Эрвин Шадель (Университет Бамберга)

ПАНСОФИЯ КОМЕНСКОГО КАК ГАРМОНИЧНОЕ ЕДИНСТВО ПОЗНАНИЯ МИРА, СЕБЯ И БОГА

I. Предварительные замечания

1. Проблематика пансофии

Коменский заимствовал термин (но *не* его смысловое членение) «пансофия» (*DK* 15[II], 59.35–47)[1] у филолога из Ростока Петера Лаурембурга. Коменский понимает под ним «универсальную мудрость, т.е. знание всего, что существует, соответствующее тому, как это существует, а также с учетом полезной цели, ради которой оно существует» (*CC* II, 1121). Говоря в терминах традиционной метафизики, он стремится связать воедино *космологию*, *психологию* и *теологию*, т.е. *природу*, *человека* и *Бога*. Ради того, чтобы добиться этой претенциозной цели, Коменский был вынужден на протяжении всей своей жизни бороться с «Протеем специализации» (нем. *Proteus der Stoffgebiete*) (*DK* 18, 159.32). Немало его начинаний остались при этом незавершенными. Парадоксальным итогом его главного жизненного труда, который был призван вывести людей из лабиринта этого мира на свободу, стало то, что автор оставил после себя лабиринт из систематических набросков.[2] Чтобы избежать поспешного отказа от «пансофии» Коменского (который имел место, например, в эпоху рационалистического Просвещения), представляется необходимым прежде всего сконцентрироваться на ее основополагающих концептах (*целостность*, *единство*, *аналогия*, *гармония* и *троичность*) и представить их в их системные взаимоотношениях.

---

[1] См. подробнее об этом: *W. Begemann,* Zum Gebrauch des Wortes 'Pansophia' vor Comenius. In: Monatshefte der Comenius-Gesellschaft 6 (1896) 210–221. — Сокращение *DK* относится к изданию: Dílo Jana Amose Komenského [J. A. Comenii Opera omnia], тт. 1–, Praha 1969–. Другие сокращения, которые будут использоваться в дальнейшем: *ASd = Johann Amos Comenius,* Antisozinianischen Schriften. Deutsche Erstübersetzung. In Zusammenarbeit mit J. Beer, H. Bulitta, R. Froschauer, O. Schönberger kommentiert hg. von E. Schadel *[3 тома со сплошной для всех томов пагинацией],* Frankfurt/M. u.a. 2008; *ASl = J. A. Comenius,* Antisozinianische Schriften *[лат.]*. Hg. und eingeleitet von E. Schadel *[2 тома со сплошной для всех томов пагинацией]*, Hildesheim u.a. 1983; *CC = J. A. Comenius,* De rerum humanarum emendatione Consultatio Catholica. T. I/II, Pragae 1966 *[римские цифры относятся к номеру тома, арабские — к цитируемому столбцу текста]*; *WA = J. A. Comenius,* Wiederholte Ansprache an Baron Wolzogen / Iteratus ad Baronem Wolzogenium sermo. Übers. v. Otto Schönberger, mit einem Kommentar und einer Einführung in die antisozinianischen Kontroverse des späten Comenius hg. v. Erwin Schadel, Frankfurt/M. u.a. 2002.

[2] См. подробнее: *E. Schadel* (Hg.), J. A. Comenius, Pforte der Dinge (Janua rerum), Hamburg 1989, S. XVI–LIX.

2. Основополагающие концепты пансофии

2.1. Целостность и единство

Чтобы устранить «поверхностное, раздробленное и без основы возведенное» (*DK* 15[II], 107.15 и далее), необходимо применять метод объединяющего различения, или различающего объединения.[3] При этом «цельным» является то, «в чем множественное соединяется таким образом, что становится одним» (*CC* II, 1245). Верно также, что «то, что всегда содержится в цельном, служит цельному, иначе оно бессмысленно» (*ebd.*). Или в иной формулировке: «Тот, кто хочет всегда созерцать цельное, пусть обращает внимание на его части» (*ebd.*).

2.2. Аналогия

Отличительным признаком метода Коменского служит не антитетическая диалектика (которая «основывается» на безосновности Ничто), а интегративная аналогия (которая происходит из трансцендентальности Бытия).[4] «Аналогия, — поясняет он в связи с этим, — служит ключом ко всей [естественной] человеческой и Божественной мудрости. Она дает понимание всех искусств и языков, а также всех слов и деяний, которые исходят от Бога и человека» (*CC* II, 835). В этом смысле уже Платон определял аналогию как «прекраснейшую из связей».[5]

2.3. Гармония

Коменский приложил много усилий к тому, чтобы разработать (при опоре на пифагорейскую традицию) гармоничное (или «гармоникальное») представление о действительности.[6] «Гармония» для него это «то, в чем согласуются все части как в их единстве, так и по отдельности» (*DK* 18, 212.11 и далее). Он приводит в качестве примера пропорциональную структуру человеческого тела (*ebd*. 212.12–14), а также kovsmoj, греческое обозначение мира, которое он передает словом *ornatus* («наряд» или «украшение») (*CC* I, 602). Гармония, таким образом, служит не просто

---

[3] Ср. *DK* 15[I], 150.5: «Artis perfecta disciplina *synthesi et analysi* constat»; ср. в связи с этим: *Августин*, De ordine II, 18, 48: «…и в различении, и в объединении я желаю единства и люблю единство. Но когда различаю, имею целью очистить, когда объединяю — возвратить к первоначальному виду. В первом случае устраняется чуждое, в последнем — соединяется свое» (Блаж. Августин, Творения (том первый): Об истинной религии. С.-Петербург—Киев, 1998. С. 178).

[4] О различии этих понятий см.: *H. Beck*, Dialogisierung der Dialektik — Ja. Dialektisierung der Dialogik — Nein! Zu den ontologischen Bedingungen des Dialogs. In: Erwin Hasselbert u.a. (Hgg.), Der Dialogbegriff am Ende des 20. Jahrhunderts, Berlin 1996, S. 55–58.

