

Лада Цыпина

## Платон об ἐπιστήμῃ ἔννοια и проблема происхождения знания у философов Кембриджской школы\*

LADA TSYPINA

PLATO ON ἐπιστήμῃ ἔννοια AND THE PROBLEM OF THE ORIGIN OF KNOWLEDGE IN THE CAMBRIDGE NEOPLATONISTS

**ABSTRACT.** The article explores the historical transformation of the doctrine of innate knowledge through a comparative analysis of Plato's concept of ἐπιστήμῃ ἔννοια and its reinterpretation by the Cambridge Platonists in the seventeenth century. The discussion begins with the Meno paradox, which poses a fundamental epistemological dilemma: how can one inquire into something completely unknown? Plato resolves this problem by introducing the theory of recollection (ἀνάμνησις), according to which the human soul already possesses latent knowledge acquired prior to embodiment. This allows for three possible models of innatism: prenatalism, which points to the pre-existence of the soul; the "innateness of state", referring to latent cognitive capacities, and the "innateness of content", implying the presence of innate truths. The paper traces how these models reemerge in early modern philosophy, where innatism becomes a crucial point of dispute between rationalists and empiricists. Focusing on Henry More, John Smith, and Nathanael Culverwell, the article shows how the Cambridge Platonists reinterpret Platonic themes within the framework of Christian metaphysics, replacing prenatalism with a dispositional understanding of reason as inherently oriented toward truth, morality, and divine knowledge. Their notion of innate ideas refers not to explicit knowledge but to an internal cognitive predisposition awakened through experience. Ultimately, the study argues that Cambridge Platonism occupies a mediating position between Cartesian cognitive fundamentalism and Leibnizian latent innatism, thereby shaping a distinctive path in the development of early modern epistemology and leaving a substantial intellectual legacy for later philosophical thought.

**KEYWORDS:** innatism, Plato, Meno's paradox, Cambridge Neoplatonists, H. More, J. Smith, N. Culverwel.

---

© Л.В. Цыпина (Санкт-Петербург). lada.zypina@gmail.com. Санкт-Петербургский государственный университет.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 24.1 (2026).

DOI: 10.25985/PI.24.1.08

\* Исследование выполнено в СПбГУ за счет гранта Российского научного фонда, проект № 24-18-00980, <https://rscf.ru/project/24-18-00980/>.

Проблема врожденного знания в силу ее не лишенной провокативности эпистемологической востребованности открывает длящееся по сей день противостояние между философскими учениями, которые апеллируют ко внутренним ресурсам разума для объяснения его когнитивных возможностей и достижений, и теориями опыта, которые объясняют их исходя из внешнего воздействия на чувственное восприятие. Сразу заметим: связанная с идеей врожденности эпистемологическая загадка «возникает в первую очередь потому, что существует несколько различных видов когнитивных механизмов, врожденность которых может оказаться под вопросом. В общем, „то, что у нас в сознании“, можно разбить на три категории: идеи (или понятия), убеждения (или другие пропозициональные установки) и способности или возможности (такие как наша способность рассуждать или изучать язык)»<sup>1</sup>. Все перечисленные возможности интерпретировать существование «знания в нас» имеют свои корреляты в истории философии. Исток иннатизма как философского учения консенсуально обнаруживают в платоновском «Меноне» — диалоге, изобилующем логическими головоломками, определившими последующее развитие сюжета об ἐπιστήμη ἔννοια. В нем Платон открывает эпистемический потенциал воспоминания и обосновывает первую разновидность иннатизма, которую принято называть пренатализмом, утверждающим предсуществование человеческой души, которая обладала знанием в бестелесном состоянии, но утратила его после воплощения. Стоики, в отличие от Платона, наделяли душу не воспоминаниями, а диспозициями, и использовали врожденность для объяснения формирования общих этических понятий. Аргументы за и против иннатизма так причудливо переплелись в истории мысли, что породили устойчивую метафору «скрижалей души», на которых записаны, отпечатаны или выгравированы вечные и неизменные принципы.

Не претендуя на сколь бы то ни было полное изложение философской истории иннатизма, мы предполагаем, во-первых, ак-

---

<sup>1</sup> Cowie 1998: 4.

туализировать проблему переноса платоновского сюжета о врожденности знания в пространство философии Нового времени; во-вторых, проанализировать, какой тип иннатизма может быть приспособлен к реалиям новоевропейской метафизики, оперативным концептом которой оказывается опредмечивающее представление. Это тем более важно в силу того, что кульминация историко-философских контrovers по вопросу врожденности знания была достигнута в XVII столетии и неожиданно возродилась в 1970-х гг.<sup>2</sup> Создатели новой философии Р. Декарт и Г.В. Лейбниц предложили собственные версии иннатизма, тогда как Дж. Локк поставил под вопрос существование врожденных принципов как «неких первичных понятий, κοινὰ ἔννοια, так сказать запечатленных в сознании знаков, которые душа получает при самом начале и приносит с собою в мир»<sup>3</sup>. Размышления о врожденном знании не ограничены кругом «отцов-основателей» Новой философии. Хотя их интеллектуальные миры включали в себя инверсию платоновских идей, они не были неоплатониками в собственном смысле слова. Для исследования своеобразия переноса платоновских тем и сюжетов в контекст новоевропейской мысли более репрезентативными следует считать учения философов Кембриджской школы. Действительно, иннатизм был чрезвычайно популярен среди мыслителей-традиционалистов, многие из которых пользовались влиянием как в университетах, так и в церкви и активно выступали в защиту моральных основ христианства и самой веры, апеллируя к принципам, якобы запечатленным в сознании человека «рукой» Бога или Природы. «Кембриджский платонизм — это (не совсем точный) термин, используемый с XIX в. для обозначения исключительно оригинального вклада, внесенного в английскую философию XVII в.,

---

<sup>2</sup> Как отмечает яркий представитель философии сознания С. Stich, «эта дискуссия уникальна еще и тем, что ее возродили не философы, а лингвисты, основывавшие свои аргументы на открытиях современной генеративной грамматики. Неудивительно, что в споре, продолжающемся более двух тысячелетий, нити аргументации запутались и переплелись» (Stich 2011: 20).

<sup>3</sup> Локк 1985: 96.

группой мыслителей из Кембриджского университета. Наиболее значительными философами этой группы были Генри Мор (1614–1687) и Ральф Кэдворт (1617–1689). В состав группы входили также Питер Стерри (1613–1672), Джон Смит (1618–1652), Натаниэль Калвервел (1619–1651), Джон Уортингтон (1618–1671), Джордж Раст (ум. 1670) и наиболее влиятельный среди них — Бенджамин Уичкот (1609–1683)<sup>4</sup>. Строго говоря, это движение университетских интеллектуалов, в большинстве своем представителей Эммануэль-колледжа в Кембридже, не представляло из себя школы в собственном смысле слова. У них не было особой организации или общего набора разделяемых философских представлений; скорее, их объединяли характерные черты мышления, позволяющие рассматривать корпус их текстов как выражение особого философского умонастроения. Такой же спорной представляется их аттестация в качестве неоплатоников: «Они действительно восхищались Платоном, но они, конечно же, не были платониками в узком современном понимании этого термина. Они разделяли ренессансное уважение к достижениям античной философии, но, как и у гуманистов эпохи Возрождения, их интерес был продиктован пониманием актуальности классической философии для современной жизни. Они интерпретировали Платона наряду с более поздними платониками, в частности Плотинном, и опирались на другие древние философии помимо платонизма, включая стоицизм и греческий атомизм, а также аристотелизм»<sup>5</sup>. Ангажированность представителей Кембриджской школы естественнонаучными и философскими дискуссиями своего времени даже вызвала к жизни осторожное предположение исследователей о том, что, у кембриджских неоплатоников «платоновское богословие должно квалифицировать „демократическую“ физику картезианства»<sup>6</sup>. Ниже мы предполагаем рассмотреть эпистемологические следствия из трудностей платоновского «Менона» и совершить «скачок» к философии кембриджских платоников,

---

<sup>4</sup> Hutton 2002: 308.

<sup>5</sup> Hutton 2002: 309.

<sup>6</sup> Crocker 1997: 139.

с тем чтобы прояснить специфику их неоплатонизма и проанализировать предложенные ими аргументы в пользу врожденности знания.

