

Переводы и публикации

Роман Шмараков

Исаак из Стеллы. Послание о душе (перевод и комментарий)

ROMAN SHMARAKOV

ISAAC OF STELLA. *EPISTOLA DE ANIMA* (A TRANSLATION AND NOTES)

ABSTRACT. The publication presents a commented Russian translation of the *Epistola de anima* by Isaac of Stella. Isaac, an abbot of a Cistercian monastery Stella near Poitiers, was one of the most prominent Platonic thinkers of XIIth century, close in many ways to the Chartrian school (Thierry of Chartres, William of Conches). His literary heritage reflects acquaintance with the huge volume of Platonic texts (the *Timaeus*, Calcidius, Macrobius, Boethius). Isaac distinguishes natural qualities from accidental ones. Accidental qualities are virtues. Isaac joins Stoic elements with the ideas adopted from the *Corpus Areopagiticum* (the main function of virtues is anagogical; they are aimed to help man to ascend to God). The natural qualities are a Platonic triad of *rationabilitas*, *concupiscibilitas* and *irascibilitas*. Getting to know itself, the soul gets to know the structure of the world as well (because the soul and the world are designed similarly) and returns to God (because it finds His image and likeness in itself). Rationality ascends to God in five steps: corporeal sense, imagination, reason, intellect and *intellectiva*; the affective sphere does so through four main affects (joy, hope, grief, and fear). Two ancient Platonic images are related to Isaac's self-knowledge theme: man as a "small world" (*minor mundus*) and the "golden chain" (*catena aurea*). This metaphor, going back to Homer, had been claimed by the Neoplatonists (Macrobius) and was revived by Isaac's contemporaries (William of Conches, Bernardus Silvestris); it signifies the cosmological bond of all things and the way of knowing, by which the soul returns to its origin.

KEYWORDS: Chartrian school, Augustinian tradition, powers of soul, virtues, great chain of being.

© Р.Л. Шмараков (Санкт-Петербург). milesglor@rambler.ru. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики».

Платоновские исследования / Platonic Investigations 16.1 (2022)

DOI: 10.25985/Pl.16.1.17

Биографические сведения об авторе «Послания о душе» скудны. Исаак, родившийся в Англии (ок. 1100), получал образование во французских школах (где именно, точно неизвестно, хотя указывают на его идейную близость с Гуго Сен-Викторским, учившим в Париже в 1120–1130-х годах, и с такими представителями Шартрской школы, как Теодорик Шартрский и Гильом Коншский), вступил в цистерцианский орден (ок. 1140), сделался аббатом Стеллы, небольшой цистерцианской обители близ Пуатье (1147), был среди сторонников Томаса Бекета в его конфликте с королем Генрихом и, возможно, вследствие этого был вынужден покинуть свое аббатство и провести более или менее длительное время на острове Ре у западного побережья Франции, в аббатстве Нотр-Дам: в ряде проповедей он говорит о тяготах жизни на маленьком острове. Место его смерти (кончил ли он свои дни на острове Ре или вернулся в Стеллу), как и ее дата (последнее документальное свидетельство о нем относится к 1167 г., однако в 52-й проповеди Исаак упоминает о «святом Бернарде», а Бернад Клервоский был канонизирован в 1174 г.), — предмет дискуссий¹.

Исаак был хорошо знаком с большим корпусом платонических текстов («Тимей» и комментарий Калкидия, Макробий, Боэций): осведомленность, сближавшая его с такими представителями Шартрской школы, как Тьерри Шартрский, Гильом Коншский, Кларенбалд Аррасский; кроме того, он находился под влиянием Ареопагитского корпуса, популяризованного усилиями Гуго Сен-Викторского. Его литературное наследие — 55 проповедей, сохранившихся целиком, послание Иоанну, епископу Пуатье, о служении мессы и «Послание о душе» (возможно, 1162 г.), адресованное Альхеру Клервоскому.

Об адресате послания, клервоском монахе Альхере, известно мало; он считался автором трактата *De spiritu et anima* (PL 40.779–832), хотя с этой атрибуцией есть трудности; Исаак в своем послании (гл. 12) упоминает об осведомленности Альхера в медицине, а Петр из Целлы посвящает ему трактат *De conscientia* (PL 202.1083–1098), что должно свидетельствовать об интересах Альхера в области психологии.

Б. Макгинн замечает, что лейтмотив «Послания о душе» — тройное сопоставление тела, души и Бога — находит аналоги не только у Августина и Гуго Сен-Викторского, но и в споре между Николаем Клервоским и Петром из Целлы,

¹ Анализ биографических свидетельств см. McGinn 1972: 2–23; Dietz 2006.

имевшем место в конце 1150-х – начале 1160-х гг.² Предметом обсуждения был следующий пассаж из Клавдиана Мамерта: «Одно дело — жизнь тел, другое — жизнь жизней. Тело живет, душа есть жизнь, Бог есть жизнь, именно таким образом, что душа, живая в себе самой, есть жизнь для тела, так что тело без нее жить не может, как сама она без Бога» (Claud. Mam. *Anim.* 3.7). Спор, известный нам по двум письмам Николая и двум письмам Петра (PL 202.491–513), где резко платонические суждения Николая иногда сходятся с мыслями Исаака, мог быть известен Альхеру, а через него — Исааку, и дать последнему формулировку Клавдиана как отправную точку для собственных размышлений.

Человеческая душа, по Исааку, состоит из двух частей, познающей (*sensus*, отождествляемый с *ratio*) и аффективной (*affectus*); образ Божий в человеке понимается как его высшая интеллектуальная составляющая (*mens, intelligentia*), а подобие Божие — его волевое начало. Утверждая вслед за Августином, что свойство души тождественно душе, он отличает ее природные свойства (*naturalia*) от акцидентальных, которые ей не тождественны: последние — добродетели (*virtutes*), основная задача которых — анагогическая (они помогают человеку подняться к своему божественному истоку). Первые же — силы (*vires*), а именно *ratio, ingenium* и *memoria*, или же, по другому перечню, платоническая триада из разумности, вожделения и гневливости (*rationabilitas, concupiscibilitas* и *irascibilitas*). Из разумности происходят три интеллектуальные способности, различающиеся по отношению к настоящему, прошедшему и будущему времени (*ingenium* ищет неизвестное, *ratio* оценивает найденное, *memoria* сохраняет рассмотренное). От вожделения и гневливости происходит всё аффективное, в том числе, при правильном устройении этой сферы, — добродетели: «От разумности берет начало всякая мысль (*sensus*) в душе; от двух других — всякий аффект» (гл. 5). Поэтому возвращение к Богу двояко: в нем задействуется разум и аффект, т.е. познание и любовь³. Разумность восходит к Богу пятью ступенями: телесным чувством, воображением, рассудком, интеллектом и интеллигенцией, аффективная сфера — четырьмя основными аффектами (радость, надежда, скорбь и страх), которые являются общей материей для пороков и добродетелей.

² McGinn 1972: 139.

³ «Путешествовать же следует как бы двумя ногами, разумом и аффектом; одним — от буквы к духу, другим — от порока к добродетели» (*Sermo* 10.1).

С темой образа и подобия Божьего у Исаака сопрягается тема человека как микрокосма (*minor mundus*)⁴. В «Послании» она воплощается в трактовке души как «подобия всех вещей», способной самопознанием узреть структуру мира и познавать Бога (гл. 19–20); с другими подробностями эта тема развита во 2-й проповеди:

Если хочешь познать себя самого, обладать собой, войди в себя самого и не ищи себя снаружи. Одно — ты, другое — твое, иное — вокруг тебя. Вокруг тебя — мир, твое — тело, ты — созданный внутри по образу и подобию Божьему. *Вернись же, отступник, внутрь, где ты есть, к сердцу (Ис. 46:8)*. Снаружи ты животное по образу мира, вследствие чего человек нарицается меньшим миром; внутри — человек по образу Божьему, вследствие чего можешь обожиться. Итак, братия, человек, в себя самого вернувшийся, как оный младший блудный сын, где обретает себя, если не в области дальней, в области неподобия⁵, *в земле чужой (Исх. 2:22; Пс. 136:4)*, где он сидит и плачет, вспоминая отца и отчизну (*Лк. 15:13–17*)?⁶

