

ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ

УДК 1(091) «14/15»

Брусенцов Николай Дмитриевич

студент, Институт философии и права

Новосибирский национальный исследовательский государственный университет

РФ, 630090, г. Новосибирск, ул. Пирогова, 1

n.brusentsov@g.nsu.ru

АНТРОПОЛОГИЯ ИТАЛЬЯНСКОГО ГУМАНИЗМА XV–XVI ВВ.

Аннотация: Статья посвящена анализу антропологических концепций трех ключевых фигур итальянского гуманизма XV–XVI веков — Лоренцо Валлы, Марсилио Фичино и Джованни Пико делла Мирандола. На основе реконструкции их учений о душе, достоинстве человека, свободе воли и предназначении человека в мире автор выявляет общие структурные черты, объединяющие эти концепции: утверждение исключительного положения человека в иерархии бытия, понимание души как богообразной субстанции, идею восхождения и обожения как цели человеческой жизни. Показывается, что при всем своеобразии каждого из трех учений они образуют единое смысловое поле, в котором ренессансный образ человека складывается на пересечении античной философии, христианского богословия и — что особенно существенно — восточно-христианской антропологической традиции. Делается вывод, что учение о достоинстве человека, составляющее ядро гуманистической мысли, не может быть полностью понято вне его связей с византийской патристикой.

Ключевые слова: итальянский гуманизм, Лоренцо Валла, Марсилио Фичино, Джованни Пико делла Мирандола, антропология, достоинство человека, душа, обожение, Возрождение.

Цитирование: Брусенцов Н.Д. Антропология итальянского гуманизма XV–XVI вв. // Новосибирский временник. 2026. № 3. С. 13-22.

Brusentsov Nikolai Dmitrievich

Student, Institute of Philosophy and Law

Novosibirsk National Research State University

Russian Federation, 630090, Novosibirsk, Pirogova St., 1

n.brusentsov@g.nsu.ru

ANTHROPOLOGY OF ITALIAN HUMANISM OF THE 15TH–16TH CENTURIES

Abstract: The article is devoted to the enalysis of the anthropological concepts of three key figures of Italian humanism of the 15th–16th centuries — Lorenzo Valla, Marsilio Ficino, and Giovanni Pico della Mirandole. Based on the reconstruction of their doctrines on the soul, humen dignity, free will, and the purpose of men in the world, the author identifies common structural features that unite these concepts: the affirmation of man's exceptionel position in the hierarchy of being, the understanding of the soul as a God-like substance, and the idee of ascent and deification as the goal of humen life. It is shown that, despite the uniqueness of each of the three doctrines, they form a single semantic field in which the Renaissance image of man is formed at the intersection of ancient philosophy, Christien theology, and — what is especially significant — the Eastern Christian anthropological tradition. It is concluded that the doctrine of human dignity, which forms the core of humanist thought, cannot be fully understood outside of its connections with Byzantine patristics.

Keywords: Italian humanism, Lorenzo Valla, Marsilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandole, anthropology, human dignity, soul, deification, Renaissance.

Citation: Brusentsov N. D. Anthropology of Italian Humanism of the 15th–16th Centuries // Novosibirsk vremennik. 2026. No. 3. pp. 13-22.

Антропологическая проблематика занимает центральное место в интеллектуальной культуре итальянского Ренессанса. Именно в эту эпоху вопрос о человеке — его природе, его месте в мире, его предназначении и его возможностях — впервые становится не просто одним из философских вопросов, а подлинным средоточием всей мысли. Традиционно гуманистическая антропология рассматривается как явление, выросшее из двух источников — позднесредневековой латинской схоластики и непосредственного обращения к античному, прежде всего платоновскому и аристотелевскому, наследию. Однако при более внимательном рассмотрении становится очевидным, что за этим нарративом остается существенная лакуна: роль византийской традиции, в которой проблематика человека была разработана с не меньшей последовательностью, оказывается либо неотрефлексированной, либо растворенной в общем понятии «платонизма» [1, с. 157]. Тем не менее, именно сопоставление гуманистических учений с восточно-христианской антропологической традицией позволяет выявить те структурные параллели, которые и образуют подлинное своеобразие ренессансного образа человека.

Наиболее ярко этот синтез проявился в творчестве трех ключевых фигур итальянского гуманизма — Лоренцо Валлы, Марсилио Фичино и Джованни Пико делла Мирандолы. Каждый из них предложил оригинальное решение антропологической проблемы, но при всем своеобразии их подходов обнаруживается глубокое структурное единство, позволяющее говорить о единой гуманистической парадигме понимания человека.

Учение о душе и этика наслаждения Лоренцо Валлы

Лоренцо Валла (1407–1457), один из наиболее значительных гуманистов Кватроченто, не оставил после себя систематических антропологических трудов, однако его рассуждения о человеке пронизывают практически все его сочинения — от диалога «О наслаждении» до «Диалектических диспутов» и «О свободной воле». Подход Валлы к человеку неотделим от его общей программы переустройства знания: называя себя в первую очередь грамматиком, оратором и ритором, он рассматривал риторику как высшее искусство, охватывающее все, что создает человек, и занимался теми областями знания, которые непосредственно связаны с человеком как индивидом и как членом общества. Филология в его понимании становилась подлинной философией, новой «наукой о че-

ловеке», поскольку восстанавливала ту историческую конкретность, через которую человек встречается с миром и природой [5, с. 136].