*У истоков иннатизма:*

*парадокс Менона и его эпистемологические следствия*

Памятуя о том, что «Платон, по сути, был первым, кто осознанно создавал философскую терминологию и философский тип рассуждений»<sup>7</sup>, его следует считать также родоначальником учения о врожденном знании. Пристальное внимание Платона к возможностям человеческого познания не позволяет избегать опасных и даже кажущихся тупиковыми проблематизаций его возможности. Поэтому начнем размышление об истоках иннатизма в философии с эксцентричного вопроса современного исследователя античной эпистемологии Пола Вудраффа. С толикой иронии он недоумевает: «Кто появился первым — скептик или эпистемолог? Ответ: „Ни тот, ни другой, первым был Платон“. Эпистемология спрашивает, что такое знание и как его можно получить. Скептицизм, стремясь оторвать эпистемолога от его занятия, поднимает сложный вопрос о том, можно ли вообще получить знание, как оно определено эпистемологом. Ранний Платон делает нечто, отличающееся от решений обоих, хотя и отдаленно напоминающее их»<sup>8</sup>. Утверждаемое Платоном положение о сопряженности «знания в нас» (ἐπιστήμῃ ἔννοια) с припоминанием живущей в человеческой душе «правды (ἡ ἀλήθεια) обо всем сущем (τὰ ὄντα)» (Мен. 86b)<sup>9</sup> вариативно представлено мыслителем в диалогах «Менон», «Федон» и «Федр». Чтобы уяснить, почему именно этот платоновский сюжет, касающийся врожденности знания, сохраняет свое значение для построения модели познавательной деятельности человека в философских дискуссиях XVII в., обратим-

---

<sup>7</sup> Светлов 2024: 25.

<sup>8</sup> Woodruff 1990: 61.

<sup>9</sup> Здесь и далее пер. С.А. Ошерова.

ся к самой проблеме, получившей в исследовательской традиции название парадокса Менона<sup>10</sup>.

Впервые она отчетливо сформулирована в хорошо известном фрагменте диалога «Менон», где собеседник Сократа обращается к нему с вопросом: «Но каким же образом, Сократ, ты будешь искать вещь, не зная даже, что она такое? Какую из неизвестных тебе вещей выберешь ты предметом исследования? Или если ты в лучшем случае даже натолкнешься на нее, откуда ты узнаешь, что она именно то, чего ты не знал?» (*Men.* 80d). Сократ оценивает вопрос Менона как довод, который «под стать самым завзятым спорщикам (ἐριστικὸς λόγος)» (*Men.* 80e), не случайно платоноведы чаще всего рассматривают «парадокс Менона как эристический»<sup>11</sup>. Ответ Сократа содержит в себе дилемму: «Значит, человек, знает он или не знает, всё равно не может искать. Ни тот, кто знает, не станет искать: ведь он уже знает и ему нет нужды в поисках; ни тот, кто не знает: ведь он не знает, что именно надо искать» (*Men.* 80e). По всей видимости, эта дилемма становится для Платона путеводной нитью в поиске новой модели знания, которая могла бы стать альтернативой трактовке знания как искусства, обнаруживаемой в ранних диалогах. Воспользуемся аналитической реконструкцией парадокса Менона, предложенной американскими исследователями иннатизма Платона Дэвидом Бронстейном и Уитни Швабом.

Схематично эристический аргумент выглядит примерно так:

---

<sup>10</sup> Формулировка парадокса обычно приписывается собеседнику Сократа Менону и потому называется «парадоксом Менона», однако некоторые исследователи акцентируют внимание на том, что в конечном итоге он становится парадоксом самого Сократа, который «не „перефразирует“ замечание Менона — он хитро заменяет его в диалоге для своих (законных) целей» (Moline 1969: 164).

<sup>11</sup> Fine 2021: 202. Бесспорно, есть и другие интерпретации парадокса Менона, разоблачающие «иллюзию» эристического аргумента. В анализе диалога «Менон», предложенном Л.Л. Басут, этот аргумент расценивается как скрывающий «область ζητείν (исследования) посредством преднамеренного выбора слов, хотя для исследователя она всё еще существует» (Basut 2017: 9). Детальный анализ парадокса Менона в контексте соотношения познания и обучения предложен Д. Скоттом. (Scott 1995: 24–38).

Положение 1: Для любого X либо X известно, либо X неизвестно.

Положение 2: Если X известно, искать X невозможно.

Положение 3: Если X неизвестно, искать X невозможно.

Вывод: Для любого X искать X невозможно<sup>12</sup>.

Стоит обратить внимание на то, что второму утверждению в вопросах Менона ничто не соответствует. Таким образом, перед собеседниками стоит задача преодоления неприемлемой для Сократа «когнитивной пустоты»<sup>13</sup>, которая становится точкой отсчета для последующей демонстрации упорядоченной многоуровневости процесса познания. Разрешить парадокс означает «указать на наличие некоторых промежуточных состояний знания, таких как частичное знание или незнание, истинная вера, обоснованная вера и пр., которые позволяют продвигаться в исследовании»<sup>14</sup>. Кульминацией такого исследования становится обнаружение Платоном эпистемического и катарсического потенциала воспоминания (ἀνάμνησις), суть которого в том, что «человек несет знание в самом себе, но знание смутное, неотчетливое; он мучится этим бременем, а Сократ, своими вопросами помогая перевести это знание из безотчетного состояния в отчетливое и членораздельное, выводит его на свет, принося душе собеседника несказанное облегчение»<sup>15</sup>.

Чтобы уяснить, каковы эпистемологические следствия парадокса Менона, перейдем от его аналитической схемы к содержательной развертке. В этом диалоге фокус внимания Платона смещен в сторону исследования приоритета определения в познании и выяснения трудностей, которые с ним сопряжены. Ведь даже поставить вопрос о том, что́ есть добродетель, невозможно из

---

<sup>12</sup> Bronstein, Schwab 2019: 420.

<sup>13</sup> Термин «когнитивная пустота» (*cognitive blank*) — один из оперативных концептов, используемых известной американско-британской исследовательницей античной философии Г. Файн для реконструкции парадокса Менона, представляющего вместе с дилеммой Сократа «аргументы, которые ставят под сомнение возможность исследования, сосредоточиваясь на вопросах о знании и незнании» (Fine 2014: 27).

<sup>14</sup> Вольф 2022: 245.

<sup>15</sup> Васильева 1999: 98–99.

состояния полного неведения относительно обсуждаемого предмета. Как демонстрирует Платон в начале диалога, и у вопрошающего, и у отвечающего имеются собственные мнения или убеждения (возможно, истинные, но не исключено, что ложные или искаженные) о том, что такое добродетель. Но какими бы ни были эти суждения или мнения, они не могут получить статус знания до тех пор, пока не будет прояснено само определение добродетели. Сократ настаивает на том, что мы должны знать, что такое добродетель, прежде чем открывать посредством уподоблений то, на что она похожа. Однако, более спорным является следующий вопрос: дозволено ли распространять тезис о том, что мы не можем ничего знать о добродетели до установления ее определения на непосредственно узнаваемые ее проявления — например, на виды добродетели или образцы добродетельного поведения? «В частности, утверждает ли здесь Сократ, что без знания определения мы не можем знать, является ли что-то примером искомого»<sup>16</sup>. Поиск определения раскалывает знание в себе на полное и частичное, истинное и вероятное. Именно этот раскол побуждает Платона искать причину и источник такого раздвоения на знание и мнение, что в конечном итоге проявит скрытую интенцию к постулированию тезиса об ἐπιστήμη ἔννοια. В процессе такого поиска изменяется тональность беседы, которая из эристического столкновения позиций перетекает в совместное диалектическое исследование.

Если в начале эпистемологической интерлюдии «Менона» Сократ настаивал на том, что определение не позволяет «делать из одной вещи многие» (*Men.* 77a), и фактически запрещал «складывать» понимание целого из его частей, то позже, столкнувшись с трудностями понимания у собеседника, он пришел к важному различию в самой процедуре определения через «противопоставление речей эристика и диалектика»<sup>17</sup>. «Любители спорить и препираться» (*Men.* 75d) уличают друг друга в ошибках, тогда как собеседники, настроенные на дружеский лад, отвечают мяг-

---

<sup>16</sup> Scott 1995: 27.

<sup>17</sup> Fine 2021: 203.

че и в большем соответствии с искусством вести рассуждения (διαλέγεσθαι)» (*Мен.* 75d). Секрет этого искусства — не в отстаивании собственной правоты, а в том, чтобы «исходить из того, что известно вопрошающему, по его собственному признанию» (*Мен.* 75d). Таким образом, запрещенное ранее Сократом обращение к примерам или составлению целого из частей допускается снова. Предположительно человек, дающий определение, оказывается в той или иной степени осведомлен о том, о чем идет речь. Тогда как собеседник, не знающий определения, учится его отыскивать. Это в той же мере применимо к ситуации, в которой собеседники приступают к совместному исследованию неведомого им предмета. Познание как исследование добродетели оказывается в «Меноне» подчиненным тому же условию, что и обучение, которое предполагает непрерывность движения от уже известного через неизвестное к познаваемому истинным образом. Отождествление процессов познания и обучения позволяет Платону одновременно решать две сопряженные друг с другом задачи. Во-первых, собственно исследовательскую задачу, помогающую распутать сложную эпистемологическую головоломку в отношении начала познания. Во-вторых, педагогическую задачу, позволяющую вывести обучающегося (в данном случае Менона) из интеллектуальной спячки и тем самым сделать его «лучше, мужественнее и деятельнее» (*Мен.* 86b), чем он был до начала обучения.

