

**ПРИНЦИП «ARS IMITATUR NATURAM» В ГЕНЕЗИСЕ  
ФИЛОСОФСКО-ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫХ КОНЦЕПЦИЙ ЯНА АМОСА  
КОМЕНСКОГО И ГРИГОРИЯ СКОВОРОДЫ**

А. С. СТЕПАНОВА

Российский государственный педагогический университет  
им. А. И. Герцена, Санкт-Петербург, A-Step@mail.ru

---

ANNA S. STEPANOVA

The Herzen State Pedagogical University, St. Petersburg (Russia)

THE PRINCIPLE OF "ARS IMITATUR NATURAM" IN THE GENESIS OF PHILOSOPHICAL AND  
EDUCATIONAL CONCEPTIONS OF JAN AMOS KOMENSKY AND GRIGORY SKOVORODA

ABSTRACT. The article is devoted to the study of the role and modification of the Aristotelian principle of *ars imitatur naturam* in the formation of the concept of the Czech thinker, teacher, and theologian Jan Amos Komensky. The variety of approaches of Protestant thinkers to Aristotle's principle, born in the discussion, allowed Comenius to address it critically, perceiving it comprehensively and extending the concept of art to the sphere of education. Campanella's ideas moved Comenius to remove the veneer of indeterminacy from nature, promoting an understanding of it as a friendly and creative beginning. The author notes the peculiarity of Comenius' interpretation of this principle, giving it the meaning of universal nature-humanitarian mechanism which suited his concept of pan-sophia to the fullest extent. Comenius and G. Skovoroda, who developed the concepts of kinship and wisdom in the light of the ideas of enlightenment, thus laying the foundations of humanistic philosophy and pedagogy of the New Age and Enlightenment era, make an analogy between the interpretations of the Aristotelian thesis.

Keywords: Aristoteles, Filipp Melanhton, Skovoroda, Tomaso Campanella, pansophia, affinity, principle «*ars imitatur naturam*».

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-013-00940/19 «Эвристический потенциал философско-образовательного проекта Я. А. Коменского». (The reported study was funded by RFBR according to the research project No. 19-013-00940/19 «Heuristic potential of the philosophical and educational project of Jan Amos Komensky»).

Совокупный интеллектуальный опыт Яна Амоса Коменского (1592-1670) и Григория Саввича Сковороды (1722-1794) являет пример освоения философских оснований образовательных проектов. Универсальный характер учения Я. А. Коменского проявлялся, также и в том, что общехристианские его основания имели надконфессиональный характер, а с учетом современного оживления интереса исследователей к наследию Коменского, воспринимавшегося до недавнего времени односторонне, «возникает, – как отмечает исследователь, – насущная необходимость восстановить логико-историческое единство учения Коменского, указав на его ведущий религиозный вектор» (Милованов 2017, 9). Соглашаясь с этим мнением, следует отметить, что требуется более широкий взгляд на творчество Коменского, поскольку масштаб его личности и многообразие деятельности не позволяет игнорировать многоаспектность его идей. Тем более важны его идеи в проекции философской мысли последующих веков, в особенности, в век Просвещения. Общность терминов, обозначающих однородные символы в сочинениях Коменского и Сковороды обнаруживают сходство их взглядов: «Эти высказывания, – как отмечает исследователь, – позволяют говорить про родство этих символов в чешской и украинской литературе, хоть и отстоящих во времени практически на целое столетие, как и проявление барочного мировоззрения в их представлениях» (Блашків 2007, 263). На имеющуюся здесь сложность указывает Г. П. Мельников, имея в виду универсальность творчества и метода Коменского, ибо они: «скорее уникальны, чем типичны для эпохи барокко» (Мельников 1997, 120). Вместе с тем при определении вектора движения философской мысли невозможно упускать из виду транс-эпохальные влияния, концептуально-терминологические пересечения, позволяющие выявить типологические сходства и различия. Исходя из гуманистической направленности мыслей Сковороды, призывавшего к всеобщему образованию, что соответствовало девизу Коменского учить всех всему, а также сходства способов философствования в целом Я. А. Коменского и Григория Сковороды, представляется целесообразным проанализировать понятия «природы» и тезиса «*ars imitatur naturam*» как они представлены у обоих авторов.