Сердцевину антропологии Валлы составляет учение о душе, изложенное наиболее последовательно в трактате «*Repastinatio dialectice et philosophie*». Валла оспаривает аристотелевское понимание души как формы тела и возвращается к августиновскому представлению о душе как самостоятельной нематериальной субстанции. Душа, по его убеждению, есть нечто гораздо более возвышенное, чем подразумевает схема Аристотеля: он настойчиво подчеркивает ее достойную природу, бессмертие, единство, автономию и превосходство над телом. Соответственно, в «древо Порфирия», строго делившее субстанции на материальные и нематериальные, Валла вводит третий род — «одушевленные вещи», поскольку человек, состоящий из нематериальной и материальной субстанции, не укладывается в это деление. Аристотелевское же различие растительной, чувствующей, воображающей и разумной душ он отвергает как ведущее к множественности душ в одном существе: душа едина, и эта единая душа обладает тремя способностями — памятью, разумом и волей [5, с. 103].

Валла любит уподоблять душу солнцу: подобно тому как у солнца есть три вечных качества — колебание, свет и тепло, — так и у души есть память, разум и воля. Память воспринимает и сохраняет вещи, разум (тождественный, по Валле, интеллекту) исследует их и судит о них, а воля желает или отвергает. Память названа «матерью» разума и «жизнью души»: именно от нее тело получает свои силы и движение, тогда как от разума — устройство соков и иных телесных составляющих, а от воли — тепло. В этой триаде явно отзывается тринитарная аналогия Августина, развитая Валлой и в богословском направлении: те же три качества солнца — вибрация, свет и тепло — он соотносит с тремя Лицами Троицы [6, с. 134]. Тем самым человеческая душа оказывается образом Божиим в строго августиновском смысле — отражением троичности в единстве.

Из этой же связи души с ее божественным источником вытекает важнейший тезис Валлы: душа не есть *tabula rasa*, аристотелевская «чистая доска». Напротив, она от рождения уже как бы расписана и нарисована — именно по образу Божию. Свидетельством тому Валла считает «врожденное» знание Адама и Евы, а также способность маленьких детей, умерших ранее всякого приобретенного опыта, «знать и понимать» [2, с. 340]. Эта врожденная мудрость отличается от того знания, которое мы постепенно

приобретаем в течение жизни; источник нашей внутренней истины — в Боге, как источник света — в солнце. Бог просвещает наши умы, и обладание истиной зависит не от эмпирического опыта, а от божественного озарения, нисходящего в ум, — позиция, плохо совместимая как с оккаместским номинализмом, так и с томистским и аристотелевским абстракционизмом.

Поскольку душа имеет божественное происхождение и не может возникнуть из материи, она по природе своей бессмертна. Здесь Валла прямо сталкивается с аристотелевским догматом о том, что все возникающее во времени во времени же и погибает: он отвергает дилемму, согласно которой душа либо погибает вместе с телом, либо предсуществовала ему, и настаивает на том, что душа и рождается, и вечна. Аристотелевскую идею разделения души на разумную, бессмертную часть и иррациональную, тленную, Валла отвергает с насмешкой: как будто душа есть сложная вещь, в которой одна часть служит сосудом для другой. Вместе с тем, он признает, что у животных тоже есть душа, наделенная теми же тремя способностями — памятью, разумом и волей; ибо никто не станет отрицать, что у животных есть память и воля, а с ними связан и разум. Различение разума и инстинкта представляется Валле «прятками за уловками терминологии»: инстинкт есть лишь некий импульс, исходящий от воли, и потому не указывает на отсутствие разума. Но если различие между человеческой и животной душами — лишь дело степени, то почему бессмертна только первая? Ответ Валлы вполне теологичен: Бог создал бессмертные души именно для людей, как показывает библейский рассказ о вдыхании Им духа в человека. Различие коренится, таким образом, не в строении души, а в особом божественном акте [5, с. 103].

Антропология Валлы тесно сплетена с его учением о добродетели. В диалоге «О наслаждении» он разворачивает спор между стоиком, эпикурейцем и христианином о подлинном благе человека и категорически заявляет в предисловии, что наслаждение есть единственное истинное благо [2, с. 347]. Эпикурец понимает его как «встречу чувств с внешним объектом», тогда как христианин — как сущность, акт веры и надежды, а в конечном счете — как любовь к Богу, первооснову жизни. Тем самым Валла демонстративно отвергает *honestas* — внешнюю добродетель философов, стремящуюся к добру ради самого добра, — как форму человеческого самосовершенствования, которая «более питается интеллектом, чем сердцем». Подлинная добродетель христианина состоит в вере, надежде и любви: вере в человеческую силу через

веру в ее Творца, надежде превзойти пределы чувственного и законов прагматизма, любви не как покорности, а как радости. Решение проблемы *honestas* заключается в ее соединении с *voluptas* — наслаждением, которое в высшем своем смысле есть *caritas*, любовь к Богу. В этой перспективе антитеза между *voluptas* и *honestas* снимается: мы открываем наслаждение в его божественной сущности, испытывая притяжение к тому, кто есть источник всех благ. Высшее наслаждение оказывается отождествлением со Христом в Его воплощении, а земное наслаждение — отблеском и предварением небесного [6, с. 63].