Проблема, с которой сталкивается Платон, согласно авторитетному исследователю истории иннатистских воззрений Доминику Скотту, «заключается в том, что предположения, сделанные в начале, играют решающую роль в определении хода исследования, хотя одних лишь имеющихся на начальном этапе убеждений недостаточно. Всё, что не соответствует знанию, ведет к путанице, искажениям и, конечно же, ошибкам, которые могут катастрофически повлиять на результат исследования. Таким образом, при отсутствии надежных отправных точек у нас нет надежды когда-либо выйти за рамки собственных мнений и достичь знания. Вот в чем суть „парадокса Менона“»<sup>18</sup>. Возможность «ис-

<sup>18</sup> Scott 1995: 29.

следовать то, о чем мы не знаем, что оно такое» (*Мен.* 86с), вопреки тем, «кто полагает, будто неизвестное нельзя найти и незачем искать» (*Мен.* 86а), опирается на проливающую свет на исток его иннатизма идею знания как воспоминания (*ἀνάμνησις*). В «Меноне» она выражена таким образом: «А раз душа бессмертна, часто рождается и видела всё, и здесь, и в Аиде, то нет ничего такого, чего бы она не познала» (*Мен.* 81е). Отсылка к существованию души до рождения в человеческом теле оказывается самым распространенным аргументом в пользу иннатизма Платона. Эту разновидность иннатизма принято называть пренатализмом, который объясняет учение об *ἐπιστήμη ἐνούσα* тем, что «человеческие души обладают знанием в бестелесном состоянии, но теряют его после воплощения»<sup>19</sup>. Красочность мифологического обрамления учения о знании как припоминании не должна отвлекать внимание от поставленных Платоном собственно эпистемологических задач. Тут уместно напомнить важное замечание Вернера Йегера: «чтобы понять природу внутреннего знания, Платон обращается к представлениям религиозных мифов ... Его интересует, нельзя ли благодаря этому представлению создать опору для нового учения о врожденном знании в душе человека»<sup>20</sup>.

Поэтому важно осознать, что проблема диалога «Менон» заключается не в ответе на вопрос о том, как у человека изначально формируются, скажем, геометрические понятия, а в осмыслении возможности выйти за рамки простого удержания мнений и приобрести тот тип знания, который мог бы выдержать сократовскую проверку на способность давать определения, т.е. отвечать на вопрос, что это (*τί ἐστί*). Платоновский иннатизм тем самым получает новое измерение. Смысловое ядро не пренаталистски понимаемого учения о врожденности знания содержится в знаменитой демонстрации Сократом способности мальчика-раба, не обучавшегося ранее геометрии и допускающего ошибки по ходу рассуждения, самостоятельно решить задачу о стороне удвоенного квадрата. Исходя из этой демонстрации можно пред-

<sup>19</sup> Bronstein, Schwab: 2019: 393.

<sup>20</sup> Йегер 1997: 175.

положить, что Платон не заинтересован в использовании учения о врожденном знании для объяснения образования обычных понятий. Пример с мальчиком-рабом ясно показывает, что его способность говорить по-гречески и понимать почти все задаваемые Сократом вопросы является минимальным условием для включения в процесс припоминания, как поиска знания «в самом себе». Бронштейн и Шваб акцентируют внимание на реплике Сократа τὸ δὲ ἀναλαμβάνειν αὐτὸν ἐν αὐτῷ ἐπιστήμην οὐκ ἀναμνήσκεσθαι ἔστιν («А ведь найти знания в самом себе — это и значит припоминать, не так ли», *Men.* 85d), в которой самостоятельность действий мальчика-раба подчеркнута с удвоенной силой. «Сократ утверждает, что посредством дальнейших расспросов раб обретет (ἀναλαμβάνειν) знание сам из себя или сам в себе. Первое *сам* (himself) в этой фразе указывает на то, что именно раб (в отличие, скажем, от Сократа) будет постигать это знание. Вторая часть фразы, а именно *от себя* (ἐξ αὐτοῦ) или *в себе* (ἐν αὐτῷ), указывает на то, что знание, которое раб постигнет, уже присутствует в нем ... ожидая, чтобы сделаться постигнутым. Затем Сократ подкрепляет эту идею, говоря о знании, которым раб обладает сейчас (vūv). Он спрашивает, приобрел ли раб это знание когда-либо или обладает им всегда (т.е. изначально), и отстаивает последний вариант»<sup>21</sup>. Эта перспектива открывает другие возможности трактовать иннатизм Платона.

Первую из них принято называть «врожденностью состояния» (*condition innatism*). Под этим подразумевается, что человеческой душе изначально присуще неявное или латентное знание. Такое знание принципиально отлично от знания, которое является явным или осознанным. Цель анамнесиса в такой перспективе заключается как раз в том, чтобы обнаружить это скрытое знание, проявить его изначальноную принадлежность знающему через акт проживаемого понимания. «Следовательно, то, что Платон пытается объяснить с помощью воспоминания, вовсе не означает, что мы по природе обладаем ἐπιστήμῃ или δόξα, а лишь то, что мы

<sup>21</sup> Bronstein, Schwab 2019: 397.

обладаем такой природой, которая способна их создавать, и что мы не имеем ἐπιστήμη или δόξα по природе, а имеем их только δυνατόει (потенциально)»<sup>22</sup>. Вторую возможность характеризуют как «врожденность содержания» (*content innatism*). Она основывается на том, что люди от рождения наделены не особыми когнитивными состояниями, а, скорее, истинами, которые могут служить содержанием этих состояний знания. Противник атрибуции Платону «врожденности состояния» Грегори Властос утверждает следующее:

комментаторы часто представляют Платона считающим, что то, что мы узнаем посредством «воспоминания», уже присутствует в нас в форме скрытого знания. Но Платон никогда не использует это выражение (или его варианты, например «потенциальное») в контексте теории воспоминания. Он не изображает наши души как всегда пребывающие в состоянии «виртуального» всезнания, но как однажды «познавшие» всё (*Men.* 86a8: τὸν ἀεὶ χρόνον μεμαθηκυῖα ἔσται ἡ ψυχὴ αὐτοῦ;) ... Под «знанием и правильным разумом, пребывающими» в нас (αὐτοῖς ἐπιστήμη ἐνούσα καὶ ὀρθὸς λόγος, *Phd.* 73a9–10) Платон может иметь в виду лишь то, что все люди обладают (i) некоторыми (но не всеми) знаниями, (ii) способностью выносить правильные суждения (= воспринимать логические связи) и, следовательно, (iii) способностью расширять свои знания (проявляя настойчивость в исследовании) без каких-либо заранее установленных ограничений<sup>23</sup>.

Это изменяет задачу воспоминания для того, кто вечно пребывал в состоянии «однажды приобретенного знания», а затем это знание утратил. Анамнесис позволяет воспринять это содержание таким образом, чтобы вновь его узнать.

Разница между указанными видами иннатизма — в том, что в первом случае душе открывается *возможность знать* как некий когнитивный максимум, тогда как во втором случае появляется *знание-что*, которое можно, к примеру, записать на листе бумаги. Анализ процессуальности припоминания, которое в демонстрации с мальчиком-рабом последовательно проходит три ста-

<sup>22</sup> Basut 2017: 19.

<sup>23</sup> Vlastos 1965: 153.

дии, убеждает в переплетении этих форм иннатизма у Платона. На первой стадии под воздействием частых и по-разному задаваемых Сократом вопросов мальчик-раб приходит к пониманию того, что представлявшееся ему ранее правильным на самом деле неверно. «Следующее затем наставление в геометрии проясняет метафорический смысл всего рассуждения: Сократ говорит о параллелях между процессом воспоминания, где само осознание того, что что-то забыто, уже есть первый важный шаг на пути к самостоятельному припоминанию забытого и процессом исправления ложного мнения, при котором признание, что чего-либо не знаешь, апория, есть первый и важный шаг к познанию истины»<sup>24</sup>. На второй стадии происходит переход от простого осознания своего невежества к более глубокому постижению того, что в нем, как и во всяком несведущем в чем бы то ни было, «живут верные мнения (ἀληθεῖς δόξαι) о том, чего он не знает», которые благодаря майевтическому усилию наставника «зашевелились в нем, словно сны». Это еще не означает, однако, подлинного обладания знанием. Только на заключительной стадии воспоминания знание становится достоянием познающего. Причем оно, как полагает Платон, приобретает никак «не в нынешней жизни», а в те незапамятные времена, когда душа человека соприкасалась с миром чистых сущностей и узнала всё (*Men.* 85c–e).

Таким образом, в отношении «предшествующего знания» (προειδέναι, *Phd.* 74e9<sup>25</sup>) мы не обнаружим у Платона однозначных высказываний. Возможности его интерпретации остаются поражающе открытыми. Обнаружение Платоном эпистемологической загадки врожденности не исключает ее пренаталистского истолкования особенно в диалогах «Федон» и «Федр», в которых проблематика «Менона» имплицитно присутствует, претерпев, однако, существенное изменение. Как уточняет Эберт:

В «Меноне» существование до рождения рассматривается как предпосылка (в буквальном понимании) анамнесиса, в «Федоне»

<sup>24</sup> Эберт 2005: 32–33.

<sup>25</sup> Здесь и далее пер. С.П. Маркиша.