[5] *Платон*, Тимей, 31c; ср. также *Плотин*, 3 Эннеада III 3 6.28: sune,cei ta. pa,nta avnalogi,a («Аналогия все держит вместе»).

[6] Ср. *E. Schadel*, Princip harmonie. Hudebn teoretické názory u J. A. Komenského a jejich systematické rozvedení v ontotrinitární koncepci tonality. In: Studia comeniana et historica 33 (. 69-70, 2003) 22–48.

поверхностным «эстетическим» феноменом — она представляется в большей мере «фундаментом как возникновения, так и познания всех вещей» (*DK* 15[II], 38.33 и далее). Гармония позволяет, другими словами, возвести многообразно являющееся (или звучащее) к его идентифицируемым первоэлементам (*ebd.* 39.37–39). Подобную редукцию сложных структур Комениус усматривает и в характерном для его эпохи учении о «геренал-басе».[7] В связи с этим можно сказать, что «гармоникально» задуманная пансофия должна была стать своего рода «учением о генерал-басе», структурирующим познание многообразия вещей таким образом, что оно возводило их к «источникам» (*fontes*) (*ebd*. 40.15–17).

2.4. Троичность

Единичное и целостное как элементы учения Коменского о пансофии гармоничным образом сплетаются в единый комплекс, который находит свое наиболее полное выражение в принципе *Analogia Trinitatis*.[8] Представление о том, что трезвучие, состоящее из *основного тона*, *терции* и *квинты*, составляет «ядро» всех тональных структур, Коменский выводит к более общему заключению: «Посеянная во всем троичность представляет собой — как в вещах, так и в наших представлениях (таким же образом, как и в музыкальном созвучии [!]) — вечный корень вечной гармонии» (*CC* I, 184). Тем самым осуществляется необходимый переход от условного (от здесь и сейчас являющегося или звучащего) к безусловному (к трансцендентной основе гармонии всего существующего во времени и пространстве). Коменский оказывает предпочтение понятию «Троицы» как христианский богослов, однако в этом предпочтении он остается открытым и к нехристианским (пифагорейским и неоплатоническим) троичным структурам, в которых он видит не релятивацию христианского учения о Троице, но подтверждение универсального значения последнего. В этих структурах он находит важное теоретическое провозвестие и объяснение загадочным словам Нового Завета об «Отце, Сыне и Святом Духе» (Мф. 28:19). Вместо дихатомического принципа мышления, который он обнаруживает, например, у Декарта с его различием *res extensa* и *res cogitans*, он предлагает: «*Порядок* требует, как минимум, трех элементов. Ничто в единственном числе, как известно, не может быть упорядоченно, а две вещи без посредников лишены связи. Поэтому и в Божестве, поскольку в нем есть порядок, множественность — а именно, полная, которая признается всеми и на которую все указует — предстает в троичности» (*ASd* 94). В связи с этим в рассказе о своем открытии тринитарного принципа Коменский указывает на всепроникающую «гармонию Святой Троицы» (*DK* 15[II], 47.34).

---

[7] См. в связи с этим: *Jacques Handschin,* Musikgeschichte im Überblick, Wilhelmshaven [3]1981, S. 273–276.

[8] См. в связи с этим не связанное с Коменским, однако совершенно в его «духе» написанное исследование: *Heinrich Beck*, Analogia Trinitatis. Ein Schlüssel zu Strukturproblemen der heutigen Welt. In: Salzburger Jahrbuch für Philosophie 25 (1980) 87–99.

II. Начало восхождения к самоутверждающей себя внутренней духовности человека

Три измерения пансофийного мышления Коменского были в сжатой форме выражены им в фразе: «Поскольку пансоф не раздирается на части авторитетами, он обращает свое внимание только на *себя*, на *вещи* и на *Бога*» (*CC* I, 1325). Необычным в этих словах служит то, что *само*познание, которое в порядке восхождения[9] занимает второе место, здесь называется в начале. Такая перестановка объясняется тем, что, поскольку существующий в повседневности разум не знает пансофийной перспективы[10], первоочередной становится задача пробуждения интереса к ней и объяснения положения человека в мире. Ради ее достижения Коменский обращается к принципу ранней греческой философии gno,qi seauto,n («познай самого себя!»), возвеличенному в дельфийском храме Аполлона (*ebd.* 53.5–10).[11] Самопознание призвано, таким образом, преодолеть

---

[9] Означенный «порядок восхождения» описан, в частности, в «Oculus fidei»: «Через то, что ниже человека, восходим мы к человеку, а через человека — к Богу» (*ebd*. 437). Невозможно не заметить в этих словах методологического соответствия с тем, что пишет *Бонавентура* (1221–1274 гг.) в книге *Itinerarium mentis in Deum*, где говорится (I, 2), что Божественный след (*vestigium*) в вещах воспринимается нами *extra nos*, тогда как образ (*imago*) Божий обнаруживается в духовном мире человека, т.е. *intra nos*, и наконец, Божественный первопринцип (*primum principium*) может постигаться посредством вневременного преодоления существующего во времени человеческого духа в том, что пребывает *supra nos*. См. подробнее об этом: *Klaus Krämer*, Imago Trinitatis. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der Theologie des Thomas von Aquin, Freiburg u.a. 2000, особенно стр. 206–234 (о Бонавентуре). В обратной последовательности говорит об этом *Готфрид Вильгельм Лейбниц* (1646–1716 гг.): «Officium nostrum est: quaerere sapientiam, [id est] ... quaerere cognitionem *Dei,* quaerere cognitionem *nostri,* quaerere cognitionem *mundi*» (Opuscules et fragments inédits de Leibniz, ed. par Louis Couturat, Paris 1903, переизд. Hildesheim 1966, стр. 517). Чрезвычайно полезным, как в плане раскрытия темы, так и в историко-философском отношении, является исследование: *José Luis Sánchez Nogales,* Camino del hombre a Dios. La Teología natural de R. Sibiuda, Granada 1995. Под «R. Sibiuda» имеется в виду *Раймунд из Сабунды* († 1436 г.), чью книгу «Theologia naturalis» Коменский в 1661 г., в период его амстердамской полемики с социнианами издал под названием «Oculus fidei» в укороченной и более легко читаемой версии. Коменский ценил этого римско-католического автора, бывшего по рождению каталонцем и преподававшего в Тулузе, называя его «*Author mellitus*» (*ASl* 401), поскольку именно через него (как через увеличительное стекло) Коменский воспринял средневековую патристическую тринитарную метафизику.