Из неоплатонических источников заимствована Исааком и самая знаменитая метафора его «Послания»: «На этой, так сказать, золотой цепи поэта низшее свисает с высшего — или же по воздвигнутой лестнице пророка от низшего поднимаются к высшему» (гл. 18). Образ восходит к «Илиаде», где служит символом всемогущества Зевса: если боги спустят с неба золотую цепь и все свесятся на ней, они не смогут совлечь Зевса на землю, он же вытянет ее вместе с землей и обовьет вокруг Олимпа (Ном. *ll.* 8.19–27). Истолкованный Аристотелем, для которого эта сущность, способная перемещать всё, не двигаясь при этом сама, есть Перводвигатель, остающийся неподвижным за пределами движимой им вселенной (*MA 4, 699b32–700ab*), образ «золотой цепи Гомера» был востребован у неоплатоников (например, у Прокла). Исааку «золотая цепь» как космологический символ могла быть известна, например, из Макробия: «Итак, поскольку разум (*mens*) происходит от высшего бога, а душа — от разума, душа же зиждет и наполняет жизнью всё, что возникает следом, и этот единый блеск озаряет всё и во всём проявляется, как одно очертанье — во многочисленных зеркалах, составленных в ряд, и поскольку всё следует одно за другим непрерывной чередой, вырождаясь в порядке нисхождения, внимательно смотрящий обнаружит,

⁴ Среди его возможных источников ср., например, Мастр. *Somn.* 2.12.11; Boeth. *Diff. top.* (PL 64.907).

⁵ Aug. *Conf.* 7.10.16.

⁶ *Sermo* 2.13. Подробнее см. McGinn 1972: 109–133.

что от высшего бога до последних подонков (*faeces*) мироздания пролегает сопряженная взаимными узлами и нигде не прерывающаяся связь: это — Гомерова золотая цепь, которую, по его рассказу, бог велел свесить с неба на землю»⁷. Среди современников Исаака Гильом Коншский в комментариях на Макробия говорит, что нет твари, которая не обладала бы неким подобием Богу, и в этом состоит связь вещей, описываемая у Гомера образом золотой цепи, свисающей с небес до земли, «и это также и лестница, которую видел во сне Иаков», то есть производит сближение гомеровского образа с библейским, которое обнаруживается и у Исаака⁸. Образом цепи описывает непрерывность (*quiddam continuum*) мира и Бернард Сильвестр в «Космографии» (1.4.9; ср. 2.7.1)⁹. Исаак примыкает к шартрским мыслителям, вписывая образ золотой цепи в космологический (все твари завясят от верховной причины, которая «вытягивает их от небытия к бытию», гл. 18) и гносеологический план (познание душой Бога через созерцание Его подобия в себе и познание «невидимого Божьего через сотворенное», Рим. 1:20).

Наш перевод «Послания о душе» выполнен по третьему тому сочинений Исаака из Стеллы в серии *Fontes Christiani* (Buchmüller, Kohout-Berghammer 2013: 890–938)¹⁰; для сверки привлекался английский перевод Б. Макгинна (McGinn 1977: 155–177).

⁷ Маср. *Somm.* 1.14.15. См. также Dion. Ar. *DN* 3.1, где образ цепи, свисающей с неба, вписан в учение о молитве. Подробнее о «золотой цепи» в философской традиции до Исаака см. McGinn 1972: 63–86, Лавджой 2001: 29–70.

⁸ McGinn 1972: 88 f., 239.

⁹ Воскобойников 2018а: 104, 116; ср. McGinn 1972: 86–102.

¹⁰ Издание воспроизводит критическое издание текста, подготовленное Катериной Тарлацци: Tarlazzi 2011.

Послание аббата Исаака о душе к Альхеру, монаху клервоскому

Возлюбленному своему Альхеру брат Исаак препоручает себя и всё свое.

1. Понуждаешь меня, возлюбленныйший, знать, чего не знаю, и поучать тому, чему сам никогда не учился. Хочешь узнать от нас о душе, но не то, чему мы научились из божественного Писания, а именно, какова она была прежде греха, какова ныне под грехом и какова будет после греха, но о ее природе и силах, как она присутствует в теле и как из него исходит, и прочее, чего мы не ведаем, и не знать нам не позволяешь. Правду сказать, когда мы, пытаясь удовлетворить твои просьбы, обращаемся умом к тому, о чем ты слышал от нас в беседе и вследствие этого одушевляешься надеждой на большее, оно от нас ускользает, улетает и некоторым образом исчезает. Из сего мы узнаем, что душа наша имеет великое сходство с божественной природой, которая своего дерзостного исследователя обуздывает такими словами: *Отврати очи твои от меня, ибо они заставили меня удалиться* (Песн. 6:4).

2. Итак, есть три: тело, душа и Бог¹¹. Но признаюсь, что их сущности я не знаю и меньше понимаю, что есть тело, нежели что есть душа, и что есть душа, нежели что есть Бог. Возможно, ты этому удивишься; ты и должен удивляться. Однако в этом теле, *которое тлеет и тягощает душу*, где и *земное жилище гнетет разум* (Прем. 9:15), и земной состав и смертные члены ослабляют угнетенную¹², душе в ее деятельности первым из трех вышеупомянутых встречается тело, по необходимости темное, и душа, им затемненная, видит лишь темно. Но чем выше она отлетит от этого сумрачного дыма, тем яснее будет видеть. Итак, душа способна видеть себя самое настолько яснее и точнее, чем тело, насколько интеллект выше и чище чувства, а Бога — настолько лучше души, насколько интеллигенция выше интеллекта. Ведь истина всякой сущности обретается в Боге. В душе же является образ вещи,

¹¹ Claud. Mam. *Anim.* 3.7; ср. Hugo S. Vict. *Sacram.* 1.10.2 (PL 176.329).

¹² Ср. Verg. *A.* 6.732.

а в теле едва лишь след чего-то находится. Бог один подлинно прост¹³, всякое тело подлинно сложно, а душа в отношении к одному и другому может быть названа и тем, и этим. Или же, если некое тело просто, душа еще проще, ибо выше всякого тела, Бог же всего проще, поскольку Он — высочайший.

3. Отсюда следует, что Бог есть всё, чем Он обладает, ибо Он есть всё, что Его. Тело же не может быть ничем из того, чем обладает, ибо оно не есть ничто из своего. Душа же, как средняя между этими природами, устроена средним образом, так что является кое-чем из своего и таким образом проста, а кое-чем вовсе не является, и таким образом не оказывается подлинно простой. Сведем это высказывание к чему-то определенному: Бог не имеет ни качества, ни количества. Ведь когда говорится, каков Он или сколь велик, о Нем высказывается лишь то, что Он есть. Тело же, имея и то, и другое, не есть ни то, ни другое. Душа не имеет количества, так как она не тело, и не лишена качества, так как она не Бог¹⁴. Однако если где-нибудь говорится, что душа имеет количество или части, это следует понимать скорее в смысле сходства, чем настоящего состава. Ведь у души есть силы или природные потенции, применительно к которым и говорится, что у нее есть части, каковы суть сообразительность (*ingenium*), рассудок (*ratio*), память¹⁵. Если это действительно части души по количеству, необходимо, чтобы они были душами, и сколько у нее будет частей, из стольких душ она будет состоять. Ведь каждая часть — той же природы, что и целое. Каждая часть тела есть тело. Отсюда необходимо следует, что если душа обладает количественными частями, каждая ее часть есть другая душа. Поскольку же сообразительность, рассудок, память и тому подобное — соприродные части души, они необходимым образом не количественные, так как тождественны душе, то есть та же природа, та же сущность, всецело та же душа.

¹³ Ср. Aug. *Trin.* 8.6–8.

¹⁴ Ср. Claud. Mam. *Anim.* 1.19–20.

¹⁵ Триада, несколько отличная от классической августиновской (*voluntas, ratio, memoria*).

Ведь душа и рассудок — не две сущности, а одна. Свойства разные, а сущность одна¹⁶. «Ведь в отношении свойств, — говорит блаженный Августин, — душа — одно, а рассудок — другое, однако рассудок заключается в душе, и душа едина. Но душа делает одно, рассудок другое. Душа живет, рассудок выносит суждение. И хотя они суть одно, лишь душа поддерживает жизнь, лишь рассудок поддерживает рассудительность»¹⁷. Очевидно, как в этом отношении образ Божества блещет в душе, а именно, хотя в ней множество природных свойств, но одна природа, и хотя ни одно из этих свойств не есть другое, каждое, однако, есть не что иное, как другое.

