против христианского учения о вере мотив Эроса был развит в большей степени позднее. Прежде всего это — Джордано Бруно. Фичино

<sup>36</sup> См.: Plot. Enn. I. 6. 2.

<sup>37</sup> Plot. Περὶ τῆς εἰς τὰ σώματα καθόδου τῆς ψυχῆς (О нисхождении душ в тела). Enn. IV. 8. 1–2.

<sup>38</sup> Кристофоро Ландино (Флоренция, 1424–1498) — итальянский гуманист и писатель. Родился во Флоренции, получил литературное и юридическое образование в Вольтере, небольшом городе на северо-западе от Флоренции. В 1458 г. он возвращается в родной город, чтобы заняться преподаванием поэтики и ораторского искусства. Посещает кружок Медичи, вначале как друг Козимо Старшего, а затем как друг и учитель Лоренцо Великолепного. Автор «Камальдульских бесед». — Прим. перев.



и Пико дела Мирандола хотят не борьбы, а примирения; они верные хранители традиций, которые они не опровергают, но желают укрепить и спасти. Суровые скрепы августинианской догматики у них все более расслабляются, поначалу почти незаметно. Прежде всего, в трудах Флорентийского круга, где, несмотря на непоколебимое персональное почитание Августина, присутствует атмосфера пелагианского духа. Однажды в разговоре об основных пунктах августинианской доктрины благодати янсенист *Фейдо*<sup>39</sup> сказал, что самая пагубная ошибка пелагианства заключается в том, что в нем человек, представляющийся спасителем своей свободы, возвышает себя над Богом. Ибо если бы пелагианство было истинно, то человеческая мораль была бы его собственным делом; но, скорее, происхождение добра и добродетели в человеке было бы таковым, как его чисто физическое производное, на которое Бог накладывает ограничение<sup>40</sup>. Нечто от этого умонастроения и этого характерного самоосознания проходит через все типичные произведения эпохи Возрождения. Даже для такого непоколебимо духа, как у Пико, истинное достоинство человека заключается в том, что он не просто чье-то создание, но он может и должен быть своим собственным свободным творцом и хозяином. Эта пластическая базовая сила в человеке теперь считается самым Высшим из того, что ему предоставлено. Она выражена, согласно общей точке зрения Флорентийского круга, одновременно этически и эстетически. Она — производное от Воли, как и художественное воспроизведение мира; она выражает себя в восхождении души к Богу, в своем неприятии земного и в своем стремлении оторваться от земного. Эта точка зрения развивается и обосновывается в устойчивом соответствии с Платином. Чтобы обладать привилегией быть обращенной в сторону Высшего, душе не нужно совершенно отрывать себя от Низшего; она — на основе того же изначального внутреннего жизненного стремления — вращается одинаково вверх и вниз. «*Animus nunquam cogitur aliunde, sed amore se mergit in corpus, amore se mergit e corpore*»<sup>41</sup>. Тем

<sup>39</sup> Матье Фейдо (M. Feydeau 1616–1694) — французский богослов, священник, последователь янсенизма, автор «*Méditations sur l'histoire et la concorde des Evangiles*». — *Прим. перев.*

<sup>40</sup> См.: *Sainte-Beuve G. A. Port Royal, v. II. Paris : Librairie Hachette et Cie. P. 531ff.*

<sup>41</sup> *Ficinus. Theolog. Platonica. XVI. 7. См.: «Individuum und Kosmos». S. 88 ff., 138 ff. «Дух никогда не принуждается к чему-то извне, но своей любовью привязывается к телу, и любовью же движется прочь от него. Пер. А. Г. Гаджикурбанова. По изд.: Кассирер Э. Избранное: Индивид и космос. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 151.*

самым было поколеблено одно из основных положений августинианской догматики — учение о неизлечимой «болезни» воли, которая по причине падения отступила от своего изначального Источника и тем самым навсегда от него оторвалась. Воля должна иметь способность находить путь к себе, исходя из своей собственной силы, ибо только обретая себя таким образом, она обретает Бога. К этому выводу уже приходил Николай Кузанский. «Sis tuus et ego ego tuus»<sup>42</sup>: так обращается в трактате «De visione Dei» («О видении Бога») Бог к человеческой душе<sup>43</sup>. Для Николая Кузанского, как и для мыслителей Флорентийского круга, только из этой новой достоверности, которую Я (Ich) обнаруживает в самом себе, возникает возможность обратиться к миру в свободной, догматически неограниченной вдохновенности. Согласно учению о познании Кузанца, ум не должен покидать чувственный мир, он должен стремиться к нему, чтобы в полной мере развить в нем и вместе с ним свои собственные силы и удостовериться в нем<sup>44</sup>. Даже земля больше не является «Низиной мира» (Nefe der Welt), местом человеческих страданий и человеческих грехов, она становится «Stella nobilis»<sup>45</sup>, которая гармонично соединяет космос — божественный порядок целого<sup>46</sup>. Тем самым был достигнут новый путь (neue Art) и новое направление мирского спасения (Erlösung). В учении Фомы Аквинского философские размышления, основанные на влиянии Аристотеля, тщетно пытались разрушить власть августинианской догмы первородного греха. Но теперь, в силу платонической доктрины любви и учения Плотина о красоте, было достигнуто освобождение от этой власти.

*Окончание в следующем номере*

<sup>42</sup> «Будь своим, [тогда] и я буду твоим». — Прим. перев.

<sup>43</sup> См.: «Individuum und Kosmos». S. 69 ff.

<sup>44</sup> Cusanus. De mente, 5; De conjecturis II, 11; II, 16.

<sup>45</sup> Благородной звездой. — Прим. перев.

<sup>46</sup> Cusanus. De doct. ignor. II, 12.