Почти за 100 лет до Яна Амоса Коменского в протестантской среде уже существовала дискуссия по поводу принципа «*ars imitatur naturam*» (греческий вариант тезиса, автором которого был Аристотель – «*Τέχνη μιμείται τὴν φύσιν*»). Многочисленные попытки интерпретации данного положения, высказанного Аристотелем во второй книге «Физики» и гласящего «искусство подражает природе» (199а 16-17 пер. Карпова В. П., Брагинской, 87) были осуществлены уже в эпоху Реформации и раннего Нового времени не слу-

чайно, поскольку в эпоху зарождения новой антропологии требовались разъяснения по поводу как самого понятия природы, так и природы человека. Эти разъяснения нередко осуществлялись в рамках исследования физической проблематики (в результате чего появилось разграничение вещей на естественные и искусственные). Ярким примером может служить учебник «Начала физики» (*Initia doctrinae physicae*) Филиппа Меланхтона (1497–1560). Усилия зарубежных исследователей преимущественно направлены на сравнение подхода Коменского с идеями мыслителей-протестантов, как, например, в работах К. Шольцовой и И. Бенеша. Так, К. Шольцова полагает, что Коменский, будучи членом общины Чешских братьев, не принял тезис протестантских мыслителей об ущербности человеческой природы, затронутой первородным грехом, и потому смог приспособить к своему учению философский принцип Аристотеля (Шольцова 2017, 27). По мнению И. Бенеша на мировоззрение Коменского оказало влияние отличие религиозных взглядов адептов общины Чешских Братьев, к которой принадлежал Коменский, от воззрений лютеран (Ратке), что проявилось в приверженности принципу гармонии, не совместимому с идеей ущербности (Benes 2014, 91–96). Действительно, такое понимание согласуется с принципом природосообразности, разрабатывавшимся Коменским. Поэтому требует внимания и вопрос об интерпретации аристотелевского принципа самим Коменским, с учетом его собственных философских предпочтений. Кроме того, вызывает сомнение вывод о буквальном понимании Коменским, так сказать, в чистом виде принципа, выдвинутого Аристотелем. Такого мнения придерживается С. Соуседик, выводящий дидактику Коменского, с ее принципом природосообразности непосредственно из принципа Аристотеля и при этом вовсе не рассматривающий влияние на чешского мыслителя протестантской мысли (Soušedík 1983, 34–47). При этом следует учитывать, что на мировоззрение Коменского могли оказать влияние также и мыслители не протестантского толка.

Таким образом, цель исследования состоит в рассмотрении вопроса о том, какой смысл вкладывал Коменский в формулировку тезиса Аристотеля, какое место этот тезис занимал в генезисе его проекта, как он связан с его образовательной концепцией и какие параллели с подходом Коменского обнаруживают рассуждения Г. Сковороды. Для этого необходимо соотнести указанный тезис с постулатами трудов Коменского и Сковороды. Для прояснения вопроса о понимании Коменским принципа Аристотеля с философской и образовательной точек зрения, необходимо привлечь более широкий контекст.

Коменскому были хорошо известны различные трактовки тезиса Аристотеля протестантами, особенно варианты понимания ими как природы как таковой, так и человеческой природы. Действительно, как отмечает К. Шольцова, фраза Аристотеля привлекла внимание протестантов в ходе обсуждения вопроса об ущербности человеческой природы. Все же в своих поисках истины они выходили далеко за рамки этого узкого вопроса и сформулировали ряд ценных положений, которые могли оказать влияние на мысль Коменского. Это тем более важно, поскольку многие из них связывали дискуссию с вопросами воспитания, как например, Якоб Шег (1511–1587). Этот автор, комментируя «Физику» Аристотеля, выходил за рамки аристотелевского понимания, поскольку понятие человеческого естества связал с проблемами воспитания человека, а именно он, как показала К. Шольцова: «рассуждает о принципе естественности воспитания» (Шольцова 2017, 27). Можно предположить, что на Коменского оказал влияние такой протестантский мыслитель как Клеменс Тимплер (1563–1624). Но в каком отношении? Этот протестантский мыслитель, не относя принцип «*ars imitatur naturam*» к главным постулатам (*leges principales*), но к принципам менее значимым (*leges minus principales*) при этом считал природу ущербной (*natura vaga est*), разъясняя причину этого: «*quia mundus est effectum*» (ибо мир есть эффект) (Clement Timpler 1613, 105). Рассматривая вопрос о том, более ли верным предводителем следует считать искусство, Тимплер, ссылаясь на предписания разума, привел целый ряд доводов, среди которых:

«1. *Quia ars explore debet, quod naturae deest*; 2. *Quia artis officium est certas regulas and normas praescribere*; 3. *Quia natura vaga est, facilisque et proclivis ad lapsum et errorem: qui autem artis ductum sequitur, ille cautius et melius faciliusque operator, minusque erroribus est obnoxius*»; 4. *Quia nisi ars certior dux esset, quam natura?* (1. Ибо искусство должно восполнить то, чего не достает природе; 2. Ибо долг искусства состоит в предписании правил и норм; 3. Ибо природа пуста и легко склонна к огрехам и ошибкам: те, кто следует диктату искусства (которое осуществляется осмотрительнее, лучше и проще) избегнут ошибок; Ибо разве искусство не более определенный предводитель, чем природа?») (Clement Timpler 1616, 21).