4. Итак, душа — разумная, вожделеющая, раздражающаяся¹⁸: это как бы некая ее троичность; и это — всё, не больше и не меньше; и вся эта триада есть некое единство души и сама душа. Душа имеет природные свойства, и сама есть они все, и поэтому проста. Она имеет акциденции, но сама не одно с ними, вследствие чего не совершенно проста. Ведь душа не есть ее благоразумие, ее умеренность, ее мужество, ее справедливость. Итак, она — одно со своими силами (*vires*), но не со своими добродетелями (*virtutes*). Ведь нам подобает *оставаться в городе, доколе не облечемся*, то есть доколе не облечутся силы наши, *добродетелью свыше* (Лк. 24:49). Ибо силы могут воспринять дары, которые благодаря навыку делаются добродетелями. Далее, как в огне есть природное тепло, которое нагревает приближающихся, производя в них акцидентальное тепло, сообразно их природе, благодаря которой они могут нагреваться, и природный свет, освещающий приближающихся

¹⁶ Важная черта богоподобия души — ее единство в самой себе. Это неоплатоническая тема, ср. Масг. *Somn.* 1.6.9: «Ведь душа, свободная от соприкосновения с грубой материей, зависящая только от своего творца и от себя самой, наделена простой природой».

¹⁷ Ps.-Aug. *Sermo* 245.2 (PL 39.2196).

¹⁸ *Rationabilis, concupiscibilis, irascibilis*; деление, восходящее к Платону (*Ti.* 69d–70a; *R.* 438d–441c, 443c–445e; *Phdr.* 246a–247c, 253c–254e) и встречающееся у множества средневековых авторов: Алкуина (*De dialectica* 1.5; PL 101.960A), Ремигия Осерского (*In Psalm.*; PL 131, 171D), Петра Блуаского (*Serm.* 41; PL 207.687D), Элреда Ривоского (*Sermones de oneribus* 25; PL 195.464A) и пр.

сообразно их природе, благодаря которой они могут освещаться, так в божественной природе есть природный дар и первоначальная благодать, просвещающая и воспламеняющая, как бы производя благоразумие и справедливость в тех, кто приближается, именно в той части, в какой они могут воспламеняться и просвещаться¹⁹. Посему сказано: *Приступите и просветитесь* (Пс. 33:6). И это: *Приблизьтесь ко Мне, и приближусь к вам* (Иак. 4:8). И еще: *Любовь Божия разлита в сердцах наших Духом Святым, данным нам* (Рим. 5:5). Заметь, однако, что силы иногда без различения именуются добродетелями, сообразно чему в Евангелии таланты даруются каждому *по добродетели его* (Мф. 25:15). От «силы» (*vires*) происходит слово «доблестные» (*virtuosi*), как от «добродетели» (*virtus*), хотя и не напрямую, — «ученые» (*studiosi*). Ведь Тот, Кто каждого оделяет, как хочет, не наполняет Своей благодатью все силы каждого человека, но дает одним одно, другим другое; блаженней же те, кто обилует большим числом даров, причем лучших, по слову Апостола: *Ревнуйте о дарах лучших* (1 Кор. 12:31). Господь же Иисус, у Коего все силы души облеклись добродетелью свыше, нарицается *исполненным Духа Святого* (Лк. 4:1), а также *полным благодати и истины*, возможно, как Единственный, *от Чьей полноты мы прияли* (Ин. 1:14, 16).

Итак, у тела есть и природные, и акцидентальные свойства, но ни одно из них не есть само тело. У Бога же ни природных, ни акцидентальных свойств, ни акциденций, но всё, что ни есть у Бога, целокупно, исключительно и вечно есть единый Бог. Душа же имеет природные свойства, которые не могут быть иным чем, как сама душа, и акцидентальные, которые не могут быть ничем, кроме как чем-то отличным от души. Но если следует полагать, что у Бога также есть некие природные свойства, ибо Отец имеет природного Сына, а Тот — природного Отца, и оба имеют

¹⁹ О концепции *virtus* у Исаака см. Javelet 1960 (соединение стоической трактовки *virtus* как «*habitus animi bene instituti*» с ареопагитским учением о добродетели как форме, данной человеку свыше, чтобы помочь ему подняться к Богу).

нечто природное, один — отцовство, другой — сыновство, Бог, однако, вообще отличается от них обоих, то есть от тела и души, тем, что не имеет никаких акцидентальных свойств; от тела же — тем, что Он — одно с Его природными свойствами, а от души — тем, что Он — одно со всем своим, за исключением того, что говорится о каждом лице по отношению к другому²⁰. Душа же никоим образом не есть одно со всем своим, отличаясь от своего акцидентального не только по отношению или по свойству, но скорее по противоположности сущности.

5. Так как душа помещена посредине, она должна быть в некоем согласии с обоими, с высшим в своей высшей части и с низшим в своей низшей. Ведь душа, как сказано, сообразно своим свойствам имеет низ, середину и верх, хотя по сущности всё это едино. Ибо вся сущность души полно и совершенно заключается в этих трех, именно в разумности, вожделении и гневливости²¹.

Поэтому пророк, желая показать, что Христос будет обладать человеческой душой в полноте и совершенстве, говорит: *Да научится отвергать худое и избирать доброе (Ис. 7:15)*. Перед этим он молвил об истинности Его тела: *Масло и мед будет есть*, как бы говоря, что Он подлинно испытает во плоти труд (ведь масло сбивается из молока частыми ударами, с большим трудом и утомлением) и покой (ведь мед сам по себе сладок), пока на опыте не научится благодаря разумности избирать доброе, то есть мед, посредством вожделения и отвергать худое, то есть масло, посредством гневливости. Поэтому и нас, коих Он научает о Себе Самом Своим примером, дабы, следуя Ему, мы достигали Его, Он питает частыми скорбями и умягчает некоторыми утешениями, пока из горечей, которые мы претерпеваем, не научимся избегать горчайшее, а из сладостей, кои предвкушаем, — вожделеть сладчайшее. Итак, посредством разумности душа по природе способна просвещаться к тому, чтобы что-либо познавать ниже себя, в себе или подле себя, а посредством вожделения и гневливости —

²⁰ Ср. Aug. Civ. 11.10.

²¹ Ср. Calc. In Ti. 229; Macr. Somn. 1.6.42; Tert. Anim. 16.3; Isid. Diff. 2.30 и пр.

побуждаться (*affici*) что-либо желать или избегать, любить или ненавидеть. Таким образом, от разумности берет начало всякая мысль (*sensus*) в душе; от двух других — всякий аффект. Мы различаем четыре аффекта, поскольку предмету нашей любви мы радуемся в настоящем или надеемся на него в будущем, а из-за предмета ненависти уже скорбим или боимся, что придется скорбеть: таким образом от вожделения происходят радость и надежда, от гневливости — скорбь и страх²². Эти четыре аффекта души — как бы некие элементы и общая материя всех пороков и добродетелей. Ведь от аффекта каждое дело получает свое имя. И так как добродетель есть расположение (*habitus*) хорошо устроенного духа, аффекты духа следует устраивать, улаживать и упорядочивать начальствующим рассудком для того, что они должны и как должны, дабы они могли развиваться в добродетели²³, иначе легко спадут в пороки.

6. Итак, когда любовь и ненависть устроены благоразумно, сдержанно, мужественно и справедливо, они вырастают в добродетели — благоразумие, умеренность, мужество и справедливость — именуемые как бы корнями или осями всех вообще добродетелей. По слову блаженного Августина, «то, что добродетель называется четвероюгой, происходит из разнообразия в аффекте любви, так что умеренность есть любовь, ради Бога блюдущая себя целостной и непорочной, мужество — любовь, благодаря Богу всё легко совершающая, справедливость — любовь, только Богу служащая и поэтому хорошо управляющая всем, что ей подвластно, благоразумие — любовь, хорошо различающая то, что служит нам к Богу, и то, что от Него удерживает»²⁴. Подобным образом, как сказано, от вожделения и гневливости происходит

²² Вычленение этих четырех аффектов восходит к стоикам; в Средние века этот перечень широко известен благодаря, например, Августину и Боэцию; см. Aug. Civ. 14.6, Voeth. Cons. 1.7.25–28 (Исаак цитирует этот боэциевский пассаж в *Sermo* 17.12); см. Gruber 1978: 161.