[10] Коменский пишет в связи с этим: «Большинство [людей] просто ослеплены, ленивы и тупоумны. Они приходят в мир, не понимая — *откуда*; они живут в мире, не понимая — *зачем*; они оставляют мир, не понимая — *куда*» (*CC* I, 19). См. в связи с этим грубый экзистенциалистское вывод *Жан-Поля Сартра* в книге «Тошнота»: «Все существующее появляется без причины, живет от слабости и умирает по случайности».

[11] Об этом основополагающем мотиве европейской философской мысли см. фундаментальное собрание текстов в: *Pierre Courcelle*, "Conais-toi toi-même" de Socrate a Saint Bernard, Paris 1974/75 *[3 части в 1 томе, всего 790 стр.]*. Проблема адекватного

безвыходность (апорию), которая возникает в результате абсолютизации какой-то конкретной области.[12] В книге «Лабиринт света и рай сердца» внутренний голос (в котором нельзя не увидеть сходства с *даймоном* Сократа) призывает: «Вернись туда, откуда ты пришел — в дом своего сердца!»[13] Во время этого возвращения Христос-Логос предстает в виде «яркого света» (svítlo jasné, *DK* 3, 367.33), который освещает сущностную взаимосвязь между всем, что представляется в мире беспорядочным.

Из этого следует: «Вначале человек должен познать себя, чтобы понять, что он является не просто… творением, но посредником между Творцом и сотворенным[14], образом своего Творца, Его наместником и слугой. Он, словно *маленький бог*, должен понимать это, чтобы властвовать над *маленьким миром*, которым он сам является» (*DK* 18, 94.10–13). «Человек… называется [здесь] mikro,kosmoj [«маленький мир»]…, поскольку он в сжатом виде содержит в себе все, что макрокосм [большой в количественном смысле мир] широко разворачивает, делая наглядным» (*DK* 15[I], 61.27–29). Он интенсивным образом представляет то, что экстенсивно являет себя в материальном мире и что может быть воспринято с помощью последнего. Коменский, кроме того, называет человека также mikro,qeoj («маленьким

самопознания обсуждается прежде всего в диалоге Платона «Хармид», ср. 164e: «“Познай самого себя!” и “Будь рассудителен!” — это одно и то же».

[12] Коменский неустанно критикует таким образом «запутанный лабиринт» (*DK* 15[II], 20.23 и далее) характерных для его времени наук, которые потеряли отношение к «пропорциональной гармонии, существующей между всеми явлениями» (*ebd.* 22.31). Он пишет: «Для себя поют философы свои песенки, самим себе рукоплещут физики, ради себя ставят астрономы свои танцы, для себя устанавливают этики свои законы, …для себя торжествуют математики» (*ebd.* 22.37–40). См.: *С. Марчукова*, Ян Амос Коменский: Человек в «лабиринте света». СПб, 2006.

[13] *J. A. Comenius,* Labyrint světa a ráj srdce, гл. 37: «Navrat' se, odkuds vyšel, do domu srdce svého» (*DK* 3, 366.31 и далее). Ср. в связи с этим: *Плотин*, 1 Эннеада 6, 9.7: a;nage evpi. sauto.n kai. i;de («обратись в себя и смотри!»); а также *Августин*, De vera religione 39, 72: «In teipsum redi; in interiore homine habitat veritas. Et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et teipsum. Sed memento, si te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere. Illuc ergo tende, unde lumen rationis accenditur» («Вернись в себя самого, ибо истина живет во внутреннем человеке; найдешь свою природу изменчивой — стань выше самого себя. Но, становясь выше самого себя, помни, что ты стал выше разумной души. Итак, стремись туда, откуда возжигается самый свет разума». Ср. Августин, Творения (том первый), стр. 441–442).

[14] См. в связи с этим: *Плотин*, 3 Эннеада 2.8.7–11: «Человек возвышается над несправедливостью, существующей среди людей, только потому, что в нем есть потребность быть соответственно почитаемым во всем, так чтобы никакое существо не было бы подобно ему. В действительности же человек находится посередине между богами и животными (kei/tai a;nqtrwpoj evn me,sw| qew/n kai. qhri,wn). Он может, однако, тяготеть в обе стороны; одни уподобляются одной, другие другой, еще одни, которых большинство, остаются между ними». Ср. также: *Августин*, In Joh. ev. tract. 20, 1: «Tu si in animo es, *in medio es.* Si infra attendis, corpus est, si supra attendis, Deus est». Из чего следует: «Transcende et corpus, et sape animum, transcende et animum, et sape Deum» (*ebd.*). *Бонавентура*, Iterarium mentis in Deum I, 2: «Nullus potest effici beatus, nisi supra semetipsum ascendat, non ascensu *corporali,* sed *cordiali*».

богом»), поскольку «образ Божий в человеке служит не акциденцией (не просто украшением, которое [внешне] присоединяется к уже образованной субстанции), но составляет его самую исконную субстанцию» (*CC* I, 593). Тем самым особое положение человека в космосе характеризуется направленной вверх динамикой. Будучи «маленьким миром», человек *materialiter* сочетает в себя разнообразные области существования (вегетативную, чувственную и интеллектуальную[15]). А «маленьким богом» он может быть назван потому, что способен *formaliter* возвести то, что сочетает в себе, к Божественному истоку и тем самым — посредством свободного решения, в котором «соединяются разум *и* воля» и которое составляет его «высшее достоинство» (*ebd*. 473), — становится причастным чистой способности дарения, свойственной Божественной творческой силе.