Поэтому та отрицательная коннотация природы, которую он определяет как неопределенную (*natura vaga est*), присваивается им и природе человека. Соответственно, акцент переносится на первую часть тезиса, а именно, на искусство. Искусство, наряду с чувствами, разумом и опытом оказывается действенным принципом, превосходящим по своим свойствам природное начало. Отсюда и заключение о безусловной творческой силе искусства, выраженное формулой: «*ars vel potest vel debet imitari naturam*» (искусство

как может, так и должно изображать природу) (Clement Timpler 1616, 19). Главным свойством искусства при таком построении становится подкрепляемая функциональным назначением определенность, как та доминанта, которая могла быть приемлема для концепции Коменского.

Другим автором, влияние идей которого на Коменского является неоспоримым, благодаря, прежде всего, самой идее и ряду положений его Энциклопедии был Иоганн Альстед (1588–1628). Вторя Тимплеру, Альстед, отмечаящий присущий искусству признак простоты, отказывает природе в приоритетном положении: «Perpetua vero hic lex obtinet: quo quid simplicius eo est prius natura» (Итак, вечно выполняется этот закон: то, что проще, получается прежде природы) (Alstedius 1649, 64). В другом месте он уточняет схему: «Natura incipit, ars dirigit, usus, seu exercitatio, perficit. Et iterum: Natura facit habiles, ars faciles, exercitatio habiles, seu, expeditos» (Природа начинает, искусство приравнивает, употребление, или опыт, усовершенствует. И опять же: природа созидает умело, искусство легко, упражнение умело или приводя в порядок) (Alstedius 1649, 80). Таким образом, искусство и опыт дополняют и усовершенствуют природу. Поддерживает он и тезис об ущербности человека: «At vero hic homines non possunt medio ire, sed peccant vel in excessu, vel in defectu» (В самом деле, люди не могут держаться середины, но прегрешают или в экстазе, или в проступке) (Alstedius 1649, 43).

Все-таки наибольшее влияние на Коменского оказал, по-видимому, Филипп Меланхтон (1497–1560), хотя он и считал природу человека ущербной:

«Si natura hominum mansisset incorrupta, sulsisset in ea lux divina, gubernatrix omnium motuum. Stelle in materia non contaminata, alias actiones habuissent. At nunc in his sordibus insiliciores sunt actiones, et extinta est illa lux, quae rexisset» (Если бы природа людей оставалась неповрежденной, был бы разлит в ней божественный свет, предводитель всех движений. Звезды бы в неиспорченной материи имели бы другие действия. А теперь, вследствие скверны в ней, существуют неподобающие действия и угас тот свет, который управлял всем) (Melanchton 1550, 137).

Вместе с тем, сетуя на ущербность материи, самой природе Меланхтон придавал глубокий смысл, усилив тезис «*ars imitatur naturam*» мыслью о большей действенности природы по сравнению с искусством, что выразилось в понятии «*res naturales*» (естественных вещей), природа которых обладает свойством «*inclinatio*» (отклонение) (нечто, напоминающее идею Эпикура об отклонении атомов). Что конкретно Коменский в мировоззренческом плане мог заимствовать у Меланхтона, определившего столь отвечающий времени вектор христианского гуманизма? Как справедливо утверждал В. Дильтей, в концепции Меланхтона, изложенной в учебнике физики,

поражает воображение картина, в которой фантазмагорично представлено «пестрое смешение сил: Бог, силы созвездий, противоположности, действующие в элементах, материя и вегетативные, животные, а также разумные силы души» (Дильтей 2000, 143-144). Такое понимание, согласно В. Дильтею, на место универсалий, обеспечивающих единство мира, ставило связующее единство, отражающее творческое начало в универсуме. Подчиняющаяся жесткой необходимости связь, заключенная в разумении самого Бога, сознание которого пребывает в естественном свете (*lumen naturale*), обнаруживается в мировом порядке и в форме свободных, случайных сил. Меланхтон, апеллируя к понятию естественного света «*lumen naturale*», отводит ему исцеляющую роль, способствующую действиям людей. Термин *motus* у Меланхтона часто заменен термином *impetus* (стремление, напор, порыв), более отвечающим характеристике способностей человека. Образ универсальной динамичной Природы, отмеченной свойством мировой симпатии, в которой существенное место отведено человеку, близок Коменскому, написавшему свое «Обозрение физики, преображенной в согласии с божественным светом».