В соответствии с этой направленностью Валла и в чисто этическом плане решительно перемещает центр тяжести с разума на волю и аффекты. Добродетели для него — не аристотелевские устойчивые навыки, приобретаемые упражнением и воспитанием, а чувства, желания и эмоции, которые «приходят и уходят как в полете». Лишь аффекты, говорит он, достойны похвалы или порицания; вместе с тем, добродетель пребывает в воле, а не в действии, и именно воля своим выбором делает аффект хорошим или дурным. Разум, описываемый как «руководитель воли», наблюдает за нею, и аффекты должны следовать разуму — но Валла одновременно отрицает, что воля определяется разумом. Это эклектичное соединение элементов аристотелевской этики, стоических добродетелей Цицерона, библейских понятий любви и блаженства и эпикурейской идеи гедонистического наслаждения порождает у него известную терминологическую и аналитическую несогласованность. Но программная установка остается ясной: человек по природе своей стремится не к добродетели, а к наслаждению, и сами добродетели имеют ценность не сами по себе, а как путь к подлинному, вечному и определенному наслаждению — блаженству в грядущей жизни [2, с. 350].

Учение о человеке Марсилио Фичино

Учение о человеке у Марсилио Фичино (1433–1499) невозможно отделить от его теории души: именно представление о душе образует то смысловое ядро, из которого разворачивается все антропологическое построение флорентийского платоника. В строгом смысле слова антропология Фичино есть психология, и эта особенность определяет своеобразие всей его конструкции человека [8, с. 19]. Если у Валлы антропологическое мышление выстраивалось преимущественно в полемике с аристотелевско-схоластической традицией и опиралось на августиновскую психологию, то Фичино пере-

мещает центр своего построения в иную плоскость — в плоскость неоплатонической онтологии, преобразованной им применительно к собственным задачам [7, с. 84]. Преобразуя неоплатоническую иерархию бытия, Фичино положил в основу своей космологии учение о пяти субстанциях: на вершине порядка находится умопостигаемая сфера в Боге, ниже располагаются Ангел и Душа, а под ними — материальная сфера, охватывающая Качество и Тело. Эта пятичастная иерархия не является механическим повторением платоновской схемы: важнейшее преобразование, осуществленное Фичино, состоит в смещении смыслового центра системы на уровень Души. В знаменитом и часто цитируемом фрагменте «Платоновского богословия» он подчеркивает срединное положение души во вселенной, называя ее «неким узами того и другого», «центром природы, всеобщим посредником, связью мира, лицом всего сущего и узлом мироздания» [8, с. 92]. Это определение не описывает статическое местоположение, а закладывает онтологическое обоснование особой функции души — посредничества между божественной и материальной сферами космоса.

Срединная позиция предполагает, что в самой душе должна существовать двойная направленность — одновременно к умопостигаемому и к материальному миру. Чтобы объяснить эту двунаправленность, Фичино разрабатывает доктрину естественного стремления, в которой соединяются платоновские, неоплатонические и аристотелевские мотивы. В душе он выделяет три основные способности: *mens*, то есть интеллектуальную силу, *ratio* — собственно разум, и низшие силы, к которым относится, в частности, способность оживлять и поддерживать жизнь материального тела. Эти три способности следует понимать как микрокосмическое отражение умопостигаемой и материальной сфер космоса внутри самой человеческой души [8, с. 129]. Двойственное стремление, таким образом, оказывается двойным движением *ratio*: вверх — к *mens*, вниз — к низшим силам. Именно это двойное движение разума соединяет противоположные силы и порождает внутреннее единство души, благодаря которому она оказывается способна выполнять свою посредническую функцию между крайностями универсума.

С теологической стороны двойственная структура души лежит в основании специфически «фичиновского» описания амбивалентного положения человека. Человеческому существованию равно принадлежат и величие, и ничтожность. Возвышенность человека Фичино

выводит из особой связи души с Богом в общем порядке космоса, и именно в этом контексте оформляются концепции учения о достоинстве человека и идеи человека как образа Божия. Оба понятия укоренены в учении Фичино о божественности души. Для их обоснования он обращается к неоплатонической схеме эманации и возвращения: человеческий *mens* исходит из божественного *mens*, который одновременно является его конечной целью; так душа оказывается включенной в круговое движение божественной эманации. Описывая этот круг, Фичино пользуется платоновскими метафорами света и характеризует человеческий *mens* как луч божественного Духа, нисходящий в душу и оттуда вновь восходящий к Богу [7, с. 119]. Душа предстает зеркалом Бога — отражением, в котором луч возвращается к своему источнику. В «*De raptu Pauli ad tertium Caelum*» Фичино обращается к душе со словами о том, что она — зеркало Бога, в котором лучи разума, посланные Богом, возвращаются к Нему; и, поскольку душа созерцает Бога в себе, а себя в Боге, то все, что находится ниже нее, оказывается лишь следом и тенью Бога, тогда как сама душа становится Его образом и подобием [7, с. 121]. Эти аргументы имеют принципиальное значение для теологической антропологии Фичино: метафора души как зеркала позволяет ему описать ее сначала как след Бога, а затем — как образ и подобие, термины, указывающие на внутреннюю связь между божественным и человеческим *mens*. Сам факт человеческой богообразности приобретает у Фичино двойное значение — и как описание сущности человека, и как предвосхищение ее исполнения в обожении и постепенном уподоблении Богу. Примечательно, что Фичино полностью игнорирует традиционное схоластическое различие между образом и подобием, хорошо ему известное по Фоме Аквинскому: для схоластов это различие служило тому, чтобы зафиксировать положение человека после грехопадения, тогда как Фичино, интегрируя учение о богообразности в собственную неоплатонически окрашенную космологию, придает ему метафизическое обоснование, обходясь без этого схоластического разделения [7, с. 124].