III. Пояснения к отдельным уровням существования

После этих предварительных замечаний, касающихся посреднической роли человека, необходимо вернуться к трехуровневой структуре пансофии Коменского, чтобы затем обратиться к этим уровням по отдельности. Коменский стремится оставаться открытым ко *всем* доступным человеку источникам знания и говорит в связи с этим о трех «книгах», «театральных сценах», «источниках» и «зеркалах», с помощью которых можно узнать Божественные тайны.[16] Чтобы привести онтологические дефиниции, которые обозначили бы как специфические особенности трех областей, так и их внутреннюю взаимосвязь, Коменский апеллирует к направленному на себя самого акту самоотражения (tupou/sqai), который включает в себя 1. то, что отражает себя, 2. отраженное и 3. взаимную зависимость между двумя этими моментами. Как при прикладывании печати форма в ее образе существования запечатлевается тремя различными способами, но при этом остается одной и той же (она 1. в содержащем ее духе, 2. в металле и 3. в воске), так же и смысловые структуры вещей имеют три различающихся измерения, но при этом остаются одними и теми же: в Боге они находятся словно в своей изначальной чеканке (*ut in archetypo*), в природе — как в печати (*ut in ectypo*), а в человеческом искусстве — словно в оттиске этой

---

[15] Ср. *Аристотель*, De anima II, 2 (414a, 12 и далее), см. в связи с этим: *J. A. Comenius,* Oculus fidei, гл. VII–VII (*ASd* 443), а также схему уровней у Карола Бовилла (Carolus Bovillus) (*ebd*. 747).

[16] См. подробнее об этом: *Daniel A. Neval,* Comenius' Pansophie. Die dreifache Offenbarung Gottes in Schrift, Natur und Vernunft. *[Незаконченная хабилитационная диссертация]*, Zürich 2007, особенно стр. 125–146. Уже *Бонавентура* (Breviloquium II, гл. 12) пишет: «Сотворенный мир является одновременно книгой, в которой созидательная Троица (*Trinitas fabricatrix*) просвечивает, представляет себя и может быть прочитана». Ср. также: *Dietrich Böhler*, Naturverstehen und Sinnverstehen. Traditionskritische Thesen zur Entwicklung und zur konstruktivistisch-szientifischen Umdeutug des Topos vom Buch der Natur. In: Friedrich Rapp (Hg.), Naturverständnis und Naturbeherrschung. Philosophiegeschichtliche Entwicklung und gegenwärtiger Kontext, München 1981, S. 70–95.

печати (*ut in antitypo*) (*DK* 15[II], 38.23–32).[17]

1. Троичные следы в чувственно воспринимаемом мире

Невидимость указанной изначальной «формы» творения Коменский иллюстрирует образом дерева, чья корневая система скрыта под землей и состоит из трех корней: «*силы, мудрости* и *блага*» (*moc moudrost* a *dobrota; DK* 3, 483.23). Эта триада олицетворяет разделенное внутри себя единство Божественного архетипа. Поэтому Коменский пишет: «Тот, кто знает эти три [в их отчетливо-когерентной совершенной цельности], тот [в сущности] знает все, поскольку именно из этого тройного сплава состоят все вещи» (*DK* 15[II], 36.42 и далее). Такая принципиальная установка позволяет воспринимать весь мир как «ярко освещенное отражение бесконечной Божественной силы, мудрости и благости» (*DK* 15[I], 57.13 и далее).

Побуждаемый к этому антитринитаристами своей эпохи, Коменский приложил немало усилий, чтобы на основании эмпирических наблюдений привести доказательства того, как «великий посев тайны троичности… рассеян по вселенной» (*ASd* 97). Он обращает внимание на то, что любое протяженное в пространстве тело состоит «из тройного протяжения: в длину, ширину и высоту» (*ebd.* 92; ср. *WA* 231 и далее, прим. 55), и что время, одно из двух измерений реальности, которое представляет собой «поток из *прошлого*, *настоящего* и *будущего*», выражается в «[результативном] *откуда*, [формирующем] *через что*, и [целевым] *для чего*» (*ASd* 91, ср. *WA* 232, прим. 54). В этой трехчастной ритмичности оно подражает вечному архетипу, который приводит в движение «*себя самого*, *через себя самого* и *к себе самому*» (*ASd* 94).

В духе аристотелевского гилеморфизма Коменский рассматривает вещественный мир состоящим из «*материи*», «*формы*» и «*соединения их обоих*» (*ebd*. 90).[18] Это представление он пытается основательно проанализировать в свете «моисеевых принципов мира» (которые он выводит из библейского рассказа о творении). Коменский рассматривает видимый мир как гармоничное единство «*материи*», «*света*» и «*духа*» (*materia, lux, spiritus*) (*ebd.*)[19], что находит причинное соответствие в «*силе*», «*мудрости*», и «*благе*». Поскольку «цельность каждого отдельного существующего содержит в себе троичность» (*CC* II, 954), некоторые заметные явления видимого мира могут рассматриваться в качестве

---

[17] Как одна и та же смысловая структура может проявлять себя в трех различных областях (в изначальном, разумном и чувственно-конкретном), Коменский демонстрирует на примере акта речи: «*Говорит человеческий дух, говорит разум, говорят уста*. Но при этом говорят не трое, различные между собой: все, что исходит из духа, разумом облекается в форму, а произносится устами с помощью дыхания» (*ASd* 99).

[18] Ср. *Аристотель*, Метафизика VII, 3 (1029a.1 и далее): u[lh, morfh,, to. evk tou,twn.