²³ Ср. сквозную тему добродетели как устроенного (*ordinatus*) аффекта в трактате Ришара Сен-Викторского «Вениамин меньший».

²⁴ Aug. Mor. eccl. 1.15.25.

всякое движение духа, коим он побуждается (*afficitur*) избирать или отвергать, любить или ненавидеть что-либо выше себя или ниже себя, в себе или подле себя. От вожделения — предрасположение, возбуждение, услаждение, любовь, от гневливости же происходит ревность, гнев, негодование, ненависть. Если все они устроены в душе хорошо, подобающим образом и в полной мере, душа через ненависть к миру и к себе продвигается до любви к ближнему и Богу, до презрения к временному и низшему, до вожделения вечного и высшего. Но этих замечаний, скорее затронувших аффект, чем сказавших о нем, достаточно.

7. Чувство (*sensus*), происходящее от разумности, в соответствии с настоящим, прошедшим и будущим временем видоизменяется и именуется по-разному: рассудком, памятью и сообразительностью. Сообразительностью (*ingenium*) называется та сила или устремленность (*intentio*) души, посредством которой душа простирается и принимается открывать неизвестное²⁵. Сообразительность исследует неизвестное, рассудок судит о найденном, память охраняет обдуманное и приносит еще требующее обсуждения. Всё, что ни откроет сообразительность, она приносит к рассудку, что ни сократит память, она возвращает, рассудок же, поставленный, так сказать, над настоящим временем и как бы в устах сердца, непрестанно жуёт то, что откусывают зубы сообразительности, или пережевывает ту жвачку, которую доставляет

²⁵ Ср. Aug. *Conf.* 10.14.21–22. Следует отметить, что понятие *ingenium* в данном фрагменте у Августина не фигурирует. Вместе понятия разум (см. примечание 15), память и сообразительность, вероятно, встречаются только в его проповедях, ср. *Serm.* 112A.2, 283.8. Под сообразительностью (*ingenium*) Августин понимает интеллектуальную способность, которая от рождения свойственна людям в разной степени (и, вероятно, может вовсе отсутствовать) и не является сущностной характеристикой человека как вида. В *Conf.* 11.5.7. говорится, что сообразительность дана ремесленнику, чтобы он мог усвоить свое искусство и видеть внутренним зрением создаваемое им вовне; в *Ord.* 2.17.45 он утверждает, что несмотря на недостаточное образование ей вполне обладала его мать Моника; в *Trin.* 10.11.17 описывается, как сообразительность проявляется в детях через память, разум (*intelligentia*) и волю. — *Прим. ред.*

утроба памяти²⁶. Ведь не всё, что нам известно, беспрестанно нам представляется, и пред взором знающего не находится неотступно всё, что он знает. Но то, что как бы скрыто в памяти, извлекается во времени, по частям, и на устах сердца образуется наличное (*praesens*) слово, которое снаружи, на плотских устах, производит звук. Отсюда и то, что, поскольку для Бога нет ни будущего, ни прошедшего, но всё купно и разом, как присно наличествующее, представляется Его взору, говорится, что все вещи существуют у Него в слове как наличествующие и незыблемо вечные, и в Логосе, то есть в рассмотрении ума (*logo, id est ratione mentis*), Он говорит Сам Себе всё, что купно, разом и присно Сам с Собой обсуждает. Поэтому всякое Его знание (*sensus*) о всякой вещи именуется не памятью и не сообразительностью, но словом. Так вот, рассудок, память и сообразительность по их занятиям суть три вещи, но по сущности суть одно в душе и тождественны с душой. Но как в зависимости от времени существуют разные действия познания (*sensus*), которое в самой душе едино и есть сама душа, так и в зависимости от тех вещей, которые оно стремится и старается познать, оно называется множественным и получает многочисленные имена.

8. Итак, перечислены телесное чувство, воображение, рассудок, интеллект, интеллигенция²⁷. Однако все они в душе и суть не что иное, как душа. Свойства различаются меж собой по их деятельности, но есть одна разумная сущность и одна душа. Ведь как жизнь, которою живет душа (не каким образом живет), есть не что иное, как живущая душа, так и всякое чувство души, которым она научается (не которым ее наставляют), не что иное, как сама чувствующая душа, и желание души, поскольку это ее способность, есть не что иное, как душа желающая. Как этот зримый

²⁶ Ср. Aug. *Conf.* 10.14.21–22.

²⁷ Ср. перечень четырех сил души у Боэция: *sensus, imaginatio, ratio, intelligentia* (*Cons.* 5.4.27). О переходе от этой четырехчленной схемы к пятичленной, с дифференциацией *intellectus* и *intelligentia*, у авторов XII в. (Гуго Сен-Викторский и пр.) см. McGinn 1977: 55.

мир выстраивается пятью ступенями вверх — земля, вода, воздух, эфир, или твердь, и высшее небо, называемое эмпиреем²⁸, — так и у души, странствующей в мире своего тела, есть пять ступеней к мудрости: чувство, воображение, рассудок, интеллект, интеллигенция. Ведь разумность (*rationabilitas*) продвигается к мудрости пятью ступенями, как аффект продвигается к любви четырьмя. По этим девяти ступеням душа сама в себе продвигается; чувство и аффект — как бы внутренние ее ноги; она в духе живет и в духе шествует вплоть до херувима и серафима, то есть до полноты ведения и огня любви²⁹. Посредством этого упражнения она обретает добродетели, способность к которым имеет по природе. Как она именуется небом, будучи престолом премудрости, так может украситься в себе как бы собственными небесными чинами и воспринять благочиние добродетелей. Тому, у кого есть досуг, легко будет сравнить эти ступени с именами и чинами ангельскими³⁰.

9. Чувством она воспринимает тела, воображением — подобия тел, рассудком — измерения тел, и тому подобное: сначала, очевидно, бестелесное, для своего существования нуждающееся в теле, а вследствие этого — в месте и времени. Посредством интеллекта душа, поднимаясь над всем, что есть тело, или принадлежит телу, или каким-либо образом телесно, воспринимает сотворенный дух, который для существования не нуждается в теле, а вследствие этого — и в месте, однако без времени никак не может существовать, будучи по природе изменчив. Наконец, посредством интеллигенции она тем или иным способом и насколько это доступно тварной природе, выше которой только Творец,

²⁸ Ср., например, Calc. *In Ti.* 129.

²⁹ Имя серафимов действительно восходит к евр. שֵׂרָפִים 'гореть', а имя херувимов и у греческих, и у латинских отцов церкви толкуется исходя из его необъяснимого «перевода» Филоном Александрийским как ἐπίγνωσις καὶ ἐλιστήμη πολλή (*Mos.* 2.97), ср. *plenitudo scientiae* у Августина (*In Psalm.* 79.2) — *Прим. ред.*

³⁰ Это сравнение осуществлено в гл. 5 трактата *De spiritu et anima*, приписываемого Альхеру Клервоскому, адресату «Послания» (PL 40.782–783; чины ангельские здесь перечисляются в согласии с «Беседами на Евангелия» св. Григория Великого, а не с Ареопагитиками).

непосредственно зрит Его Самого, Единственного наивысшим и чистым образом бесплотного, Который не нуждается ни в теле, чтобы существовать, ни в месте и времени, чтобы существовать где-нибудь и когда-нибудь.

10. *〈О чувстве〉*. Чувство сравнивают с землей, ведь оно не выходит за пределы тела, а всякое тело следует рассматривать как землю. Чувство есть сила души, с помощью которой та воспринимает телесные формы телесных вещей, причем присутствующие. Хотя чувство не есть тело, оно называется телесным, потому что, как сказано, не выходит за пределы тела или потому что пользуется телесными орудиями. По числу своих орудий оно называется пятичастным, хотя внутри едино. Как вода, налитая в емкость, испускает через множество отверстий струи, различающиеся сообразно виду и расположению отверстий, при том что внутри она едина и единообразна, так чувство, единое и единообразное внутри, меняется сообразно характеру и положению орудий и прилагает свои силы к разным вещам. Ведь внутри, не только в производящей фантазмы (*phantastico*) части души, то есть низшей части духа, но также и в духе животных, то есть высшей части тела, зрение, слух, обоняние, вкус и осязание существуют все вместе, хотя в разных орудиях они, как сказано, делают разное. Огонь, например, блещет в глазах, которые и положением, и огненной природой, и составом соответствуют свету. Воздух, тонкий, чистый и соседственный огню, звучит в ушах, положением соответствующих воздуху, составом — звуку. Прочее ясно: густой и дымный воздух ароматами и зловониями затрагивает ноздри, а вода приносит вкус небу. Земля связана с осязанием, особенно свойственным ногам и рукам, коими мы чаще всего касаемся земли. Впрочем, поскольку живое тело есть по преимуществу земляное вещество, всюду в нем, где есть дух, находится и осязание³¹. От чувства происходит воображение, и от различий в чувстве — различия в воображении.