же, напротив, — анамнесис как предпосылка существования до рождения»<sup>26</sup>.

Врожденность может быть понята и как обретение состояния знания (акт узнавания математической истины, например), и как обнаружение в познающем содержания неведомого ему доселе знания, которое кристаллизуется путем отбрасывания неверных решений или ложных убеждений. Эта рядоположенность указанных типов врожденности не исключает возможности их пересечения. Ведь можно предположить, что «врожденное содержание, которое Платон приписывает душе, является содержанием когнитивного состояния. ... Это когнитивное состояние должно быть таким, чтобы оно само по себе не было ни состоянием мнения, ни состоянием знания, но его содержание может быть содержанием состояний мнения и знания»<sup>27</sup>. Кроме того, Платон ставит своих последователей и критиков перед еще одной неразрешимой проблемой. Если припоминание, как движение от состояния забвения истинного знания, осуществляется познающим из ситуации обладания предварительными обыденными представлениями и подобными «Дедаловым изваяниям» мнениями, то не нарушается ли имплицитно предполагаемое теорией врожденности условие: начальный и конечный пункты припоминания должны быть содержаниями одного и того же знания? Д. Скотт обостряет проблему: «Является ли философский путь от устоявшегося мнения и дорефлексивной интуиции переходом к перспективе, которая может показаться, шокирующе иной при первом подходе, или это скорее уточнение и дистилляция прежних интуиций?»<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> Эберт 2005: 47. Ср. *Phd.* 75cd: «А если мы приобрели его (знание) до рождения и с ним появились на свет, наверно, мы знали — и до рождения, и сразу после — не только равное, большее и меньшее, но и всё остальное подобного рода? Ведь не на одно равное распространяется наше доказательство, но совершенно так же и на прекрасное само по себе, и на доброе само по себе, и справедливое, и священное — одним словом, как я сейчас сказал, на всё, что мы в своих беседах, и предлагая вопросы, и отыскивая ответы, помечаем печатью *бытия самого по себе* (αὐτὸ ὄντι). Так что мы должны были знать всё это, еще не родившись».

<sup>27</sup> Bronstein, Schwab 2019: 426–427.

<sup>28</sup> Scott 1995: 6.

От ответа на эти вопросы зависит то, какими путями будет развиваться иннатизм после Платона.

*Кембриджские неоплатоники о врожденности знания*

Переходя к анализу учения о врожденности знания у мыслителей Кембриджской школы, следует конспективно обрисовать область пересечения двух сюжетов, одинаково важных для последующей его реконструкции. Первый сюжет связан с самоидентификацией движения. Как отмечает петербургская исследовательница неоплатонизма кембриджцев Н.В. Голик, «если сузить предмет рассмотрения до собственно платонизма, то Кембриджский платонизм можно по праву назвать заключительной фазой развития европейского платонизма как такового, так как о последующем развитии неоплатонизма говорить не приходится: речь может идти лишь о влиянии (например, на Беркли, на немецких романтиков и т.д.)»<sup>29</sup>. Кембриджский неоплатонизм, даже без учета различий между многочисленными представителями школы, чрезвычайно специфичен и несет на себе отпечаток взаимопроникновения многих, зачастую непримиримых позиций, создавая причудливую амальгаму из идей Платона, Плотина, Климента, Оригена, Августина, Фичино и других «неортодоксальных платоников». Однако, важно разглядеть в их наследии «не только получившие широкое хождение идеи и образы ренессансного платонизма»<sup>30</sup>, но и потенциал архаистов-новаторов. В первую очередь это касается настойчивого отвержения кембриджскими неоплатониками положения о том, что религия не есть философия (*religio non est philosophia*). Поэтому для них «философские и религиозные вопросы были часто переплетены друг с другом и редко обсуждались совершенно изолированно»<sup>31</sup>. Это создает дополнительную сложность в вычленении собственно философских идей кембриджцев как философствующих теологов из их богословских сочинений.

---

<sup>29</sup> Голик et al. 2014: 105.

<sup>30</sup> Гурьянов 2025: 200.

<sup>31</sup> Талиаферо 2014: 32.

Второй сюжет вытекает из включенности Кембриджских неоплатоников в философские дискуссии XVII в., считающегося веком господства иннатизма, в котором, что немаловажно, господствовала эллинистическая, а не платоновская форма врожденности<sup>32</sup>. Д. Скотт выделяет два характерных для этого столетия типа иннатизма, которые не предполагают предсуществования души: это диспозициональный иннатизм (*dispositional innatism*) и теория латентного знания (*theory of latent knowledge*). Первый из них, реализованный Декартом и некоторыми из кембриджцев, отвергает утверждение о том, что человек рождается с какими-либо осознаваемыми врожденными идеями. Однако при этом «разум изначально предрасположен формировать определенный набор идей, что бы ему ни довелось пережить»<sup>33</sup>. Декарт указывает, что обнаруживаемые им идеи или представления (*cogitationes*) в уме разнообразны: «Из этих самых идей одни представляются мне врожденными, другие — пришедшими извне, третьи — сформированными мной самим (*Ex his autem ideis aliae innatae, aliae adventitiae, aliae a me ipso factae mihi videntur*)»<sup>34</sup>. Проясняя своеобразие собственной позиции, Декарт отвечает на замечания картезианца-материалиста Х. Деруа (Региуса), высказанные последним против его «Размышлений» в некоей «Программе». Деруа утверждает, что «ум не нуждается во врожденных идеях, понятиях или аксиомах: одна только его способность мышления достаточна для выполнения его действий», а «общие понятия, запечатленные в уме, коренятся в наблюдении над вещами или в традиции»<sup>35</sup>. Ответ Декарта содержит не только указание на то, что

---

<sup>32</sup> Д. Скотт считает важным событием в интеллектуальной истории эпохи эллинизма создание новой теории врожденности, которая отвергла платоновский анамнесис как аргумент, доказывающий существование врожденных идей. Эта гораздо более демократичная теория поставила на повестку дня вопрос о формировании обыденных понятий и демонстрацию того, в какой степени эти врожденные ресурсы фактически используются большинством людей (Scott 1995: 159–168).

<sup>33</sup> Scott 1995: 92.

<sup>34</sup> Декарт 1995: 64–65.

<sup>35</sup> Декарт 1989: 463.

ум не нуждается во врожденных идеях, отличных от его способности мышления, но и разворачивает знаменитую метафору, раскрывающую суть диспозиционального иннатизма. Врожденные идеи есть формы мыслей, отличные от внешних или образованных идей в том смысле, что в них проявляется предрасположенность (подобная породистости или склонности к некоторым заболеваниям) мышления мыслить посредством идей. Латентный иннатизм (*latent innatism*), или «теория скрытого знания, разделяемая Лейбницем, может быть описана как подобная теории Платона, но лишенная идеи предсуществования. Знание находится внутри нас, ожидая, когда его пробудит стимул опыта. То, что мы не осознаем такого знания и никогда не осознавали его, не означает, что оно не существует в нас в скрытом виде»<sup>36</sup>. Лейбниц, проводя разделительную черту между своей позицией и учением Локка, в предисловии к «Новым опытам о человеческом разуме» резюмирует долгую историю спора о врожденности знания:

Речь идет о том, действительно ли душа сама по себе совершенно чиста, подобно доске, на которой еще ничего не написали (*tabula rasa*), как это думают Аристотель и наш автор, и действительно ли всё то, что начертано на ней, происходит исключительно из чувств и опыта, или же душа содержит изначально принципы различных понятий и теорий, для пробуждения которых внешние предметы являются только поводом, как это думаю я вместе с Платоном, а также со схоластиками и со всеми теми, которые толкуют соответствующим образом известное место в послании св. Павла к римлянам (2:15), где он говорит, что закон божий написан в сердцах. Стоики называли эти принципы *προλήψεις*, т.е. основными допущениями, или тем, что принимают за заранее признанное. Математики называют их общими понятиями (*κοινὰ ἔννοια*). Современные философы дают им другие красивые названия<sup>37</sup>.

Хотя вечные истины не получится прочесть в душе напрямую, Лейбниц считает достаточной и обоснованной саму возможность

---

<sup>36</sup> Scott 1995: 92.

<sup>37</sup> Лейбниц 2023: 3–4.

их обнаружения в разуме с помощью внимания и осознанного усилия.