[19] См. подробнее: *E. Schadel,* Aspekte einer harmonikalen Naturphilosophie bei Johann Amos Comenius. In: Barbara Mahlmann-Bauer (Hg.), Artes et Scientiae. Die Vermittlung alten und neuen Wissens in Literatur, Kunst und Musik. Vol. I, Wiesbaden 2004, S. 499–524; особенно стр. 510–515.

троичного единства. Коменский, например, пишет: «Солнце есть только одно, однако оно состоит из трех различных элементов, а именно, из *света*, который находится в шаре, лучей, которые происходят из него, и из чудесной силы, которая все животворит» (*ASd* 90).

В систематическом плане аналогия во времени и пространстве предполагает согласованность с основой существования, но в то же время и отличие от нее. Коменский выражает эту мысль, когда он подчеркивает: «Бесконечное может только копироваться в конечном. Тождественность с бесконечным не может быть достигнута. Поскольку материальные вещи вне самих себя могут быть взаимозаменяемы, они пространственно отделены друг от друга… Бог же как бесконечное бытие не может существовать вне Себя Самого» (*ASd* 93 и далее). Сделать видимым согласие природных явлений с основой бытия служит целью демонстрации того, что «тайны Троицы выражены в природных процессах» (*CC* I, 627). Гносеологическая значимость этого предприятия заключается в том, что — посреди конечного (которое хотя и существует, однако может быть чем-то другим или не быть вовсе) — оказывается возможным опыт абсолютного тринитарного процесса. Критерием для этого может служить то, что «три момента, в которых проявляет себя сущность вещи, [настолько тесно связаны между собой], что ни один из них не может быть ликвидирован без того, чтобы была ликвидирована сама вещь» (*ASd* 95).

2. Троичные образы в духовном мире человека

В адрес высоко ценимого им Раймунда из Сабунды Коменский высказывает критическое замечание, что тому знакомы только две Божественные книги (Библия и природа). Чтобы восполнить этот дефицит, Коменский предлагает третью — «внутренний свет [человеческого] духа» (*ASd* 594, примечание к § 1). Эта инстанция необходима для того, чтобы воспринимаемая данность могли быть «внутренне» поняты из их конечных оснований.

2.1. Каждый по отдельности — духовный космос

Благодаря решающему переходу *от человека в мире к миру в человеке* вводится внутреннее измерение (но *не* принципиальный настрой на чувственное) существующего. «[Человеческий] дух рассматривает [при этом] все существующее в себе самом и себя самого во всем существующем» (*CC* I, 149). Подобно рассматривающему мозаику, познающий должен находиться на пропорциональном расстоянии от чувственного объекта, чтобы иметь способность осознать проступающую «изнутри» цельную смысловую структуру. Каждый отдельный человек, таким образом, благодаря своей внутренней духовности становится репрезентативным измерением бытия, или, по словам Плотина, «духовным космосом»[20]. Ограниченность восприятия при этом обусловлена не вечным архетипом, но

[20] Ср. *Плотин*, 3 Эннеада, 4.3.23 и далее: evsme,n e[kastoj ko,smoj nohto,j («Мы, каждый в отдельности, являемся духовным миром»).

устройством воспринимающего субъекта.[21]

2.2. Сомнение как первичное освещение отчетливой взаимосвязи бытия, знания и воли

Для пансофийного акта самоутверждения всегда и везде оказывается необходимой «строгость проверки» (*examinis rigor*; *DK* 18, 292.14). В связи с этим Коменский подчеркивает: «Сомнение — это начало знания» (*CC* I, 813). Потому что через сомнение будничный разум освобождается от предрассудков и авторитарных предписаний, он предоставляет себя для «духовно-внутреннего отражения вещей» (*CC* II, 883).[22] Оно приводит к «теоретическому» просвещению реального содержания бытия, в то время как познание специфического блага того, что представлялось ранее проблематичным, стимулирует работу «практической воли».[23]

Как происходит интерактивное взаимодействие трех названных элементов, было сформулировано Августином в ходе его полемики с античными скептиками: «Эти три таковы: быть, знать и хотеть. Я есть, я знаю, я хочу. Я есть знающий и волящий, я знаю, что я есть и что я хочу, и я хочу быть и хочу знать».[24] У Коменского августиновское *esse, nosse, velle* встречается нередко в несколько измененном виде как *posse, scire, velle* (*posse* при этом относится к настойчивой деятельной силе, *per se* свойственной *esse*, которое не может быть преобразовано в пассив, ср. *WA* 233 и далее, прим. 59). Троично развивающиеся взаимоотношения Коменский иллюстрирует на конкретном примере: «Рыба не может петь, поскольку она лишена голоса. Младенец способен на это, однако он лишен необходимого к тому знания, так как его еще не научили модулировать голос. Музыкант может и знает, как это сделать, если он хочет. Когда он этого не хочет, то песни не появляется, когда он хочет, то появляется. И так везде!» (*ASd* 92).

---

[21] Ср. *Фома Аквинский*, Сумма теологии I, вопрос 79, раздел 6, ответ: «Quod... recipitur in aliquo, recipitur in eo secundum modum recipientis».

[22] Ср. требование Сократа «созерцать вещи сами по себе самою по себе душой» (*Платон*, Федон 66e).

[23] Ср. в связи с этим сжатую формулировку в: *Аристотель*, Метафизика II, 1, 993b, 20 и далее: «Цель умозрительного знания — истина, а цель знания, касающегося деятельности, — дело» (Аристотель, Сочинения в 4-х тт. М., 1975. Т. 1, с. 94).