Богopodobие души приводит Фичино к существенному переосмыслению самого статуса религии в человеческой природе. Поскольку природа человека сама по себе является продуктом эманации Бога в человека, привычное схоластическое различие природы и сверхъестественной благодати утрачивает для него прежнюю остроту. Религия определяется как возвышение ума к Богу и созерцание боже-

ственной сферы; она оказывается естественной и необходимой частью человеческой природы, своего рода инстинктом к Богу и одновременно — божественным феноменом, поскольку вызывается в человеке воздействием божественного света. В одной из проповедей Фичино прямо утверждает, что религия есть то, что отличает человека от животного: будучи совершеннейшим из живых существ, человек оказывается совершеннее всего именно в той способности, которая ему одному и свойственна. Эта способность всеобща и устойчива и потому в высшей степени естественна; будучи же вложенной в людей Богом с самого начала, она в той же мере и божественна [10, с. 163].

Не менее значимой стороной антропологии Фичино является склонность души к телу. В рамках его космологии именно эта склонность обеспечивает ту самую посредническую функцию души между двумя частями вселенной: соединяясь с телом, душа передает принципы и законы божественной и нематериальной сферы материальной и чувственной сфере космоса. Земное существование человека получает смысл благодаря тому, что душа осуществляет эту связь и руководство; забота о теле и материальной сфере истолковывается Фичино как подражание божественному промыслу. Отсюда пафос его рассуждений о человеке как наместнике Бога на земле. Именно благодаря этой силе человек выступает на земле как покоритель природы и основатель культуры, и именно поэтому союз души и тела чрезвычайно важен для порядка вселенной в целом. Из такого подхода следует и характерное для Фичино понимание самой структуры человека: человек есть нечто составное из души и тела, но не просто смесь двух частей — он представляет собой соединение двух абсолютно разных уровней в порядке бытия. Именно поэтому Фичино настаивает на том, что душа и тело суть собственные природы человека, а соединение крайностей вселенной в человеке оказывается уникальным онтологическим событием [10, с. 164].

Вместе с тем, Фичино отчетливо понимает, что описанное возвышенное призвание человека отнюдь не реализуется автоматически. Распространенное представление о том, будто ренессансная философия не оставляет места для христианской доктрины греха, в его случае оказывается несостоятельным: феноменологический анализ человеческой жизни обнаруживает у Фичино ясное видение ее немощи. Заботясь о материальном мире и руководя им, душа сталкивается с серьезными препятствиями: конечность телесного существования порождает смутное недовольство и печаль, поскольку бес-

конечная и божественная ориентация души не может найти удовлетворения в тленных благах. Только человек, говорит Фичино, в нынешнем образе жизни никогда не находит покоя, только он не удовлетворен своим местом. Союз души и тела придает человеческой жизни героический оттенок: она оказывается испытанием на границе между бессмертным и смертным в космосе. Именно здесь возникает «фичиновская» теория греха. То, что душа способна отказаться от своей истинной задачи и поддаться влиянию материального, Фичино называет грехом. Сама по себе склонность к телу не есть грех: она становится таковой, когда превращается в самостоятельную и упрямую установку, исключаящую божественную и интеллектуальную направленность души [8, с. 219]. Грех, таким образом, оказывается своего рода извращением космического порядка, отвращением души от Бога и отказом от ее божественного предназначения. В трактате «De religione Christiana et fidei pietate» Фичино прибегает и к традиционным библейским метафорам: грех первого прародителя состоит в восстании души против Бога, за которым следует восстание тела и чувств против души; это второе восстание есть и наказание за грех, и сам грех, поскольку оно умаляет разум и Бога [7, с. 254].