Если воспользоваться топологическим сравнением, воззрения кембриджских платоников можно расположить в интеллектуальном пространстве между Декартом и Лейбницем. Оригинальные философы и неутомимые полемисты, они находились в постоянном поиске *via media* между рационализмом и эмпиризмом, между античной парадигмой знания и современной им наукой Галилея и Декарта, между христианской религией и платоновской философией. В своем творчестве они «пытались объединить самые непримиримые тенденции; и из-за этого их идеи гораздо менее монолитны и гораздо труднее классифицируются, чем идеи их современников, в результате чего они были в значительной степени забыты в истории философии. Более того, форма, в которой они представляли свои взгляды, является препятствием для читателей XX в. Проблема заключается в стиле, метафорическом языке, в сложной эрудиции их исследований и, прежде всего, в трудности подведения их взглядов под ясные всеобъемлющие принципы»<sup>38</sup>. Очевидно, что представители кембриджской школы — эрудиты и эклектики — обращаются к своим *auctoritates* не в силу почтения к весу великих имен прошлого, а из-за содержания отдельных близких им по смыслу и настроению фрагментов. Источники, которые они цитируют, согласно *communis opinio* школы принадлежат вечной философии (*philosophia perennis*), неизменной с начала времен и просветленной христианским вероучением. С учетом философского контекста эпохи кембриджские платоники не могут пренебречь проблемой происхождения знания и практически единодушно разделяют учение о врожденности идей, нравственных и религиозных принципов, которое в XVII столетии оказывается демаркационной линией в споре между рационалистами и эмпириками.

Кембриджские платоники благоговейно относятся к разуму, видя в нем знак особой избранности человека Творцом. В знаме-

---

<sup>38</sup> Vienne 1997: ix.

нитом тезисе Натаниэля Калвервела<sup>39</sup> это убеждение высказано с поэтической выразительностью: «Итак, Дух человека — это Свеча Господня. Прежде всего, как *Lumen derivatum*, φῶς ἐκ φωτός. Конечно, никто не должен думать, что сей свет исходно и изначально находится в свече, но необходимо рассматривать его только как слабое соучастие в чем-то более ярком и славном. Все сотворенное великолепие сияет заимствованными лучами, так что разум — это всего лишь *Scintilla divinae lucis*, или *Divinae particula*»<sup>40</sup>. Божественное происхождение знания обуславливает внутреннее противоречие в трактовке врожденных идей, которые разделяются Калвервелом на два рода: на «врожденные» (*innate*) идеи в собственном смысле, вероятнее всего сотворенные Создателем одновременно с душами людей; и на «впечатанные» (*connate*) идеи, построенные на шатком фундаменте «платонических вымыслов». Калвервел считает, что «если бы вообще можно было допустить, что на душе отпечатано множество печатей и знаков, что она имеет какие-либо внедренные в нее и привитые идеи, то, прежде всего, следовало бы признать, что она имеет впечатанное (*connate*) понятие Божественного, этой чистой и бесконечно тонкой сущности, удаленной от всех проявлений материи»<sup>41</sup>. В целом Калвервел признает врожденность знания, хотя эпистемологические проблемы в собственном смысле его не занимают. Он воспроизводит близкое к средневековому понимание принципа врожденности, коррелирующееся с описанным выше иннатизмом состояния. Способность обращенного к миру творений человеческого разума усматривать в нем следы божества связана с тем,

---

<sup>39</sup> Nathanael Culverwel (1619–1651) — представитель кембриджской школы, ученик Б. Уичкота, действительный член Эммануэль-Колледжа, чей труд «Рассуждение о свете природы» (*Of the Light of Nature: A discourse*, 1652) — квинтэссенция философских находок рано ушедшего из жизни мыслителя. Хотя Калвервел был более обязан Аристотелю, чем своим университетским наставникам, представленный в его трактате образ светильника разума, навеянный Книгой Притчей Соломоновых, сделался впоследствии своего рода эмблемой неоплатонизма кембриджцев.

<sup>40</sup> Калвервел 2021: 137.

<sup>41</sup> Калвервел: 2021: 144.

что сам разум — благороднейшее из творений Божьих. Ведь именно «Бог есть сама истина — вечная, неизменная истина; Его слово есть *vehiculum veritatis*, и все откровения, исходящие от Него, сияют отпечатками и сигнатурами достоверности. Его обнаженное слово — это доказательство»<sup>42</sup>. Недоступные чувствам и разуму объекты — истина, благо и красота — могут быть открыты человеческой душе, которая возлагает на себя «труд понимания». Тогда «Святой Дух Божий творит в душе благодать, отвечающую этим трансцендентным объектам; вы не можете не знать ее имени — она называется Верой»<sup>43</sup>. Мыслитель полагает, что «отношение между верой и разумом можно уподобить любовной или романтической истории. Согласие нашего понимания и воли с Божественным всеведением и благостью укоренено в творении. Наши рациональные, познавательные способности надежны, поскольку они, будучи фактом творения, участвуют в Божественном промысле»<sup>44</sup>.

Предложенная Калвервелом версия иннатизма, в которой вера и разум оказываются сплавленными воедино, близка Джону Смитту<sup>45</sup> — автору десяти известных размышлений, из которых для нашей цели важны первое «Рассуждение об истинном пути или методе достижения Божественного Знания» (*A Discourse Concerning The True Way or Method of Attaining Divine Knowledge*, 1660) и девятое «Рассуждение о превосходстве и благородстве Истинной Религии» (*The Excellency and Nobleness of True Religion*, 1660). Как многие кембриджские платоники, полемизируя с натуралиста-

---

<sup>42</sup> Culverwel 1847: 225.

<sup>43</sup> Culverwel 1847: 228.

<sup>44</sup> Талиаферо 2014: 49.

<sup>45</sup> John Smith (1618–1652) — представитель кембриджской школы, выпускник Эммануэль-Колледжа, товарищ Б. Уичкота и Р. Кэдворта. Действительный член Квинс-Колледжа, где с 1644 г. он преподает математику и читает богословские лекции. Преждевременная кончина мыслителя в возрасте 34 лет не позволила развиваться его дарованиям в полную силу, сделав его «мыслителем без биографии» (Дж. Таллок). Оставшиеся записи его лекций были собраны и опубликованы Дж. Уоррингтоном в 1660 г. под названием «Избранные рассуждения» (*Select Discourses*).

ми и атеистами, он сравнивает их с теми, кто подобно узникам платоновской пещеры ведет беседу «со звуками и тенями», не имея возможности проникнуться жизнью и сущностью истины. Размышляя о пролептических представлениях (praecognita) стоиков, он предлагает придерживаться истинного метода познания, который познается не столько понятиями, сколько действиями. Целью этого метода является достижение не божественной науки, а жизни в Боге, которую скорее можно познать посредством «духовного ощущения» (spiritual sensation), чем посредством словесного описания. В то же время Смит утверждает: «Я не хотел бы, чтобы меня всё это время считали изгоняющим веру во все врожденные представления о божественной истине: но они слишком часто подавляются или оказываются запятнаны густой краской грязных человеческих похотей. Это всего лишь *lux sepulta in opaci materia*, свет, погребенный и скрытый в некоем ковчеге, из которого возникают все эти окрашенные, или, скорее, обесцвеченные, представления и восприятия божественных вещей»<sup>46</sup>.

Для того чтобы избежать скомпрометированных представлений о врожденном знании, он обращается к платоновскому сюжету бессмертия души и, указав на ее небесную, хотя и сотворенную природу, разоблачает «все перетасовки и разрезания атомов» или «экзорцизмы материи», запутывающие доверчивые умы. Важным аргументом в пользу абсолютного отличия души от тела Смит считает наличие в ней отблеска божественной мудрости как некоего особого знания, выражающегося в памятовании событий прошлого и в предвидении событий грядущего. «Никакая материя не может таким образом связать прошлое, настоящее и будущее время воедино, а душа человека делает это, словно подражая вечности Бога, разворачивая неисчерпаемый контекст ее собственных неограниченных интеллектуальных возможностей»<sup>47</sup>. Новизна аргументации Смита связана с тем, что обнаруживаемые в человеческой душе всегда стоящие «неподвижно в сво-

---

<sup>46</sup> Smith 1821: 8–9.

<sup>47</sup> Голик: 2022: 177.

ей вертикали» «спокойные и безмятежные идеи» всемогущества, вечности, справедливости, истины и блага являются не просто отблесками божественного попечения, а знаками свободы и достоинства человека. Его неоплатонические штудии окрашены ренессансным гуманизмом<sup>48</sup>. Мыслитель утверждает, что «чем выше и благороднее какое-либо Существо, тем глубже заложены в нем все его Врожденные добродетели и Свойства, и тем более Универсальны они в своих проявлениях и воздействии на другие вещи: и такой внутренний живой принцип добродетели и деятельности, еще более возвышенный, связанный и наполненный Светом и Истиной, мы можем назвать Свободой. Религия является Матерью и Кормилицей этой поистине благородной и божественной Свободы, ведущей Душу к Богу и так оплодотворяющей этот внутренний жизненный принцип деятельности и силы»<sup>49</sup>. Такой взгляд на истинную религию, которую ошибочно отождествляют с искусством отправления обрядов, указывает на врожденность самой ее природы человеческой душе, которая испытывает к ней искреннюю симпатию и дружественное стремление. «Хороший человек находит свою религию не вне себя, но как живой Принцип внутри себя; и все его способности всё больше и больше стремятся соединиться с ней в ближайшей близости, как со своим надлежащим ему Совершенством»<sup>50</sup>. Примиряя полемические и апологетические задачи, Смит обновляет доктрину о врожденном знании, которая постепенно приобретает черты диспозиционального иннатизма декартовского образца.