[24] *Августин*, Исповедь XIII, 11 (ср.: Августин, Творения (том первый), с. 718). Лат.: «Dico autem haec tria: *esse, nosse, velle.* Sum enim et scio et volo. *Sum* sciens et volens et *scio* esse me et velle et *volo* esse et scire». См. подробнее об этом: *E. Schadel,* Sein, Erkennen, Lieben. Grundzüge einer ganzheitlichen Kommunikationstheorie im Ausgang von Augustinischer Trinitätsspekulation. In: Schadel, Trinität als Archetyp? Erläuterungen zu C.G. Jung, Hegel und Augustinus, Frankfurt/M. u.a 2008, S. 117–170. О преодолевающем культурные барьеры богатстве описанного акта самоутверждения говорит тот факт, что русский религиозный философ *Владимир Соловьев* (1853–1900) подчеркивает глубокое значение приведенного отрывка из «Исповеди» в конце 6 чтения его «Чтений о Богочеловечестве» (см. *Вл. Соловьев*, Избранное. СПб, 1994. С. 126).

2.3. Внутренний человек как определенное сочетание памяти, разума и воли

Как педагог, стремящийся к полному развитию существующих в человеке способностей, Коменский конкретизирует общие термины *posse, scire, velle* в виде конкретных понятий, в которых находит более ясное выражение человеческая духовность. В связи с этим он называет память (*memoria*; *DK* 15[I], 123.22), которую необходимо развивать с ранней молодости, разум (*intellectus*) и волю (*voluntas*; *ebd.* 183.11–13).[25] В процессуально-теоретическском плане это означает:

Внутренний человек способен остановить стремительное чередование чувственных явлений, как только он «сохраняет» в своей памяти проблематизированное им нечто (в относительной независимости к его конкретным обстоятельствам). Из этого следует: «Мы знаем столько, сколько содержится в нашей памяти» (*DK* 15[III], 210.5). Можно также сказать: человек может быть назван «маленьким миром» и «маленьким богом» потому, что на «восковой дощечке»[26] своей памяти он фиксирует впечатления от мира, которые выносит на свет разума и заключает в импульсивность воли. Такое гармоническое единство Коменский подробнее определяет, когда говорит: к сохраняющемуся в *памяти* «должен войти дух, чтобы в детальном рассмотрении (через взаимное сравнение и взвешивание) познать в целостности смысловые основы всего. Тем самым проявляет себя практический *разум*, и появляется соответствующее понимание. Затем, наконец, *воля* (которая служит [движущим] центром человека и рулевым его действий) должна привыкнуть к тому, чтобы над всем осуществлять свою легитимную власть» (*DK*[I], 183.9–14). А чтобы оградить себя от любого типа волюнтаристского самосознания, он добавляет: «Стремиться к тому, чтобы утвердить волю *раньше* практического разума [и без него]… — бесполезная игра» (*ebd*. 183.14–16).

2.4. Внутренняя плодотворность основанных в Божестве троичных духовных аналогий

Творческий потенциал троичного подхода к внутреннему духовному миру человека проявляет себя тогда, когда Коменский показывает специфические формы выражения трансцендентных внутритринитарных процессов в основополагающих сферах человеческой культуры: языке и музыке. Обращение к простому предложению и к мажорному трезвучию позволяет ему представить и язык, и музыку как символы троичности (ср. *WA* 237–243).

Благодаря тому, что из философии Томаса Кампанеллы он заимствует

---

[25] Источником тут вновь выступает *Августин*, ср. его «О Троице» X, 11, 17 и далее, где рассматривается триада *memoria, intelligentia, voluntas* в том числе в отношении к *ingenia parvulorum*, а также в более общем смысле — в отношении триады *ingenium*, *doctrina* и *usus*.

[26] Сравнение, что память представляет собой «восковую дощечку», которую мать муз Мнемосина подарила людям, дабы те могли наносить на нее (подобно отпечаткам перстня) свои ощущения и мысли, содержится в: *Платон*, Теэтет 191d.

представление о так называемый «первых категориях» (нем. *Primalitäten*): «силе», «мудрости» и «любви» (*potentia*, *sapientia* и *amor*)[27], и благодаря тому, что (как богослов Троицы) он соотносит их с политикой, наукой и религией (*CC* II, 508), Коменскому приходит, начиная с отдельного человека, через региональные и национальные уровни и заканчивая концепцией «свободного мирового государства» (*CC* II, 482), к пониманию условий национального самоопределения и творческого мира между народами. В связи с этим он проектирует три мировых органа управления, которые должны быть достаточно независимы друг от друга, но находиться при этом в постоянном контакте: (международный) *мировой суд*, *коллегию света* и *экуменическую консисторию*.[28] В качестве «модели» для этого он предлагает танец трех граций (или харитов), о которых пишет уже Гесиод и которых Марсилио Фичино определяет как *Viriditas, Splendor* и *Laetitia*, обозначая тем самым творческое взаимодействие инициативной силы, интеллектуального блеска и избыточной радости.[29]

3. Троичность как первопринцип

Следующие далее замечания направлены на то, чтобы более детально рассмотреть, какие именно — в свете осуществляемого «восхождения» — «чистые структуры» этого процесса лежат в основании натуральных и ментальных тринитарных аналогий, внутренне им предшествуя. При этом Коменский отдает себе отчет в том, что было бы абсурдно стремиться исчерпывающим образом представить нетварную реальность Божественных первопринципов с помощью тварных явлений (как это пытались — безрезультатно — порою сделать в рационалистических доказательства бытия Бога[30]). Методологически это означает: в размышления о

---

[27] См. об этом подробнее: *Matteo Raffaelli,* Macht, Weisheit, Liebe (Potentia, Sapientia, Amor): Thomas Campanella und Johann Amos Comenius als Vordenker einer friedvoll globalisierten Weltgemeinschaft, Frankfurt/M. u.a. 2008.

[28] См.: *E. Schadel,* Comenius' Pansophie als Konzept eines kreativen Friedens. In: Norbert Brieskorn / Markus Riedenauer (Hgg.), Suche nach Frieden: Politische Ethik in der Frühen Neuzeit III, Stuttgart 2003, S. 175–213 (особенно стр. 193–208); а также: *ders.,* Die ternare Pansophie des Johann Amos Comenius (1592–1670) als Korrektiv für neuzeitlichen Indifferentismus. In: Salzburger Jahrbuch für Philosophie 48 (2003) 69–98.