Наконец, существенным компонентом антропологии Фичино является учение об индивидуальном бессмертии души, развиваемое им в полемическом контексте [8, с. 93]. Поддержание существенного единства индивидуальной души представлялось ему жизненно необходимым: без него были бы невозможны индивидуальное вознаграждение и наказание и возникала бы опасность сближения с аверроистским тезисом о едином интеллекте, который уничтожал бы радикальную индивидуальность человеческого субъекта. XV книга «Платоновского богословия» Фичино целиком посвящена опровержению этой ереси. Антиаверроистская полемика принципиальна для его антропологии и в позитивном смысле: настаивая на психической индивидуальности человека, Фичино получает возможность подчеркнуть не только бессмертие отдельной души, но и ее собственную силу и активность в мире. Бессмертная душа неделима и потому не принимает делимых и телесных качеств; она имеет свое существование в собственной сущности и обладает собственным бытием, никогда не отступая от своей формы. Ее естественная склонность к божественному не означает, однако, что какая-либо часть человеческой души остается в самом божественном: даже платоник Фичино не готов зайти в этом вопросе так далеко, как Плотин с

его учением о неполном нисхождении души. Бессмертная и индивидуальная, отделенная от тела и одновременно близкая к Богу и Ангелу, душа человека оказывается у Фичино одновременно радикально единичной — и причастной двум крайним полюсам космической иерархии.

Достоинство человека:

антропология Пико делла Мирандола

Джованни Пико делла Мирандола (1463 — 1494) занимает в истории итальянского гуманизма исключительное положение: именно в его творчестве идея достоинства человека, проходящая через всю ренессансную мысль, обретает наиболее ясную и философски завершенную формулировку. «Речь о достоинстве человека», задуманная как вступительное слово к так и не состоявшемуся римскому диспуту по «900 тезисам», сделалась своего рода программным манифестом гуманистического движения конца XV — начала XVI веков и подлинным триумфом антропологического мышления Возрождения. В этом небольшом по объему, но необычайно насыщенном тексте сошлись несколько интеллектуальных традиций, на пересечении которых сложилось его учение: античная идея человека-микрокосма, христианское учение о творении по образу и подобию Божию, аристотелизм падуанской школы, платонизм флорентийского круга Марсилио Фичино, иудейская каббала, герметизм, а также корпус сочинений псевдо-Дионисия Ареопагита. Мирандола был убежден в существовании единой истины, по-разному выраженной в разных философских и религиозных языках, и потому видел в синтезе этих языков не эклектику, а возвращение к утраченной полноте знания о человеке [11, с. 13].

Антропологическая концепция Пико развивается на фоне иерархической онтологии, унаследованной отчасти от неоплатоников, отчасти от Ареопагитского корпуса. Бог-Творец, согласно «Речи», возводит мировое здание как «августейший храм божества», в котором отчетливо различаются три сферы. Наднебесную сферу украшает разум и населяют ангельские чины; срединная — небесный мир — оживотворена вечными душами и включает в себе движение небесных тел; низшую составляет земной мир с его растительной и животной жизнью [12, с. 228]. Каждая сфера обладает собственной мерой совершенства, своей определенностью и своим местом в общем порядке бытия. Когда дело творения было уже завершено и все «места» оказались заняты, у Творца, по выражению Пико, возникло желание иметь существо, способное оценить величие созданного, восхититься его красотой и постичь

его смысл. Этим существом и стал человек. Однако ему не нашлось ни особого «прообраза», ни специальной обители: все уже было распределено по высшим, средним и низшим сферам. Именно эта «нехватка» места и оборачивается у Пико онтологической привилегией: человек оказывается единственным творением, не привязанным ни к одной из ступеней мироздания [11, с. 23].

Знаменитая речь Бога к Адаму, помещенная Пико в начале трактата, концентрирует в себе ядро всей его антропологии. Творец обращается к человеку как к существу неопределенного образа, которому не задано ни фиксированного места, ни особого облика, ни предписанной обязанности: человеку предстоит самому, по собственному решению и воле, определить, кем он станет. Он поставлен в самый центр мира — но не как неподвижный центр иерархии, а как точка, из которой удобнее обозревать все сущее и свободно избирать собственное направление. Бог не сделал его ни небесным, ни земным, ни смертным, ни бессмертным, чтобы он сам, «свободный и славный мастер», сформировал себя в том образе, который предпочтет. Эта формула — «свободный и славный мастер» — заключает в себе целую программу. Она означает, что подлинная природа человека состоит не в наборе готовых свойств, а в самой способности себя формировать; человек есть результат собственной деятельности, итог сознательного, ответственного выбора. Отсюда вытекает и онтологический парадокс, без которого учение Пико не может быть понято: человек одновременно причастен всем мирам — растительному, животному, небесному, ангельскому — и не принадлежит ни одному из них [13, с. 253].

Метафизическим основанием этой способности к самоформированию выступает у Пико учение о свободе воли. Возможность действовать согласно собственному выбору и решению является, по его мысли, отличительной чертой человека среди всех прочих творений и единственной подлинной основой его достоинства. Природа человека — это не данность, а становление, постоянный процесс самостоятельного и ответственного выбора. В человека изначально вложены семена различных форм жизни — растительные, чувственные, рациональные и интеллектуальные; в зависимости от того, какие из этих семян он будет возделывать, он и определит свой облик. Возделывающий растительные семена делается растением, чувственные — животным, рациональные — небесным существом, а развивающий интеллектуальные станет ангелом и сыном Божиим; если же ни одна из этих судеб его не удовлетворит, он способен,

удалившись в центр собственного единства, слиться с Богом-духом и превзойти все сотворенное. Именно поэтому Пико с одобрением вспоминает древние представления о человеке как о «хамелеоне» и о Протее: изменчивость облика и непостоянство характера здесь оказываются не недостатком, а высшим даром [14, с. 109].