³¹ Учение Исаака о чувственном познании, с активной ролью души в восприятии вещей, восходит к Августину, ср. *Aug. Gen. ad litt.* 12.16.

11. *⟨О воображении⟩*. Воображение же есть та сила души, которая воспринимает телесные формы телесных вещей, причем отсутствующие. Чувство воспринимает действительные тела через их присутствующие действительные качества, разные по-разному, как было сказано; воображение же — только подобия и образы (*imagines*) действительных тел, отчего и называется воображением³². Поскольку это не действительные тела и не действительные качества тел, воображение есть некое удаление и улетучивание от телесного, но не достижение бестелесного, крайнее усилие телесного духа, но не приход к бестелесному.

Ведь для тела невозможно истончиться так, чтобы сделаться духом, а для духа — уплотниться так, чтобы сделаться телом. Ведь *рожденное от плоти* всегда по природе и сущности *есть плоть*, а *рожденное от духа* подобным же образом *есть дух* (Ин. 3:6). Однако у того и другого есть нечто сходное, а именно высшая часть тела и низшая часть духа, посредством которых они могут легко соединяться личным союзом без смешения природ. Ведь подобное радуется подобному, и легко вступают в соединение вещи, которые не отталкиваются друг от друга из-за несходства. Итак, душа, которая подлинно есть дух, а не тело, и плоть, которая подлинно есть тело, а не дух, легко и удобно соединяются в своих крайних частях, то есть в производящей фантазмы части души, которая есть почти тело, и в чувственной способности (*sensualitate*) плоти, которая есть почти дух. Высшая часть души, то есть интеллигенция или ум, о котором будет сказано позже, несет образ и подобие того, что выше нее, то есть Бога, почему и могла Его приять, и была Им принята, когда Он Сам захотел, в личный союз, без всякого изменения природы: почему бы таким образом и высшая часть плоти, то есть чувственность, несущая подобие души, не могла воспринять ее сущность в личном союзе? Разве в чувстве и памя-

³² В учении о воображении Исаак опирается на Гуго Сен-Викторского, описывающего связи между телесным и духовным восприятием (Hugo S. Vict. *De unione corporis et spiritus*; PL 177.285–294).

ти животного нет некоего образа-подражания (*imitago*)³³ разумности, во влечении — образа способности желать, а в том, чего он избегает, — способности отвергать?

12. Телесный дух, который подлинно есть тело, природным чувством различает среди многих вещей, выбирает силой вождения, отвергает природной силой гневливости. Хотя животные, не имеющие, как считается, ничего сверх телесной природы, не лишены этих способностей, однако разумной душе больше подходит по своему составу обитель человеческого тела, подчиненная и сообразная плектру вышнего Кифариста благодаря разумным и гармоничным движениям или ритмам (*numerus*), как написано: *Премудрость создала себе дом, высекла столпов семь* (*Притч.* 9:1). Это изречение аналогически трактует о природном сотворении разумного духа (*mentis rationalis*), который именуется обителью и домом Божества, аллегорически же — о духовном созидании Церкви, однако исторически, так сказать, в основе, говорит о строении человеческой головы, которая есть престол души и в некотором смысле дом рассудка³⁴. Ведь голова (о чем ты лучше знаешь, поскольку преуспеваешь во врачебном искусстве), составленная из шести костей, опирается на семь столпов шеи. Если ты не пренебрежешь написать нам основательное послание о составе человеческого тела, возможно, с помощью Божией, получишь от нас что-нибудь в ответ: как душа охотно приемлет тело, орудие деяния и наслаждения, как беспокойно его охраняет, неохотно отпускает, отпустив, ждет с вождением, а вновь приняв, ликует с благодарностью, как говорит Иоанн о гласе *кифаристов, играющих на кифарах своих* (*Откр.* 14:2).

Но продолжим, что начали. О том, как тело и душа, обладающие, как ты сказал, противоположными природами, сходятся

³³ Выведение *imago* 'образ' от *imitari* 'подражать, воспроизводить', с пояснением «*imago dicitur quasi imitago*», встречается у Гильома Коншского в «Глоссах на Боеция» (Nauta 1999: 28 f., 129 f.), но восходит к античности: так же поясняет *imago* Порфирион в комментариях к Горацию (*Od.* 1.12.3; см. Maltby 1991: 295).

³⁴ Ср. Calc. *In Ti.* 213.

и могут быть вместе, сказано достаточно. Ведь две отстоящие крайности могут легко и прочно соединиться через два весьма хорошо сочетающихся посредства, что легко увидеть в строении великого животного, как некоторые его называют, то есть этого мира³⁵. А хорошо сочетающиеся середины у души и плоти, согласно сказанному, суть — и это можно обстоятельно показать — чувственная способность плоти, которая преимущественно огненна, и производящая фантазмы часть духа, называемая огненной силой. Как некто говорит о душах, «сила в сем огневая и происхождение небесно»³⁶.

13. Здесь, возможно, кто-нибудь скажет: «Если посредством чувственности, которая есть дух телесный, душа находится в теле, почему после ухода души тело не продолжает жить благодаря этому духу, который, несомненно, есть жизнь?» На это отвечаем: пока эта чувственность остается невредимой и умеренной, как необходимо для животворения, душа не уйдет; когда же чувственность расстроена и разрушена, душа уходит неохотно, унося всё свое с собой, то есть чувство, воображение, рассудок, интеллект, интеллигенцию, вожделие и гневливость, кои подвигают ее к удовольствию или к скорби. Тело же — как инструмент (*organum*)³⁷, который, поначалу будучи цел, приведен в порядок и настроен, чтобы заключать в себе музыкальный лад и отзываться на прикосновение, теперь лежит, разломанный и бесполезный. Инструмент, конечно, погиб, но не погиб музыкальный лад или песнь, если только ты не думаешь, что песнь — всего лишь звук. Ведь душа, поскольку она не тело, не может ни находиться

³⁵ Исаак близко подходит к платоновской концепции мировой души, вместе с тем дистанцируясь от современных ему мыслителей (например, Гильома Коншского), сближавших учение Платона о мировой душе и христианское представление о Св. Духе.

³⁶ Verg. A. 6.730 (пер. В. Брюсова и С. Соловьева).

³⁷ Похожее сравнение — у Вильгельма из Сен-Тьерри (*De natura corporis et animae* 2.66); отмечают, что оно восходит к трактату «Об устроении человека» Григория Нисского (*De imagine* в латинском переводе Эриугены; см. Lemoine 2012: 148–149).

в каком-либо месте, ни приходить в него, ни обитать в нем, ни удаляться. Так и песнь или музыкальный лад, когда струны или нотные знаки приведены в подобающий порядок, присутствует в музыкальном инструменте или на листе антифонария; когда они упорядочены, музыка приходит, а когда расстроены, уходит: таково и отношение души с ее телом. И если ты спросишь, где душа после тела, я спрошу, где песня после листа или после звука; где смысл после слова; где суждение после произнесенного стиха, где число после исчисленной вещи. Положи четыре камешка и три: будет семь. Отними их: разве три и четыре не семь попржнему? Итак, исчислимое или исчисленное, если угодно, — это как бы некое тело числа, а стих — тело суждения; речь — смысла, а песни — модуляция голоса; в них всех, как бы в телах, удерживается бестелесное, которое иногда приходит, иногда уходит. Но ты скажешь, что такое сравнение больше подобает Богу, Который чисто и совершенно бестелесен, Который во всех вещах в Себе Самом, нежели душе. Будь так. Я же, как сказал прежде, могу точнее и легче философствовать о Боге, чем о душе, и о душе, чем о теле. Но душа имеет образ и подобие Божества, потому необходимо, чтобы она Ему и по природе была подобна.