[29] См. подробнее: *E. Schadel,* Musen, Chariten, Orpheus und Pythagoras. Die Präsenz antiker Mythologie und Musikphilosophie in Comenius' pansophischem Friedenskonzept. In: Schadel (Hg.), Johann Amos Comenius — Vordenker eines kreativen Friedens. Deutsch-tschechisches Kolloquium anlässlich des 75. Geburtstages von Heinrich Beck (Universität Bamberg, 13.–15. April 2004), Frankfurt/M. u.a. 2005, S. 419–505.

[30] См.: *E. Schadel,* Gottesbeweis — ein vergebliches Unterfangen? Onto-theologische Anmerkungen anlässlich einiger Neuerscheinungen. In: Theologische Revue 92 (1996, H. 2), Sp. 111–124. См. также: *Wolfgang Röd,* Der Gott der reinen Vernunft. Die Auseinandersetzung um den ontologischen Gottesbeweis von Anselm bis Hegel, München 1992. Здесь (стр. 202) автор приходит к выводу, что «значение философской системы, которая характеризуется попыткой понять действительность без опоры на опыт, на нечто конкретно обоснованное или, по крайней мере, конкретно обосновываемое, [исчезло]». «Тем самым, — подводит итог Рёд, — Бог чистого разума лишается значения для философской мысли».

Божественном Коменский и далее следует принципу аналогии, согласно которому все существующее должно изучаться «*Deo duce, ratione luce, sensu teste*» (*DK* 12, 83.3).

3.1. Сравнение с солнцем и луной

Чтобы продемонстрировать, например, всеобъемлющий характер Божества, Коменский прибегает к тому, чтобы представить материальное солнце символом Бога. Он пишет: «Совершенно так же, как СОЛНЦЕ[31], освещая других, само остается средоточием света, Бог, Который делает других совершенными, остается всесовершенным» (*ASd* 73). С опорой на платонические и неоплатонические рассуждения о свете (ср. *ebd*. 752, прим. 86) он показывает сущностную зависимость творения от его созидательного источника с помощью сравнения с солнцем и луной: «Первобытие, *Бог*, это большое светило, СОЛНЦЕ, которое светит из себя самого. Вторичное бытие, *мир*, это малое светило, ЛУНА, которая получает яркость от солнца» (*ASd* 450).

3.2. Аргументы против отрицающих Бога

Сентенцию Коменского «Все без Бога ничто» (*Omnia sine Deo nihil*; *DK* 15[II], 26.44 и далее) в связи с этим ни в коем случае нельзя считать общим богословским местом, которое должно выступать в качестве угрозы и «принуждать» людей к вере в Бога. «Исповедания веры», которые появляются в период Контрреформации под политическим давлением, в достаточной мере научили Коменского тому, что «вынужденная вера есть только маска веры, но не сама вера».[32] Богословам, окружающим себя ширмой фидеизма, Коменский нетерпеливо возражает: «Discite iam tandem aliquando sapere!» (*CC* II, 505). И призывает ради пансофийной целостности: «Пусть не будет вера слепой, но зрячей и способной различать смысловое основание Божественных Таин!» (*ebd*. 520).

Когда, к примеру, Макс Штирнер говорит: «Я основал свое дело на Ничто» (*Ich gab' mein' Sach' auf Nichts gestellt*),[33] — то в этом проявляется стремление к автономии, которое все ставит на карту Ничто, но при этом не остается в выигрыше, запутываясь в парадоксах собственных противоречий.[34] Поскольку эгоцентричный богоборец ошибочно видит в

---

[31] О представленной здесь символике света и солнца, которая восходит к Платону (*Государство* 509b), см. пояснения в: *E. Schadel,* Sehendes Herz (cor oculatum) — zu einem Emblem des späten Comenius, Frankfurt/M. u.a. 2003, S. 55–78.

[32] Ср. *J. A. Comenius,* De regula Fidei Judicium duplex. Repr. der Ausg. v. 1658, hg. von Hans-Joachim Müller, Hildesheim 2003, S. 229.

[33] Так звучат первое и последнее предложение в изданной *Максом Штирнером* в 1845 г. книги «Единственный и его собственность» («Der Einzige und sein Eigentum»). Приведенное предложение служит пародией на один из хоралов Лютера, где «Бог» заменяется на «Ничто».

[34] Ср. *Theodor W. Adorno,* Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Frankfurt/M. 1985, S. 334: «Чем более страстно мысль изолирует себя от своей обусловленности ради безусловности, тем бессмысленнее, а потому губительнее, она

Боге эгоцентричного тирана, Коменский обращает внимание на то, что мир, состоящий из случайных явлений, был создан Творцом, свойством существования Которого служит способность бескорыстно дарить. Он пишет: «Мир скорее был в Боге, чем в себе самом. Свою форму он получил от Бога, а не от себя» (*ASd* 447). «Никакая тварь не может без Бога быть понятой, существовать, двигаться или действовать» (*CC* I, 651). Из этого становится очевидно: человека и его мир позорит *не* признание благого Творца, а попытка «заместить» этого Творца с помощью «ничто». Поэтому Коменский подчеркивает: «Кто пытается отвергать Бога, отвергает самого себя; и он отвергает также мир» (*ebd*. 633).[35]

3.3. Троичное самовыражение вечного Божества как горизонт всего существующего

Творческий процесс, например, у композитора приводит к тому, что тот, принимая во внимание определенные правила гармонии, инвестирует себя самого в симфонию (в определенном смысле он накладывает отпечаток на свою «рукопись»), но в то же время остается «трансцендентен» по отношению к созданному им произведению. Такие отношения «в — вне» могут быть соответствующим образом увидены в «океанической» безграничности Божественного Творца. «Как в высшей степени простое перводвижение Он троичен: [как непрерывно действующий Он творит] *из Себя* и [как непрерывно формирующий] *к Себе*, дабы [как непрерывно исполняющий как Себя, так и все остальное] собраться *в Себе Самом*» (*CC* II, 1085). Это тройственное действие «как бесконечное не имеет ничего, предшествующего ему. Все [существующее во времени и пространстве] остальное [согласно своему устройству] более позднее, чем оно» (*ebd*. 1028). В вечности и как вечное оно представляет собой «полное и одновременно совершенное владение бесконечной жизнью».[36]

3.4. Коммуникативное и кооперативное понимание Бога

На вопрос о том, что представляет собой высшую глупость, Коменский отвечает: «Или отрицать Бога, или бояться Его» (*DK* 23, 33.44 и далее). Тем

подчиняет себя миру».