Свобода, как ее понимает Мирандола, осуществляется в нескольких взаимосвязанных измерениях: в поиске человеком собственного места в мире, в становлении и формировании личной индивидуальности и в моменте морального выбора. Поскольку человек не определен природой заранее, он может в равной мере опуститься до бессловесных тварей и взойти к божественному. Эта концепция явно расходится со средневековым взглядом, согласно которому человек был немислим вне Бога, его автономия исключалась, а ценность приобреталась исключительно через сопричастность трансцендентному. У Пико человек предстает свободной, могучей, прекрасной личностью, способной благодаря пылкости и проницательности ума понять окружающий мир и сформировать самого себя [13, с. 251]. Тем самым Мирандола по существу обосновал право человека на активность, инициативу и самостоятельное определение своего места в обществе — позицию, которая в перспективе христианской догматики воспринималась как опасное приближение к ереси. При этом Пико признает и предел человеческой свободы: преступив законы природы, человек теряет достоинство и господствующее положение над прочими творениями.

С идеей свободы тесно связано у Пико учение об антропоцентризме. Человеку у него — творец, причем такой властью его не наделяла ни античная, ни средневековая мысль. В античности человек мыслился как часть космического целого, его свобода считалась относительной, а сущность определялась природой; в средневековом сознании он был всецело сопряжен с Богом, без которого не имел самостоятельной ценности. Пико соединил античную идею человека-микрокосма, средоточия Вселенной и носителя разума, с христианским учением о творении по образу и подобию Творца — и сделал из этого синтеза радикальный вывод: способность созидать, в том числе созидать собственную природу, есть исключительная привилегия человека и основание его особого места в иерархии бытия. Ничего удивительнее человека во Вселенной нет; именно он один способен оценить величие сотворенного мира и возвыситься над всеми прочими существами [14, с. 111].

Однако антропологический оптимизм Пико не сводится к простой апологии земной активности. Идеалом для него остается восхождение к высшему — устремленность к божественности, к совершенному миру. Человек, по его мысли, может достичь как «естественного», так и «сверхъестественного» счастья. Путь к естественному счастью пролегает через познание собственного бытия и природы вещей, через овладение собственной природой посредством разума; сверхъестественное счастье есть движение к высшему блаженству, недостижимое, согласно христианскому учению, без божественной благодати. Обе формы счастья требуют активной духовной деятельности и объединены единым стремлением к истине. Восхождение к этой цели предполагает определенную последовательность ступеней: этика очищает душу от пороков и страстей, диалектика успокаивает разум, измученный противоречиями, естественная философия дает безмятежность и открывает законы устройства мира и, наконец, теология выступает в роли проводника, ведущего человека «в объятия благословенной матери», к святейшему миру. В этой иерархии философских дисциплин ощутимо влияние традиции, восходящей через латинскую схоластику к восточно-христианской аскетической литературе с ее ступенями очищения, просвещения и совершенства [11, с. 31].

Прямым выражением этой линии становится у Пико учение об «ангельской жизни», в котором отчетливо проступает рецепция восточно-христианской традиции — прежде всего корпуса сочинений Дионисия Ареопагита. Опираясь на учение о небесной иерархии, Пико выделяет три высших ангельских чина — серафимов, херувимов и престолы — и трактует их не как внеположные человеку реальности, а как три модуса наилучшей человеческой жизни. Серафим горит в огне любви к Богу, херувим блистает великолепием разума, престол хранит твердость суждений. Этим трем ангельским образам соответствуют три формы жизни человека: деятельная забота о низших, в которой укрепляется «твердость трона», созерцательное постижение Творца в Его творении и творения в Творце, в котором сияет «свет херувима» и, наконец, охваченность пламенной любовью к Богу, уподобляющая человека серафиму. Центральное место среди этих образов отводится херувиму: именно созерцательная способность, духовный разум, заключенный в человеке как его внутренняя интеллектуальная потенция, есть то начало, через которое только и можно прийти к двум другим формам ангельской жизни. О неизвестном, рассуждает Пико, невозможно

ни рассуждать, ни тем более его любить; и потому именно созерцание открывает путь как к деятельности справедливости тронов, так и к любви серафимов. При этом сами три рода ангельской жизни составляют у него нераздельное целое, а их единство и есть наилучшая осуществленность внутренних жизненных потенций человека [12, с. 225].

Образцом такого восхождения становится у Пико метафора лестницы Иакова, тянущейся от земных недр до вершины неба, по которой восходят и нисходят ангелы-созерцатели. Прежде, чем коснуться этой лестницы, человек должен очистить «ноги и руки» своей души — то есть чувственную ее часть, в которой коренятся страсти, — омыв их в «реке философии морали». Затем, обученный диалектикой движению от ступени к ступени, он, «оживленный духом херувимов», философствуя по ступеням природы, способен то нисходить, расщепляя единое на многое, то восходить, соединяя многое в единое, — пока не успокоится в блаженстве теологии. Здесь Пико, ссылаясь на апостола Павла и Дионисия Ареопагита, описывает три этапа жизни херувимов — очищение, просвещение и достижение совершенства — и переносит их на человеческое существование, фактически воспроизводя классическую триаду восточно-христианской мистико-аскетической традиции. Философ для него есть существо «небесное, но не наднебесное»; однако именно через философию, доведенную до ее высшей формы — созерцания — человек становится способен приобщиться ангельскому существованию [13, с. 277].