Радикальный шаг в этом направлении сделает один из самых значительных представителей Кембриджского платонизма Ген-

---

<sup>48</sup> Ч. Талиаферо указывает на генезис кембриджского платонизма следующим образом: «Кембриджский платонизм связывает британскую философию с христианским гуманизмом и платонизмом. Во времена Ренессанса в работах Эразма Роттердамского (1463–1494) гуманизм расцвел на севере Европы, в то время как платонизм имел последователей на юге Европы, где Пико делла Мирандола (1463–1494) и Фичино соединили классическую философию с христианскими убеждениями (Талиаферо 2014: 35).

<sup>49</sup> Smith 1660: 394.

<sup>50</sup> Smith 1660: 396.

ри Мор<sup>51</sup> — плодовитый автор, чье обширное наследие включает не только богословские (An Explanation of the Grand Mystery of Godliness, 1664), философские (Enchiridion Metaphysicum, 1671), этические и психологические (Enchiridion Ethicum, 1668; Of the Immortality of the Soul, 1659) сочинения, но и поэтические (Psychodia Platonica, 1642); Philosophical Poems, 1647), теософские (The Defence of the Threefold Cabbala, 1653; Conjectura Cabbalistica, 1656) и экзегетические (Apocalypsis apocalypseos, 1680; Paralipomena prophetica, 1685) опыты. «Центральным элементом философского творчества Мора была тщательно разработанная философия духа. ... Мор объяснял все явления разума и физического мира с точки зрения деятельности духовной субстанции, управляющей инертной материей. Категория духа включает не только души живых существ, но и самого Бога (который является бесконечным духом) и Духа Природы. Мор объясняет взаимодействие души и тела своей теорией «жизненной сообразности» (vital congruity), своего рода симпатического притяжения между душой и телом, создаваемого действием космического духа, который он называет Духом Природы (Spirit of Nature) или Гилархическим Принципом (Hylarchic Principle)»<sup>52</sup>. Дух Природы занимает промежуточное положение между Богом и сотворенным миром. По словам Мора, сверхзадача Гилархического Принципа состоит в наблюдении движений материи и направлении их к тому, что человеческий разум признает высшей целью. Подобно платоновской душе мира (anima mundi), Дух природы у Мора трактуется как «сверхприродная причинность», опосредствующая Божественное бытие с существованием материальных вещей. Он описывает ее на платиновский манер как «всеобщий идеальный эманационный

---

<sup>51</sup> Henry More (1614–1687) — важнейший представитель кембриджской школы, богослов, философ и поэт. Выпускник, а с 1639 г. — преподаватель, затем профессор философии и богословия Крайстс-колледжа, в котором прошла вся его жизнь. Знаток Платона, Плотина и Фичино, сочинений герметического корпуса и каббалистики, он живо интересовался современными ему достижениями науки, с энтузиазмом приветствовал открытия Коперника и Галилея, в 1648–1649 гг. переписывался с Декартом, полемизировал с идеями Гоббса и Спинозы.

<sup>52</sup> Hatton 1997: 312–313.

поток от Бога», несущий в себе «законы и формы природы». Спиритуализм Мора чувствителен к эпистемологической проблематике, которая в полемическом контексте разворачивается в его сочинении «Противоядие против атеизма или обращение к естественным способностям человеческого разума в вопросе о существовании Бога» (*An Antidote Against Atheism or An Appeal to the Natural Faculties of the Mind of Man, Whether there be not a God*, 1653). Оригинальный взгляд Мора на существование врожденных идей отвечает духу философских дискуссий XVII столетия в гораздо большей степени, чем объяснительные стратегии, предложенные Калвервелом и Смитом. В первую очередь это объясняется тем, что иннатизм Мора не связан напрямую с учением о предсуществовании души, а, в подражание Декарту, призван логически обосновать онтологический аргумент бытия Бога как «Сущности или бытия, полностью и абсолютно Совершенного»<sup>53</sup>.

Необходимо пояснить, что проблематика души чрезвычайно важна для Мора. Поворотный факт биографии философа, который он называет «обращением в платонизм», связан с его юношеским неприятием абсолютного предопределения кальвинизма. Теория предопределения представляется Мору категоричным отрицанием Божьего милосердия и безапелляционным отказом душе человека в возможности совершенствования для ее соединения с Богом. Свой критический пафос Мор выражает поэтически, подражая классику английской поэзии елизаветинского века, автору знаменитой поэмы-аллегии «Королева фей» Эдмунду Спенсеру. «*Психатаназия* Мора, длинная дидактическая поэма из трех тысяч пятиста строк, составляет почти половину его сборника стихотворений под общим названием *Психодия Платоника: или платоническая песнь души ...* и представляет собой экзотическую смесь неоплатонизма и христианства, облаченную в архаичный английский язык и украшенную греческими и еврейскими терминами»<sup>54</sup>. Первая часть поэмы — «Психозоя» — опи-

---

<sup>53</sup> More 1653: 7.

<sup>54</sup> Staudenbaur 1968: 565–566.

сывает путешествие души, которую Мор символически называет Мнемоном (незабывающим), через два царства. В царстве «Бейра» (жестокости) душа пребывает в животном состоянии, под властью своеволия. В царстве «Дизои» (двойной жизни) душа включается в состояние внутренней борьбы со страстями. Она учится преодолевать обманчивую «магию» тела, посредством которого мир явлений поглощает человека, усиливая вожделеющую часть его души и затемняя разум. Составляющее цель этого внутреннего путешествия души состояние «Теопрепии» (уподобления Богу) в поэме не описано из-за его мистически невыразимой природы. По сути Мор смешивает две различные теории очищения: христианскую и платоновскую<sup>55</sup>. Прямая цель сложной дидактической аллегории Мора — демонстрация духовного и нравственного выбора воплощенной души. Читатель поэзии Мора как будто созерцает космическое противостояние «двух универсальных духов, борющихся за господство в „средней жизни“ души, или рациональной способности, или разуме. Первый — это универсальный божественный дух, с его „вечными идеями“, в то время как второй — это универсальный „мирской дух“. Мор также описывает этот выбор с помощью образа перевернутого конуса, представляющего как универсальные, так и личные аспекты духовной вселенной. Открытое, перевернутое основание этого конуса символизирует Бога и духовную природу, а закрытый кончик — „совершенную нищету“ материи»<sup>56</sup>.

От поэтической апологии необходимости нравственного выбора души Мор переходит к логической демонстрации ее когни-

---

<sup>55</sup> В раннем интеллектуальном развитии Мора особую роль играет «перфекционизм», целью которого является озарение души божественным светом. Очищение — предваряющий озарение процесс, который представляется Мором в навеянной «Немецкой теологией» христианской перспективе как освобождение от отягощающих человеческую душу грехов. А в отсылающей к «Федону» платонической перспективе «очищение прежде всего интеллектуально и описывается как отделение души от тела, чтобы она могла достичь истины своими собственными естественными силами, не встречая препятствий со стороны чувств и физических желаний» (Staudenbaur 1968: 569–571).

<sup>56</sup> Crocker 1997: 135.

тивных возможностей, разворачивая диспозициональную теорию врожденного знания. Своим аргументам он не присваивает «показного термина „Доказательство“», считая их самоочевидными, хотя полагает, что они «всё же могут быть действительными для получения твердого и непоколебимого согласия»<sup>57</sup> относительно существования Бога. Мор утверждает: «В человеке есть Идея Бытия абсолютно и полностью совершенного, которую мы образуем путем приписывания ей всех возможных совершенств — тех, что не несут в себе никакого противоречия. И это понятие естественно и необходимо присуще душе человека и не может быть ни изглажено из нее, ни исторгнуто какой-либо силой или всевозможными уловками остроумия до тех пор, пока разум человека не безумен, но обычным путем использует свои собственные способности»<sup>58</sup>. В третьей главе первой книги «Противоядия против атеизма» он вместе с Декартом полагает, что «идея Существа абсолютно Совершенного — такая же отдельная и неизгладимая идея в душе, как идея пяти правильных тел или любая другая идея вообще»<sup>59</sup>. Последующее размышление Мора касается такого «примечательного вопроса в философии XVII в., как *Abrasa Tabula*». Он спрашивает, можно ли считать душу «книгой, в которой ничего не написано; или же она сама по себе обладает какими-то врожденными понятиями и идеями»<sup>60</sup>. Поверхностный взгляд на природу нашего ума не способен «обнаружить в человеке действительного и актуального Знания», о котором внешние объекты, воздействующее на его чувства, лишь напоминают, не будучи его первоисточниками или зародышами (*first begetters or implanter*s). Душа, благодаря своей активной пронизательности (*active sagacity*), которая проявляется в быстром припоминании (*quick recollection*), обладает «более полным и совершенным знанием вещей в себе, чем Материя может открыть ей»<sup>61</sup>.

---

<sup>57</sup> More 1653: 3.

<sup>58</sup> More 1653: 7.

<sup>59</sup> More 1653: 8.

<sup>60</sup> More 1653: 13.

<sup>61</sup> More 1653: 13.