14. Итак, Бог повсюду — в Себе Самом, душа же, где бы ни была, до некоторой степени в себе самой. Вследствие этого душа после ухода из тела существует там, где была, пока действовала в теле, а Бог — там же, где был, прежде чем создал мир, и где будет, если мир перестанет существовать. Бог бесконечен и неограничен, и потому, хотя Он существует в Себе Самом, говорится, что Он повсюду. Душа же — ни то, ни другое, а потому, хотя она и существует в себе самой, ее признают конечной и ограниченной, однако и то, и другое — не применительно к месту, но применительно к природным потенциям и силам. А ее природные потенции и силы суть то же, что она сама. Итак, сама сущность конечна и ограничена, так что, когда говорят, что она в таком-то месте, отрицают, что она есть где-то еще. Она существует, насколько может, а сверх того ничего не может. Бог же всемогущ. Итак, душа

остаётся незримой и не ограниченной никаким местом, и узревается в теле посредством тела, как смысл пребывает в буквах и узревается посредством букв, а Бог совершенно незрим; Он во всякой твари и посредством твари узревается теми, кто имеет глаза, чтобы видеть (*Мф.* 11:15; *Мк.* 4:9; *Рим.* 1:20); но полнее и совершеннее Он будет узрен новыми духовными глазами в новом небе и на земле новой (*Ис.* 65:17; 66:22; 2 *Пет.* 3:13; *Откр.* 21:1). Ведь совокупность творения есть как бы тело Божества, отдельные же творения — как бы отдельные Его члены. Как Бог в целом и в каждом члене существует весь, но пребывает в Себе Самом, так и душа во всём своем теле и в отдельных членах существует в себе самой вся³⁸. Бог таков истинно, душа же — по подобию Его истины. Поскольку душа, как сказано³⁹, бестелесна и поэтому не ограничена местом, однако той частью, в которой она названа почти телесной, она почти оказывается ограничена местом.

Ввиду этого, как чувство связывает душу с телами, так воображение — с подобиями тел и мест. В этих подобиях она представляется что-либо делающей или претерпевающей, бодрствует ли она или спит, или лишена чувств на время, или совершенно угнетена, сама по себе или действием другого духа, доброго или злого. Но она не может, насколько это касается чувства, выйти за пределы тела, ни посредством воображения — выйти за пределы телесных подобий, ни в теле, ни вне тела, ибо эти силы она получила только для этих занятий. Ими она не видит и не увидит ни Бога выше себя, ни ангелов подле себя, ни самое себя в себе, ни даже бестелесные формы тел под собой.

Остается рассудок — как сказано, третий шаг души к мудрости.

15. *〈О рассудке〉*. Рассудок есть сила души, воспринимающая бестелесные формы телесных вещей. Ведь он отрешает (*abstrahit*) от тела — не действием, но рассуждением — то, что имеет основу в теле, и хотя видит, что эти вещи актуально существуют лишь в теле, но всё же воспринимает, что они — не тело. Ведь природа

³⁸ Ср. Claud. Mam. *Anim.* 1.17.

³⁹ См. гл. 13.

тела, сообразно которой всякое тело есть тело, сама, несомненно, не является телом. Однако природа тела никоим образом не существует вне тела и не обретается где-либо, кроме тела, хотя она не есть тело и не подобие тела. Поэтому она не воспринимается ни чувством, ни воображением. Итак, рассудок воспринимает то, чего не воспринимают ни чувство, ни воображение, а именно природы, формы, различия, акцидентальные свойства телесных вещей: всё бестелесное, но вне тела существующее лишь в рассудке. Ведь вторые субстанции существуют лишь в первых, и тем менее — в тех вещах, бытие которых обретается в каком-то подчиненном (*subiecto*) бытии⁴⁰. Вот то, что выше было справедливо названо первым бестелесным. Хотя это не тело, ни и духом назваться еще не может, ибо эти вещи, будучи отрешены от того, в чем они существуют, никоим образом не существуют сами по себе. Им ведь для существования нужно тело, а вследствие этого — и место, чтобы существовать где-то, и время, чтобы существовать когда-то. Ведь вещи такого рода, как сказано, существуют лишь в иных вещах, хотя будучи иными относительно их. Вторые субстанции существуют в первых, но первые — от вторых.

16. У вещей, восприятием которых заняты чувство, воображение, рассудок, есть разные состояния, а именно реальное и рациональное, или, как некоторые предпочитают говорить, природное и доктринальное. Отсюда различаются две науки, природная и математическая. *Mathesis* значит «учение» (*doctrina*), поскольку рациональное состояние вещей, которого ни чувство не знает, ни воображение не угадывает, существует скорее в рассудке и в учении, чем в действительности (*in actu*). Чувство и воображение успешны по части природных состояний телесных вещей, но без рассудка недостаточны; к рациональному же уровню они не поднимаются, но, оставаясь внизу, как бы издалека указывают его поднимающемуся рассудку. Они могут до известной степени вести рассудок, но не в силах сопровождать его до бестелесных

⁴⁰ О различении первых и вторых сущностей см. Arist. *Cat.* 5, 2b (текст, известный во времена Исаака в переводе Боэция), а у самого Исаака — *Sermo* 19.14.

форм телесных вещей. Еще выше восходит та наука, которую называют богословием, затем что она рассуждает о божественном; сходным образом рассудок может ей помогать, но достичь ее не может. Ведь он имеет свои цели и заключен в своих пределах.

Как солнце, воздымаясь от глубин земли, тускнеет от пасмурной дымки вод и болот и сперва скорее рдеет, чем светит, но потом, выбравшись на свободу более чистого воздуха, поправ облака, яснее блещет, так душа, от простой живости плоти поднимаясь к чувству, а посредством него и после него — к воображению, все еще запятнанная фантасмами тел и ослабевшая, наконец, очистившись, поднимается к ясности рассудка и блещет. Но выше рассудка — интеллект, по чину и по силе, как выше воздуха — небосвод, полностью свободный от всякой силы земли затуплять (*obtusitate*)⁴¹, равно как от текучести воды или влажности воздуха. Чувство, тупое (*obtusus*) и тяжелое, лежит внизу, подобно земле; его, как вода, омывает воображение; а с тонкостью воздуха сравним разум, объемлющий и проникающий всё низшее и вззирающий на него, так сказать, в парении (*pendulo*) абстракции⁴². Интеллект сопоставим с прочностью небосвода, ибо он узревает реальное состояние духовных природ. Интеллигенцию же надлежит сравнить с эмпиреем, всецело огненным, острейшим и тончайшим.

⁴¹ Рассуждения об *obtusitas* земли встречаются, например, в «Философии» Гильома Коншского (*De philosophia mundi* 1.8.28, 9.31) в контексте обсуждения свойств четырех элементов по «Тимею» Платона в изложении Макробия. О.С. Воскобойников предлагает понимать данное свойство как «упругость» (см. Воскобойников 2018b: 15–16). Ср. три силы (*δυνάμεις*), которые приписывает четырем элементам Прокл (три вместо двух пар противоположностей в натурфилософии Аристотеля), характеризую землю следующим образом: *λαχύτης, ἀμβλύτης, δυσκίνησις*, см. *In Ti.* 2.39.20 ff., особенно 2.40.10. Очевидно, что в латинской традиции *obtusitas* стало переводом для *ἀμβλύτης*. С.В. Месяц высказала мнение, что речь идет о свойстве, аналогичном инертности. — *Прим. ред.*

⁴² Т.е. «подвешенность» абстракции относительно чувственных данных — как подвешенность воздуха относительно земли. Ср. в «Александрейде» Вальтера Шатильонского (10.17) выражение *pendulus aer*; комментатор находит это «необычным сочетанием», имеющим характер *epitheton ornans* (Meter 1991: 93).

17. *〈Об интеллекте〉*. Интеллект — сила души, воспринимающая формы вещей подлинно бестелесных. Подлинно бестелесным называем то, что не нуждается в теле для существования, а вследствие этого — и в месте, чтобы существовать где-то, хотя оно не чисто бестелесное, поскольку не может существовать без времени. Чистое бестелесное просто, ибо оно во всех отношениях самодостаточно.