С этой антропологической вершиной связано и особое отношение Пико к познанию. Поскольку человек определяется деятельностью своего разума, все содержание его жизни оказывается ориентированным на постижение истины. Отсюда настойчивая защита философии: она формирует человеческую душу, утверждает независимость суждения, приближает человека к замыслу Творца и открывает устройство Вселенной. «Без философии нет человека», — заявляет Мирандола, и эта формула логически замыкает его антропологию: достоинство человека реализуется лишь в той мере, в какой он осуществляет в себе деятельный разум. Вместе с тем, философия в его понимании не сводится к рациональной науке: к ней примыкают и математика, понятая в духе пифагорейско-платоновского учения о числовой структуре бытия, и «натуральная магия» как высшая ступень философии природы, и каббалистическая символика как путь к скрытым смыслам Священного Писания [13, с. 272]. Все эти формы знания под-

чинены у Пико единой цели — раскрытию достоинства человека и приведению его к Богу. Симптоматично, что отношение мыслителя к астрологии, поначалу включавшейся им в «натуральную магию», со временем меняется на резко отрицательное: предсказательная астрология, превращающая человека в раба звезд, оказывается несовместима с самим образом свободного и творческого существа, который он отстаивал [11, с. 14].

Выводы

Сопоставление антропологических построений Лоренцо Валлы, Марсилио Фичино и Джованни Пико делла Мирандолы позволяет выделить ряд общих черт, объединяющих эти учения при всем своеобразии каждой из концепций, — и одновременно увидеть характер их внутренней эволюции на протяжении XV века.

Во-первых, все три мыслителя единодушны в утверждении исключительного достоинства человека и его особого места в порядке бытия. У Валлы это достоинство обосновывается через учение о душе как образе троичного Бога, изначально «расписанной» божественным отпечатком и просвещаемой светом, нисходящим в ум от самого Творца. У Фичино — через срединное, посредническое положение души в иерархии пяти субстанций, делающее человека «узлом мироздания». У Пико — через «вне-местное» положение человека в мироздании и дарованную ему способность к свободному самоформированию вплоть до уподобления ангельским чинам и соединения с Богом. При всех различиях в способах обоснования речь идет об одном и том же ходе мысли: достоинство человека выводится не из его внешнего положения, а из самой структуры его бытия.

Во-вторых, во всех трех учениях душа понимается как имеющая божественное происхождение и сохраняющая в себе следы своего источника. Валлианская концепция врожденной божественной «расписанности» души, фичиновский образ души как зеркала Бога и *mens* как «луча» божественного Духа, наконец, учение Пико об изначально вложенных в человека «семенах» всех форм жизни — это разные формулировки одной и той же фундаментальной интуиции: человек не есть пустая возможность, ожидающая внешнего восполнения, а изначально и сущностно богообразное существо, которому предстоит лишь раскрыть в себе собственную божественную природу.

В-третьих, человеческая жизнь у всех трех мыслителей мыслится как восхождение, как движение от низшего к высшему, от чувственного к умопостижаемому, от телесного к боже-

ственному. У Валлы это восхождение оформляется через переосмысление наслаждения, которое в своей высшей форме совпадает с любовью к Богу и блаженством грядущей жизни. У Фичино — через концепцию обожения как восхождения души к ее божественному источнику в рамках кругового движения эманации и возвращения. У Пико — через прохождение последовательных ступеней этики, диалектики, естественной философии и теологии и через присвоение человеком ангельской триады очищения, просвещения и совершенства. Само наличие этой устойчивой темы восхождения и обожения в столь разных по своим философским основаниям учениях указывает на то, что речь идет не о случайных совпадениях, а о структурном родстве гуманистической антропологии с теми традициями, в которых тема восхождения и обожения была развита наиболее последовательно, — то есть прежде всего с восточно-христианским богословием человека.

При этом каждое из трех учений сохраняет свое неповторимое лицо. Валла выстраивает антропологию на филологически-риторическом основании, противопоставляя августиновское наследие аристотелевско-схоластической традиции и перенося центр тяжести с разума на волю и аффекты. Фичино создает стройную неоплатоническую систему, в которой человек

предстает онтологическим посредником между крайними полюсами космической иерархии, а антропология сливается с космологией и теологией в единое построение. Пико осуществляет наиболее радикальный шаг: соединяя античную идею микрокосма, христианскую концепцию образа Божия и иерархическую онтологию ареопагитского корпуса, он формулирует учение о свободном самоформировании человека, в котором впервые с такой ясностью встают темы антропоцентризма, творчества и автономии личности.