Философия природы Мора формируется в ситуации притяжения к декартовской метафизике, которую он воспринял с неподдельным энтузиазмом. Однако его увлечение быстро сменилось разочарованием и критикой после знакомства с Декартовой физикой. Это отражает переписка Мора и Декарта<sup>62</sup>, обладавших совершенно различными философскими темпераментами. «Присутствие Платона в интеллектуальной биографии обоих мыслителей очевидно, только „прочитывали“ они тексты древнегреческого классика по-разному. Для Декарта Платон был родоначальником идеализма и античного рационализма. Платон для Мора — философ-поэт, открывающий путь к явленности небесного, божественного»<sup>63</sup>. Новой философии Декарта, в которой *cogitatio* и *extensio* противоплагаются друг другу как обладающие абсолютной самостоятельностью субстанциальные вещи, Мор предпочитает градуалистическую метафизику плотиновского типа, позволяющую связывать всё со всем. В контексте учения Мора о врожденности рассмотрим лишь один характерный пример. Как замечает современный исследователь натурфилософии Мора Коттингем, «как ни парадоксально, именно неоплатоник-критик Декарта Генри Мор заслуживает похвалы за постановку пронизательных вопросов о причинности воздействия в картезианской системе, которые сам ее автор не смог задать»<sup>64</sup>. Критикуя механицизм Декартовой физики, он задается вопросом о «*translatio recíproca*» — передаче импульса движения. Если движение — это модус, спрашивает Мор, и, следовательно, логически неспособно

---

<sup>62</sup> В период с декабря 1648 по октябрь 1649 гг. Мор и Декарт обменялись семью письмами, касающимися метафизических, физических, моральных и богословских вопросов. В переписке Мор неизменно называет себя «ревностным учеником философии Декарта» (*philosophia tua studionissimus*), выражая глубочайшее уважение божественными дарованиям автора и искреннее восхищение «картезианским светом» (*Cartesiana Lux*), которому он стал причастен (More 1679: 267, 234). Важность этой переписки в том, что она, с одной стороны, проливает свет на интеллектуальное становление оригинальной позиции Мора, с другой — она содержит последнюю версию защиты Декартом собственной философии.

<sup>63</sup> Голик 2020: 103.

<sup>64</sup> Cottingham 1997: 162.

существовать без субъекта, которому он принадлежит, как оно может передаваться от одного тела к другому? Этот сам собой напрашивающийся вопрос сбивает с толку при наблюдении за такой незначительной и несущественной вещью, как движение, которое мимолетно по своей природе. Если счесть, что движение может отделяться от одного субъекта, чтобы переходить к другому, не может ли оно незаметно исчезнуть если не будет поддерживаться субъектом? В письме от 23 июля 1669 г. Мор обращается к Декарту со следующим критическим возражением: «Я склонен придерживаться точки зрения, что никакой передачи движения не существует (*nullus prorsum sit motuum transitus*). Напротив, тело, в результате удара другим телом, как бы пробуждается (*quasi expergiscatur*) к движению, подобно тому, как душа пробуждается к мысли по тому или иному поводу (*ut anima in cogitationem ex hac vel illa occasione*). Тело не столько получает движение [от другого тела], сколько само приходит в движение [по собственной инициативе]; другое тело лишь служит напоминанием (*commonefactum*) ... Движение в теле, подобно мысли в уме (*ac cogitatione se habet ad mentem*), не предполагает получения чего-либо извне, а, скорее, возникновение изнутри субъекта (*ex subiecto in quo inveniuntur*)»<sup>65</sup>. Аналогия очевидна: витализм Мора выражается в его понимании материи, телесности как начала, наделенного жизнью. То, что Мор называет телом, «в каждом случае живо — хотя и смутно, и как бы в пьяном оцепенении. Ибо, хотя оно лишено каких-либо чувств или осознания, оно, тем не менее, на низшей и самой отдаленной ступени является тенью и образом божественной сущности»<sup>66</sup>. Как сама материя пробуждается к движению и просветлению жизни в себе под воздействием содержащегося в ней Гилархического Принципа, так и ум человека пробуждается к мысли, как будто дремлющей в его глубине и актуализируемой процессом познания. Обращение Мора к платоновской метафоре пробуждения, равно как и к схоластическому понятию «выведения из потенциальности», разработанному

---

<sup>65</sup> More 1903: 383

<sup>66</sup> Cottingham 1997: 165.

Аквинатом на основе философии Аристотеля, позволяет проинтерпретировать его учение о врожденности знания следующим образом. Мор гармонично объединяет диспозициональный нативизм декартовского типа, который используется в его гносеологических работах, с латентным нативизмом своей натурфилософии в направлении, в котором впоследствии будет двигаться Лейбниц. Концепция врожденности знания у Мора, как и у большинства кембриджских платоников, в отличие от самого Платона, распространяется на многие, если не на все, понятия, связанные с обыденным мышлением. Она дистанцирована от связанного с учением о бессмертии души платоновского концепта знания как припоминания и тяготеет к декартовскому пониманию автономии познающего субъекта. Правда, сама эта автономия понимается как прерогатива естественного разума, понятого как отблеск сверхъестественного начала, заложившего в разумные души людей в качестве задатков и диспозиций актуальное самореализующееся знание.

### Заключение

Учение о врожденности знания безотносительно к тому, идет ли речь об идеях или убеждениях, составляющих его содержание, или о задатках и предрасположенностях, описывающих его возможности, в своем истоке отсылает к Платону. Его эпистемологический эксперимент, осуществленный в изобилующем логическими головоломками диалоге «Менон», открывает потенциал воспоминания (ἀνάμνησις) и обосновывает первую разновидность иннатизма, которую принято называть пренатализмом. В пренатализме утверждается предсуществование человеческой души, которая обладала знанием в бестелесном состоянии, но утратила его после воплощения. Платоновское учение об ἐπιστήμῃ ἔννοσα развивается впоследствии в диалогах «Федон» и «Федр», где уточняется идея знания как воспоминания. Однако парадокс Менона — утверждение о невозможности вести познавательный поиск из состояния незнания о том, что познает-

ся, т.е. из своего рода когнитивной пустоты (cognitive blank), — позволяет обнаружить у Платона не пренаталистски понимаемое учение о врожденности знания. Оно понимается двояко: 1) как «врожденность состояния» (condition innatism), подразумевающая, что человеческой душе изначально присуще неявное или латентное знание, которое может стать осознанным через акт проживаемого понимания; или 2) как «врожденность содержания» (content innatism), которая обосновывается тем, что люди от рождения способны не к особым когнитивным состояниям, а, скорее, наделены истинами, которые могут служить содержанием этих состояний знания. Именно эти возможности исследует новоевропейский иннатизм, благодаря которому в истории мысли закрепилась устойчивая метафора «скрижалей души», где записаны, отпечатаны или выгравированы вечные и неизменные идеи и принципы.

Оригинальные версии иннатизма были предложены создателями Новой философии — Р. Декартом, и Г.В. Лейбницем, тогда как Дж. Локк поставил под вопрос существование врожденных принципов в душе. Разгоревшийся в XVII столетии спор о врожденности знания был бы неполон без обращения к учениям философов Кембриджской школы, которые пользовались влиянием как в университетах, так и в церкви, апеллируя к принципам, якобы запечатленным в сознании человека «рукой» Бога или Природы. Г. Мор, Дж. Смит, Н. Калвервел и другие кембриджские платоники продолжили рационально-гуманистическую традицию, соединяющую античную мудрость Платона, Аристотеля, Плотина и стоиков и новую науку Коперника, Галилея и Декарта. Несмотря на несомненную эклектичность их неоплатонизма, они были привержены той не утратившей своего авторитета к XVII столетию парадигме мысли, которая восходит к разработанной итальянскими мыслителями Возрождения идее *philosophia perennis* и в дальнейшем будет поддерживаться Г.В. Лейбницем. В вопросе о врожденности знания мыслители Кембриджской школы разделяют платоновскую мысль о том, что врожденные идеи не зависят от чувств и опыта, но тем не менее не лишены генезиса. Они

обнаруживаются в душе как следствие первичного воздействия высшей для бытия мира и человеческого познания инстанции — Бога. Отсюда вырастает убеждение кембриджских платоников в том, «что все достоверные знания, даже знания внешнего мира, зависят от идей, уже присутствующих в разуме, „пробужденных“, так сказать, божественной симпатией к ним»<sup>67</sup>. Это же касается нравственных и религиозных принципов, актуализируемых в душе верой и дружественных христианской морали и духу церковного единства.