18. Итак, чувством, как сказано, душа воспринимает тело, воображением — то, что почти тело, рассудком — почти бестелесное, интеллектом — бестелесное, интеллигенцией — чисто бестелесное, которое не нуждается в теле, чтобы существовать, ни во времени, чтобы существовать когда-то, ни в причине, чтобы существовать откуда-то, ни в форме, чтобы быть чем-то, ни в каком-либо роде подлежащего, чтобы в нем существовать, или подле него стоять, или за ним следовать⁴³; которое, как сказано, во всех отношениях самодостаточно, существует само по себе и тождественно само себе. Итак, подлинно и не чисто бестелесное есть некий образ и подобие чисто и подлинно бестелесного, и, в свою очередь, его образ — то, что мы назвали «почти бестелесным», а образ этого — то, что мы назвали «почти телом». С сим последним сочетается неким сходством высшее тело, то есть огонь, с огнем — воздух, с воздухом — вода, с водой — земля. На этой, так сказать, золотой цепи поэта низшее свисает с высшего — или же по воздвигнутой лестнице пророка (*Быт.* 28:12) от низшего поднимаются к высшему. Как премудрость *крепко охватывает* порядок вещей *из конца в конец* (*Прем.* 8:1), то есть от высшего к нижнему, вытягивая все вещи от архетипа в их собственные состояния (*status*), так чтобы они были тем, что они суть, и *располагает все сладостно*, умеряя и правя посредством бытия те вещи, кои она вытягивает от небытия к бытию, — так и душа, оной премудрости образ, если не отпадает, повсюду за ней охотно следует созерцанием, дивясь и любя, исследуя и славя во всём и силу, вытягивающую всё от небытия к бытию, и премудрость, располагающую всё

⁴³ В оригинале игра однокоренными глаголами: *subsistere – assistere – insistere*.

посредством бытия, и благость, поддерживающую всё, дабы не отступило к небытию, как возглашает ликующий Псалмопевец: *Ибо усладил Ты меня творением Твоим, Господи; в делах рук Твоих возликую. Сколь велики дела Твои, Господи! весьма углубились помышления Твои* (Пс. 91:5–6). И в другом месте: *Буду размышлять обо всех делах Твоих, в начинаниях Твоих потружусь* (Пс. 76:13). «Дела» относятся к творению, «начинания» — к управлению. И в другом месте: *Дивны дела Твои, Господи, и душа моя сполна познает их* (Пс. 138:14). Изумление ведет к исследованию, исследование обретает познание.

19. Итак, у души есть способы исследовать и познавать, ибо, устроенная по подобию всеохватной премудрости, она несет в себе подобие всех вещей. Потому философ⁴⁴ и определяет душу как подобие всех вещей. Чувством, как было не раз сказано, она исследует и постигает тела; воображением — подобия тел; рассудком — измерения тел, сходства несходных и несходства сходных; интеллектом — переменчивый дух, интеллигенцией — неизменного Бога. Душа, имея в себе силы, коими может исследовать всё, и посредством их будучи в своем существовании сходна со всем (хотя и едина), а именно, с землей посредством чувства, с водой посредством воображения, с воздухом посредством рассудка, с небосводом посредством интеллекта, с небом небес посредством интеллигенции, или же с металлами и камнями по сущности, с травами и деревьями по жизни, с животными по чувству и воображению, с людьми по рассудку, ангелами по интеллекту, Богом по интеллигенции, Творцу своему с благодарностью и хвалой воспевает псалом, восклицая: *Дивно сделалось ведение Твое от меня, укрепилось, не возмогу к нему* (Пс. 138:6). Говорится, что это ведение укреплено душой, потому что у нее нет для него сил, ибо она ослаблена

⁴⁴ В другом месте Исаак пишет: «Первая книга — Само Слово Божье, Сама Премудрость; вторая — сотворенный ум, и он весь *написан внутри* (Откр. 5:1). Там — разом всё (*simul omnia*), здесь — подобие всего (*similitudo omnium*)» (Sermo 9.2). Согласно Гуго Сен-Викторскому, автор этой сентенции («Mens rerum omnium similitudine insignita, omnia esse dicitur») — римский философ Варрон (*Didasc.* 1.2; PL 176.742). См. McGinn 1972: 118–119.

тем, на что должна была взирать и чем обладать. Посему и в другом месте она жалуется и стонет: *Постигли меня беззакония мои, и видеть не могу* (Пс. 39:13). И в другом месте: *Свет очей моих не со мною* (Пс. 37:11). И в другом месте: *Смущено от ярости око мое* (Пс. 6:8).

20. Только глаза вожделения (а именно мужа, то есть духа) просвещены и открыты ради любопытства и глаза плоти, то есть жены, — ради удовольствия; око чувства и воображения смущено, так что видит менее ясно; око рассудка, так что еле видит; очи интеллекта и интеллигенции, так что почти ничего не видят. Ибо кто видит себя самого? кто познает себя, я имею в виду — образ и подобие Божие, по образу и подобию Божьему? Кто знает одну или другую из схожих вещей, знает обе; и кто не познал ту или другую, не познал ни одной. Итак, душа, которая посредством себя должна была познавать Бога над собой, потеряла познание себя в себе и ангела подле себя. Ибо ангелы сильны способностью интеллекта, видят друг друга и наши души, но для душ, со своей стороны, видимы в своей природе быть не могут, ибо ослаблена душа и не может отверзть око, чтобы их видеть. Поэтому, когда ангелы хотят явить себя людям, они, приняв тело, подчиняют себя чувству снаружи или же поддаются воображению посредством телесных подобий внутри.

В то время как чувство и воображение действуют в вещах природных, рассудок — в математических, интеллигенция — в богословских, интеллект не образует своей науки. Ведь бестелесная природа, бестелесные формы которой воспринимает постижение, помещается, как сказано, посередине между телом и Богом. У нее есть природные свойства, с которыми она тождественна и которые не могут быть ею воспринимаемы иначе как через отрешение (*per abstrahentiam*). Есть у нее акцидентальные свойства, которые, будучи отрешаемы и рассматриваемы в их собственной природе, принадлежат более высокому уровню и требуют разума, которым узревается Бог. Ведь природные добродетели (*virtutes*), рассматриваемые в своей вышине и истоке, в их природной сущ-

ности, суть одно и высшее — начало всего, природа природ, сущность сущностей. Поэтому интеллект отходит частично в природную науку, частично в богословскую. Ведь что есть сущность справедливости, если не Бог, причастность Которому называется добродетелью? Сколько существует разновидностей причастности, столько и видов справедливости. Однако сущностная справедливость — одна: не качество, не акциденция души, но существующая в себе самой, причастуемая духами, праведными по причастности ей; сии причастности суть справедливости, присущие духам, причем акцидентально.

Бог уловим (*capabilis*) для всякой вещи; можно быть Ему причастным по Его природному дару и по обладанию (*ex usu*) Им благодаря этому дару. Может быть Ему причастна всякая вещь относительно сущности, сообразно сущности — относительно соответствующего вида (*species*), сообразно тому и другому — относительно подобающего обладания. Ведь всё существует, а из этого очевидно, что бытие первично и основоположно во всякой вещи. Ведь то, что не существует, есть совершенно ничто; а когда вещь существует, она удерживается в каком-либо виде, или образе, или форме, благодаря которой она отличается от всякой другой вещи и по природе имеет в себе некий дар. Ведь ничто не существует ради ничего. Очевидно, что эти три вещи присущи всякому существованию, как некие следы высшей сущности, образа и дара, то есть троичности Отца и Сына и Святого Духа. Вечность есть в Отце, вид — в образе, польза — в даре⁴⁵.

21. Так как Бог уловим, как сказано, всё, что существует *числом, мерою и весом* (ср. *Прем.* 11:21), способно уловить Божество; однако постепенно и по-разному совершается восхождение от неодушевленных вещей через одушевленность, чувственность и разумность к Его образу и подобию, которое блещет в высшей части души. Как Бог уловим для всего, так душа может уловить всё. Она способна постичь всё (*universitas*) посредством пяти часто упоми-

⁴⁵ Ср. Hilar. Pict. *Trin.* 2.1; Aug. *Trin.* 6.11, 15.5. У самого Исаака см. также *Sermo* 24.18.

навшихся ступеней, которые ведут от разумности к познанию, от вожделения к любви. Что бы она ни воспринимала каким-либо чувством, она всё немедленно окунает как бы в подливу вожделения, так что всё обретает для нее вкус и как бы из-за вкуса делается приятно или неприятно. Итак, в душе существуют, будучи тем же, что есть душа, природное чувство, познающее все вещи и различающее меж ними, и природный аффект, любящий все вещи по их порядку и степени.