[35] *Августин*, который на основе традиции неоплатонизма понимает «душу» как жизненный и движущий принцип всего существующего, представляет эти связи через следующее сравнение: «Как душа составляет жизнь тела, так же Бог — это жизнь души. Как тело умирает, когда оно теряет душу, так же умирает душа, когда она отказывается от Бога» (Sermo 62, 2). «Итак, посмотрите на порядок в творении: жизнью тела служит душа, жизнью души служит Бог. Как жизнь, т.е. душа, оказывает помощь телу, дабы тело не умерло, так же должна и жизнь, т.е. Бог, оказывать помощь душе, дабы душа не умерла» (Sermo 65, 5). Бог, таким образом, оказывается «жизненно необходим», непосредственно — душе и опосредованно (через душу) — телесному миру.

[36] Ср. *Boethius,* Der Trost der Philosophie. [lat.-dt.]. Hg. von Ernst Ludwig Grasmück, Frankfurt/M. 1997, S. 310: «Aeternitas... est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio» (см.: Боэций: «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990. С. 190 и далее).

самым он, однако, показывает, что Его представление о Боге очевидным образом отличается от того, которое существовало в его время. Тогда, в соответствие с постепенно утверждающимся пониманием власти, Бог представлялся только как «Господин» («Господь») и «Правитель», который устанавливает законы и неумолимо настаивает на их исполнении. В контексте отвлеченного мышления происходит отказ от попыток прояснить смысловое содержания этих законов. Революционным в учении Коменского о Боге, таким образом, выступает то, что в нем на передний план выходит не удерживание в страхе, а спонтанная щедрость[37], не унижающее господство, но созидательное служение. Общим правилом «новой» системы ценностей становится: «В той мере, в которой нечто служит большему числу людей, его следует оценить как более выдающееся» (*CC* II, 1205). Это, в частности, подразумевает: то, что мы обращаемся к делам света — «в то время, как Бог кооперируется с нами, а мы с Богом» (*ebd*. 703) — потому разумно и достойно, что тринитарное коммуникативное сообщество (которое Коменский представляет как трехстороннее общение *силы*, *мудрости* и *любви*: *CC* I, 360–391) от избыточности позволяет «быть» другому и другим и в свободном дарении себя оказывается открыто к созидательному сотрудничеству.

3.5. «Illuminatio intellectûs» и «inflammatio affectûs» как показатели обоих внутритроичных процессов

Божественная троичность именно потому «кооперативно» присутствует прежде всего во внутреннем человеке, «чтобы тот *был просвещен через свой разум* [и] *возгорелся через свою волю*» (*ASd* 571)[38]. Что Бог действительно идет навстречу тому, кто идет Ему навстречу, объясняется тем, что благодаря Своей троичной сущности Он внутри Себя радуется «взаимности и общности» (*ASd* 460). Коменский подчеркивает в связи с этим (выступая против представления о «вечно одиноком Боге» у рационалистов-социниан): «*Бог или не Бог, или Он в высшей степени благ и открыт к общению* (*summe bonus et communicativus*) *— не просто когда-то и где-то для кого-то, кроме Себя Самого, но и от вечности в вечность — для Себя Самого внутри Себя Самого*» (*ebd*. 462 и далее).

В сжатой формулировке это означает: внутри «*единства*», которое представляет внутреннюю (нем. *in-sistent*) основу Божественного процесса общения в Себе Самом, полное само-различение («просвещение»), которое соответствует исходящей вовне (нем. *ek-sistent*) фазе тринитарного процесса

---

[37] Возникающая при этом логика выходит за пределы бытовой расчетливости. *Уильям Шекспир* выражает ее, когда вкладывает в уста Джульетты обращенные к Ромео слова: «Чем больше я даю…, тем больше я имею» (*The more I give..., the more I have*: «Ромео и Джульетта», 2 акт, 2 сцена).

[38] Здесь содержится аллюзия на термины учения о Троице у Фомы Аквинского: выражение *illuminatio intellectûs* определяет первый непосредственный внутритроичный процесс «per modum intellectûs», выражение *inflammatio affectûs* — второй опосредованный процесс «per modum amoris»; ср. *ASd* 754 (прим. 180) и 743 (прим. 44).

(«*истины*»), составляет необходимую внутреннюю предпосылку для полного само-определения (для «возгорания») в цельности фазы совмещения (нем. *kon-sistent*) (которая реализуется в «*благе*»).

В богословских терминах может быть подведен следующий итог: «То первое исхождение произошло из Единого и относилось к Единому. Это же второе происходит из Двух и относится к Двум, ибо Отец любит Сына, а Сын Отца. Эта любовь, одухотворяющая Обоих, и называется Духом, Уважением, Союзом и Соединением между Двумя. Поскольку же Сын и Отец из-за тождества природы внутренне равны, так же и Дух, Который связывает Обоих, не меньше; поскольку в простейшей сущности Божества не может быть неравенства. Такой порядок происхождения, согласно которому на первом месте называется нерожденный Отец, на втором — рожденный Сын, а на третьем — исходящий из них Обоих Дух, ничего, тем не менее, не меняет в их величии. Ибо все Они вечны и все неизменны; все Они — один и тот же Бог» (*ASd* 465).