В гносеологическом контексте врожденные идеи как зародыши (implanters) или первоисточники (first begetters) знания выражают скрытый от чувственного восприятия и здравого смысла аспект конкретных вещей, который можно представить как совокупность схватываемых умом их логических отношений (относительные и сложные понятия у Мора). Тем самым идея *abrasa tabula* представляется кембриджским платоникам скомпрометированной наблюдением за процессами познания, понимаемыми как «естественные Эманации» (Natural Emanations) разума. Отвергнув идею души как «чистой доски», они в то же время утверждают присущность врожденного знания любому человеку. При этом, правда, они используют смутное различие идей на «врожденные» (innate) идеи в собственном смысле, т.е. вероятнее всего сотворенные Создателем одновременно с душами людей; и на «впечатанные» (connate) идеи, построенные на шатком фундаменте языческой мудрости — платонической, стоической или эпикурейской. Хотя врожденные в собственном смысле идеи нелегко обнаружить на поверхности души, их можно извлечь из ее глубин, чему способствует воздействие внешних факторов, вызывающих их «быстрое припоминание» (quick recollection). Какими бы спорными и устаревшими ни казались сегодня представления о врожденности, разделяемые мыслителями Кембриджской школы, трудно не согласиться с оценкой их вклада в философские дискуссии Нового времени: «невозможно понять переход от

---

<sup>67</sup> Crocker 1997: 138.

одной формы современности — предложенной Декартом — к другим, не менее поразительным формам, предложенным Лейбницем, Ньютоном или Локком, если игнорировать тот резервуар идей, который представляли работы кембриджских платоников для тех самых мыслителей, которые разрабатывали свои собственные системы, критикуя их»<sup>68</sup>.

---

### Литература

- Васильева, Т.В. (1999), *Путь к Платону: Любовь к мудрости или мудрость любви*. М.: Логос; Прогресс-Традиция.
- Вольф, М. (2022), “Парадокс Менона, когнитивная пустота и иерархия знания: Г. Файн об эпистемологии Платона”, *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 16.1: 240–253.
- Голик, Н.В. (2020), “Религия и философия: точки соприкосновения. Из переписки Г. Мора с Р. Декартом”, *Einai* 9.2: 95–105.
- Голик, Н.В. (2022), “Джон Смит и его *Selected Discourses*: заметки на полях”, *Einai* 11.2: 170–181.
- Голик, Н.В.; Семенов, А.А.; Цыб, А.В. (2014), “Кембриджский неоплатонизм и значение его этических и культурологических построений для характеристики общезначимых парадигм XVII столетия”, in А.В. Цыб (ред.), *ΑΚΑΔΗΜΕΙΑ: Материалы и исследования по истории платонизма*. Вып. 9, 102–146. СПб.: Скифия-Принт.
- Гурьянов, И.Г. (2025), “*De divino furore* Марсилио Фичино: перевод, контекст, истолкование”, *Платоновские исследования* 23.2: 198–245.
- Декарт, Р. (1989), “Замечания на некую Программу” (пер. С.Я. Шейнман-Топштейн), in В.В. Соколов (ред.), *Рене Декарт. Сочинения*, 2.464–480. М.: Мысль.
- Декарт, Р. (2014), *Размышления о первоначальной философии*. Пер. М.М. Позднева. СПб.: Абрис книга.
- Йегер, В. (1997), *Пайдейя. Воспитание античного грека*. Т. 2. Пер. М.Н. Ботвинника. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина.
- Калвервел, Н. (2021), “Изящное и ученое рассуждение о свете природы” (пер. Н.В. Носова), *Einai* 10.2: 137–145.

---

<sup>68</sup> Vienne 1997: xiv.

- Лейбниц, Г.В. (2023), *Новые опыты о человеческом разуме*. Пер. П.С. Юшкевича. СПб.: Азбука; Азбука-Аттикус.
- Локк, Дж. (1985), *Опыт о человеческом разумении*. Пер. А.Н. Савина, in И.С. Нарский (ред.), *Джон Локк. Сочинения*, 1.91–582. М.: Мысль.
- Светлов, Р.В. (2025) “Тексты Платона и герменевтика как философская процедура”, *Вестник РХГА* 26.3: 24–34.
- Талиаферо, Ч. (2014), *Доказательство и вера: Философия и религия с XVII века до наших дней*. Пер. С.С. Пименова и Т.В. Малевич. М.: Языки славянской культуры; Знак.
- Эберт, Т. (2005), *Сократ как пифагореец и анамнезис в диалоге Платона «Федон»*. Пер. А.А. Россиуса. СПб.: Изд-во СПбГУ.
- Basut, L.L. (2017), “Meno’s ‘Paradox’: An Analysis of the Eristic Argument”, *Filozofski vestnik* 38.1: 7–21.
- Bronstein, D.; Schwab, W. (2019), “Is Plato an Innatist in the *Meno*?”, *Phronesis* 64: 392–430.
- Cottingham, J. (1997), “Force, Motion and Causality: More’s Critique of Descartes”, in G.A.J. Rogers et al. (eds.), *The Cambridge Platonists in Philosophical Context: Politics, Metaphysics and Religion*, 159–172. Dordrecht: Springer.
- Cowie, F. (1998), *What’s Within? Nativism Reconsidered*. Oxford University Press.
- Crocker, R. (1997), “The Role of Illuminism in the Thought of Henry More”, in G.A.J. Rogers et al. (eds.), *The Cambridge Platonists in Philosophical Context: Politics, Metaphysics and Religion*, 129–144. Dordrecht: Springer.
- Culverwel, N. (1847), *Of the Light of Nature. A Discourse*. Edinburgh: T. Constable and Co.
- Fine, G. (2014), *The Possibility of Enquiry: Meno’s Paradox from Socrates to Sextus*. Oxford University Press.
- Fine, G. (2021), “Meno’s Paradox and the Sisyphus”, in Id., *Essays in Ancient Epistemology*, 189–242. Oxford University Press.
- Golik, N.V. (2020), “Religion and Philosophy: Touch Point. From G. More’s Correspondence with R. Descartes”, *Einai* 9.2: 95–105. (In Russian.)
- Golik, N.V. (2022), “John Smith and his *Select Discourses*: Notes on the Margins”, *Einai* 11.2: 170–181. (In Russian.)
- Golik, N.V.; Semenov, A.A.; Tsyb, A.V. (2014), “Cambridge Neo-Platonism, and its Ethical and Cultural Features in XVIIIth Century Paradigmatics”, in A.V. Tsyb (ed.), *ΑΚΑΔΗΜΕΙΑ: Researches on Platonism History*. Vol. 9, 102–146. Saint Petersburg: Skythia-Print. (In Russian.)

- Guryanov, I.G. (2025) “De divino furore of Marsilio Ficino: A Translation, Context, Interpretation”, *Platonic Investigations* 23.2: 198–245. (In Russian.)
- Hutton, S. (2002), “The Cambridge Platonists”, in S. Nadler (ed.), *Blackwell Companion to Early Modern Philosophy*, 308–319. Blackwell Publishing.
- Moline, J. (1969), “Meno’s Paradox?”, *Phronesis* 14: 153–161.
- More, H. (1653), *An Antidote Against Atheism*. London: Printed by Roger Daniel.
- More, H. (1903), “Morus a Descartes (Cambridge, 23 juillet 1649)”, in Ch. Adam et P. Tannery (eds.), *Œuvres de Descartes*. Vol. 5: *Correspondance: mai 1647 – février 1650*, 376–390. Paris: Léopold Cerf.
- Rogers, G.A.J. (1997), “The Other-Worldly Philosophers and the Real World: The Cambridge Platonists, Theology and Politics”, in Id. et al. (eds.), *The Cambridge Platonists in Philosophical Context: Politics, Metaphysics and Religion*, 145–158. Dordrecht: Springer.
- Scott, D. (1995), *Recollection and Experience: Plato’s Theory of Learning and Its Successors*. Cambridge University Press.
- Smith, J. (1660), “The Excellency and Nobleness of True Religion”, in Id., *Select Discourses*, 375–451. London: Printed by J. Flesher for W. Morden.
- Smith, J. (1821), *Select Discourses*. London: Printed for Rivingtones and Cochran.
- Staudenbaur, C.A. (1968), “Galileo, Ficino, and Henry More’s *Psychathanasia*”, *Journal of the History of Ideas* 29: 565–578.
- Stich, S.P. (2011), “The Idea of Innateness”, in Id. (ed.), *Collected Papers*. Vol. 1: *Mind and Language 1972–2010*, 20–35. Oxford University Press.
- Svetlov, R. V. (2025) “Plato’s Texts and Hermeneutics as a Philosophical Procedure”, *Review of the Russian Christian Academy for the Humanities* 26.3: 24–34. (In Russian.)
- Vasilyeva, T. V. (1999), *The Path to Plato: Love of Wisdom or Wisdom of Love*. Moscow: Logos; Progress-Traditsiya. (In Russian.)
- Vienne, J.-M. (1997), “Introduction”, in G.A.J. Rogers et al. (eds.), *The Cambridge Platonists in Philosophical Context: Politics, Metaphysics and Religion*, ix–xiv. Dordrecht: Springer.
- Vlastos, G. (1965), “Anamnesis in the *Meno*”, *Dialogue* 4: 143–167.
- Volf, M. (2022), “Meno’s Paradox, Cognitive Blank, and Levels of Knowledge: G. Fine on Plato’s Epistemology”, *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 16.1: 240–253. (In Russian.)
- Woodruff, P. (1990), “Plato’s Early Theory of Knowledge”, in S. Everson (ed.), *Epistemology*, 60–84. Cambridge University Press.