Способности и как бы орудия познания и любви душа имеет от природы, однако познанием истины и порядком любви она может обладать единственно по благодати. Как разумный ум, созданный Богом, первый и единственный приемлет Его образ, так он способен приять познание и любовь. Сосуды, которые образует творящая благодать, чтоб они существовали, наполняет помогающая благодать, чтобы не пустовали. Хотя плотское око обладает от природы способностью видеть, а ухо — слышать, глаз никогда сам по себе не достигает видения, а ухо — слушания, но только при помощи внешнего света и звука: так и разумный дух, по дару творения способный познавать истину и любить благо, никогда не достигает действия мудрости или любви, если не наполняет его луч внутреннего света и не воспламеняет жар ононого.

Ведь как глаз не видит солнца иначе как в солнечном свете, так интеллигенция не может видеть истинный и божественный свет иначе как в его свете. *Во свете Твоем*, — говорит Пророк, — *узрим свет* (Пс. 35:10). Как свет исходит от солнца, благодаря чему солнце можно видеть, однако не покидает солнца, но в нем пребывает, так что, от него исходя, его являет, так пребывающий в Боге свет, который исходит от Него, озаряет ум, так что ум может видеть прежде всего самое сияние света, без которого ничего нельзя видеть, и в нем видит всё прочее. Ввиду этого душа, простирая интеллигенцию к самому источнику света, находит и зрит его с помощью его собственного света⁴⁶.

⁴⁶ Ср. Aug. *In Evang. Ioh.* 34–35 (PL 35.1652–1662).

22. Как фантазмы идут снизу к воображению, так в интеллигенцию сверху сходят теофании. Как душа недостаточна для того, чтобы дать жизнь своему телу, так же недостаточна она для того, чтобы дать мудрость самой себе. Потому чувство получает помощь извне, воображение — снизу, рассудок — от первой благодати внутри, чем *просвещается всякий человек, грядущий в сей мир (Ин. 1:9)*, интеллект и интеллигенция — сверху.

23. *Об интеллигенции*. Интеллигенция есть сила души, расположенная непосредственно под Богом, как порождающая фантазмы часть души — подле тела⁴⁷, или как чувственная способность плоти — под нижней частью души. Хотя в Боге, к познанию Которого ближе всего интеллигенция, обретаются различные свойства, однако нет ничего низшего, ничего неравного. Никто не знает Отца, кроме как через Сына и в Святом Духе (ср. *Мф. 11:27*). Отец творит, дарует и отпускает всё через Сына в Духе. И хотя все три Лица совечны друг другу и соравны в Своей неизреченной природе, однако Святой Дух кажется в некотором смысле как бы ближе к твари, ибо Он, исходя от обоих, есть дар обоих, у нас же всякое обладание Божеством происходит из дара. Он ведь — природный дар в Боге, посредством которого Бог может быть даром и обладанием всякой природе, как сказано выше.

Ибо как телесный свет, поскольку он есть свет, по природе светит, то есть, сам нерожденный, рождает свет (ведь «свет» обозначает только существующий и нерожденный свет, а «светит» — исходящий и рожденный), и поскольку светит, то и просвещает, то есть дает свет, так есть свет и в Боге, в Котором *нет никакой тьмы* (1 *Ин. 1:5*), но Он Сам есть *свет непреступный* (1 *Тим. 6:16*), разве только Сам к кому-нибудь подступает по природному дару, то есть просвещению. И поскольку Он есть свет, то, конечно, светит, то есть испускает из Себя сияние, и поскольку свет светит,

⁴⁷ В оригинале все три случая (положение интеллигенции относительно Бога, *phantasticum animae* относительно тела и чувственной способности относительно нижней части души) описываются глаголом *supponitur*, «ставится ниже». Однако применительно к *phantasticum animae* (о положении которой см. гл. 11) это выражение очень неловкое и не может быть переведено буквально.

то есть испускает из себя сияние, то и дает свет, то есть просвещает. Итак, свет, испускающий из себя сияние, но его не теряющий, просвещает интеллигенцию к познанию истины. Огонь, удерживающий в себе тепло, испуская его, воспламеняет аффект, чтобы он полюбил добродетель⁴⁸. Хотя соравная природа Троицы не содержит различий, однако как к нам от Отца через Сына и Духа, или в Духе, нисходит божественное, сообразно чему говорится: *крестя их во имя Отца и Сына и Духа* (Мф. 28:19), так через Духа к Сыну и через Сына к Отцу восходит человеческое. Ибо по отшествии Сына посылается Дух Утешитель (Ин. 14:26), объединяющий тело с главою, то есть со Христом (ср. Еф. 5:23), и Христа с Богом, как написано: *Глава жене муж, мужу Христос, Христу Бог* (1 Кор. 11:3). Итак, Дух правит, утешает, наставляет и ведет Церковь ко Христу, Который одновременно приносит ее, без пятна или порока (Еф. 5:27), яко царство Богу и Отцу (1 Кор. 15:24). Сие да удостоит исполнить на нас преславная Троица. Аминь.

24. Это, брат, мы написали тебе среди бесчисленных тягот, чтобы не быть непокорными. Ибо пришли в наши края в этом году бедствия мора и голода, каких, как полагают, прежние века не видели. В прошедшем году мы видели и отметили знаменья этих бед, зная, что все события имеют причину, отчего происходят, и приготовления, как происходят, и знаменья, когда, и конечные пользы, ради которых происходят. Ведь ничто не делается премудростью, кроме премудрого, и высшим благом, кроме благого, и благим образом, и на благо. Прощай и молись за нас в любви, ибо мы тебя любим.

⁴⁸ Ср. Aug. *Soliloq.* 1.8.15: «Таким образом, как в солнце можно различить три вещи: что оно существует, что блещет, что просвещает, так и в потаеннейшем Боге, которого ты хочешь постичь, есть три вещи: что Он есть, что Он постигается, что позволяет постигать прочее» (PL 32.877). У самого Исаака см. также *Sermo* 24.12–14.

Литература

- Лавджой, А. (2001), *Великая цепь бытия: История идеи*. Пер. В. Софронова-Антониони. М.: Дом интеллектуальной книги.
- Воскобойников, О.С., пер. (2018a), “Бернард Сильвестр. Космография”, in Id. (ред.), *Шартрская школа: Гильом Коншский. Философия; Теодорих Шартрский. Трактат о шести днях творения; Бернард Сильвестр. Космография, Астролог, Комментарий на первые шесть книг «Энеиды»; Алан Лилльский. Плач Природы*, 84–133. М.: Наука.
- Воскобойников, О.С., пер. (2018b), “Гильом Коншский. Философия”, in Id. (ред.), *Шартрская школа: Гильом Коншский. Философия; Теодорих Шартрский. Трактат о шести днях творения; Бернард Сильвестр. Космография, Астролог, Комментарий на первые шесть книг «Энеиды»; Алан Лилльский. Плач Природы*, 7–69. М.: Наука.
- Buchmüller, W.G.; Kohout-Berghammer, B., trs. (2013), *Isaak von Stella. Predigten*. Bd. 3. Freiburg; Basel; Wien: Herder.
- Gruber, J. (1978), *Kommentar zu Boethius, De consolatione philosophiae*. Berlin; New York: Walter de Gruyter.
- Javelet, R. (1960), “La vertu dans l’œuvre d’Isaac de l’Étoile: influences dionysiennes”, *Cîteaux* 11: 252–267.
- Lemoine, M., ed. (2012), *Guillaume de Saint-Thierry. De la nature du corps et de l’âme*. Paris: Les Belles Lettres.
- Maltby, R. (1991), *A Lexicon of Ancient Latin Etymologies*. Leeds: Cairns.
- McGinn, B. (1972), *The ‘Golden Chain’: A Study in the Theological Anthropology of Isaac of Stella*. Washington: Cistercian Publications; Consortium Press.
- McGinn, B., tr. (1977), *Three Treatises on Man: A Cistercian Anthropology*. Kalamazoo: Cistercian Publications.
- Meter G. (1991), *Walter of Châtillon’s Alexandreis, Book 10: A Commentary*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Nauta, L., ed. (1999), *Guillelmus de Conchis. Glosae super Boetium*. Turnhout: Brepols.
- Tarlazzi, C. (2011), “L’*Epistola de anima* di Isacco di Stella: studio della tradizione ed edizione del testo”, *Medioevo* 36: 167–278.