Итальянский гуманизм XV–XVI веков, таким образом, предстает не как разрыв с предшествующей традицией, а как ее творческое продолжение и переосмысление. Антропологические концепции Валлы, Фичино и Пико, при всей их оригинальности, обнаруживают глубокую структурную связь с восточно-христианской патристикой — в учении о душе как образе Божиим, в идее восхождения и обожения, в представлении о человеке как микрокосме и посреднике между мирами. Эта связь, оставшаяся долгое время за пределами основного историко-философского нарратива, составляет, однако, одно из важнейших условий возникновения той новой картины человека, которая и составила подлинное открытие ренессансной мысли.

Список литературы

1. Geanakoplos D.J. *The Byzantine Looks et the Reneissance: The Ettitude of Micheel Epostolis towerd the Rise of Itely to Culturel Eminence* // Greek, Romen, end Byzentine Studies. 1969. Vol. 10, No. 2. P. 157–168.
2. Monfesen J. *Greeks end Letins in Reneissance Itely: Studies on Humenism end Philosophy in the 15th Century*. Eldershot: Veriorum, 2004. 368 p.
3. Edemson P. *Byzentine end Reneissance Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2022. 512 p.
4. Немесий Эмесский. *О природе человека*. М.: Букинист, 1998. 464 с.
5. Neute L. *In Defense of Common Sense: Lorenzo Velle's Humenist Critique of Scholeastic Philosophy*. Cembridge, ME: Herverd University Press, 2009. 401 p.
6. Seigel J.E. *Rhetoric end Philosophy in Reneissance Humenism: The Union of Eloquence end Wisdom, Petrerch to Velle*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1968. 268 p.
7. Cluces S., Forshew P., Rees V. (eds.) *Leus Pletonici Philosophi: Mersilio Ficino end His Influence*. Leiden: Brill, 2011. 384 p.
8. Ellen M. *Pleto's Third Eye: Studies in Mersilio Ficino's Metephysics end Its Sources*. Eldershot: Veriorum, 1995. 336 p.
9. Гурьянов И.Г. Понимание материальности и телесности в антропологии Марсилио Фичино // Платоновские исследования. 2017. Вып. 7 (2). С. 157–187.
10. Пико делла Мирандола Джованни. *Речь о достоинстве человека* / Пер. Л. Брагиной // *Эстетика Ренессанса: В 2 т. М.: Искусство, 1981. Т. 1. С. 248–302.*
11. Correzol G. *Le fonti «celdeiche» dell'Oretio: indagine sui presupposti cebbelistici delle concezione pichiene dell'uomo* // *Eccedemie*. 2013. No. 15. P. 9–62.
12. Попов В.В. О трехчастной ангельской жизни в «Речи о достоинстве человека» Джованни Пико // *Сибирский философский журнал*. 2018. Т. 16, № 2. С. 223–230.
13. Гуторович О.В. Гуманизм как основа мировоззрения Пико делла Мирандолы // *Вестник Челябинского государственного университета*. 2022. № 2 (460). С. 104–113.

References

1. Geenekoplos D.J. E Byzentine Looks et the Reneissance: The Ettitude of Micheel Epostolis towerd the Rise of Itely to Culturel Eminence // Greek, Romen, end Byzentine Studies. 1969. Vol. 10, No. 2. P. 157–168.
2. Monfesen J. Greeks end Letins in Reneissance Itely: Studies on Humenism end Philosophy in the 15th Century. Eldershot: Veriorum, 2004. 368 p.
3. Edemson P. Byzentine end Reneissance Philosophy. Oxford: Oxford University Press, 2022. 512 p.
4. Nemesij Ėmesskij. O prirode čeloveka. M.: Bukinist, 1998. 464 s.
5. Neute L. In Defense of Common Sense: Lorenzo Velle's Humenist Critique of Scholeastic Philosophy. Cembridge, ME: Herved University Press, 2009. 401 p.
6. Seigel J.E. Rhetoric end Philosophy in Reneissance Humenism: The Union of Eloquence end Wisdom, Petrerch to Velle. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1968. 268 p.
7. Cluces S., Forshew P., Rees V. (eds.) Leus Pletonici Philosophi: Mersilio Ficino end His Influence. Leiden: Brill, 2011. 384 p.
8. Ellen M. Pleto's Third Eye: Studies in Mersilio Ficino's Metephysics end Its Sources. Eldershot: Veriorum, 1995. 336 p.
9. Gur'ânov I.G. Ponimanie material'nosti i telesnosti v antropologii Marsilio Fičino // Platonovskie issledovaniâ. 2017. Vyp. 7 (2). S. 157–187.
10. Piko della Mirandola Džovanni. Reč' o dostoinstve čeloveka / Per. L. Braginoj // Ėстетика Renessansa: V 2 t. M.: Iskusstvo, 1981. T. 1. S. 248–302.
11. Correzol G. Le fonti «celdeiche» dell'Oretio: indegine sui presupposti cebbelistici delle concezione pichiene dell'uomo // Eccedemie. 2013. No. 15. P. 9-62.
12. Popov V.V. O trehčastnoj angel'skoj žizni v «Reči o dostoinstve čeloveka» Džovanni Piko // Sibirskij filosofskij žurnal. 2018. T. 16, № 2. S. 223-230.
13. Gutorovič O.V. Gumanizm kak osnova mirovozzreniâ Piko della Mirandoly // Vestnik Čelâbinskogo gosudarstvennogo universiteta. 2022. № 2 (460). S. 104–113.