Для более полного понимания смысла, вкладываемого Коменским в «Обозрение физики», необходимо обнаружить в тексте те элементы мысли, которые явным образом противостоят аристотелевскому пониманию мира и четко артикулируют это противостояние. Сам Коменский, уже в предисловии определяющий цель написания своей работы, указывает на нее как на «пример устройства более истинной философии»:

«Почему бы не считать новыми открытиями (1) эту так ясно показанную триаду принципов из Писания, разума и чувства? (2) Удивительную лестницу субстанций, состоящую из семи ступеней? (3) Учение о духах (как отдельных, так и воплощенных), (4) о движениях и (5) качествах, изложенное точнее и яснее, чем когда-либо ранее, и проливающее совершенно новый свет на науку о природе?» (Praefatio 32–35, 2018, пер. А. Золотухиной).

Разрабатывая свой проект пансофии, сам Коменский прекрасно понимал, что он не претендует на первенство в области физических открытий, его внимание было сосредоточено на метафизических основаниях данного проекта. Не случайно метафизику Коменский предложил называть «протофизикой» которую понимал как преддверие к изучению физики. Для Ко-

---

<sup>1</sup> Коменский упоминает лестницу субстанций, которая корреспондирует с предложенной Августином схемой «семи ступеней мудрости», высшую из которых составляет мудрость как упорядоченное понимание. Для Коменского важен этот момент подчеркивания перехода от одного уровня (состояния) к другому.

менского актуален теоретико-методологический подход к задаче универсального постижения мира, и в Великой дидактике, и в насыщенном идеей пансофии сочинении «Всеобщий совет по исправлению дел человеческих» Коменский отрицает всеобщий характер аналитического метода, который уместен преимущественно в естественных науках в качестве метода изучения природы мира, но неприменим к гуманитарным областям. В то время как его, в отличие от Декарта, по справедливому замечанию исследователя, «интересуют не только тайны природы, но и тайны человеческой жизни, пути человека в “лабиринте мира”, в системе общественных отношений» (Марчукова 2013, 46). Так, смысл представленной Коменским экспозиции ступеней бытия выходит за границы аристотелевского – чисто естественно-го, натурфилософского понимания – и проясняется в его полноте из той триады, которую он считал необходимой для понимания мира и должностующей составить основу пансофии, вырастающей из широко понимаемого опыта: «С одной стороны, это эксперимент, который опирается на разумное основание и не удовлетворяется верой в авторитеты, с другой – особый род вдохновения, внутреннее просветление, позволяющее открыть то, что не может открыть человеку одно лишь чувственное восприятие. Такое восприятие опыта отразилось в одной из основополагающих “трихотомий” Коменского о разуме, чувстве и откровении (“Великая дидактика”) как средствах познания мира, дополняющих друг друга» (Марчукова 2013, 21). Именно искусство в его понимании должно быть обращено к поиску путей выбраться из «лабиринта мира» (Скорвид, пер. 2000, 235). Таково же было и отношение Коменского к дидактике как искусству обучать и обучаться, ключевой момент его концепции, отмеченный исследователем: «Дидактика по существу была для него “прикладной философией”» (Марчукова 2008, 19). Для Коменского актуальной задачей для человека является путь обретения мудрости.

Вспомним, что, разъясняя сущность целевой причины (причина «ради чего») в ее отношении к природным вещам, Аристотель дает определение функции искусства так: «Вообще же искусство в одних случаях завершает то, что природа не в состоянии произвести, в других же подражает ей» (Физика 2. 199а 15, пер. Карпова и Брагинской, 98). Аристотелю важно было показать, что действия, связанные с природными целями и с искусственно создаваемыми отвечают общим законам. Эти соображения он использовал и в трактате «Поэтика», имеющем эстетическую доминанту, отмечая при этом, что «подражание совершается в действии» и разъяснял причинно-целевую подоплеку разных видов действия (Поэтика 1449b25, пер. Цыбенко, 173). В первой части высказывания Аристотеля о подражании в Физике содер-

жится указание на не всесильность природы, на то, что искусство иногда призвано ее дополнить, этот момент и обусловил в дальнейшем появление идеи ущербности как природы в целом, так и природы человека у протестантов. Кроме того, при всей многогранности понимания природы Аристотелем, можно выявить два момента, существенных для нашего рассмотрения: «Следовательно, – говорит Аристотель, – форма есть природа» (Физика 2. 199а 15, пер. Карпова и Брагинской, 85), а в другом месте он, отмечая двойность природы, выступающей и как форма, и как материя, внес следующее уточнение: «как форма, она же цель, а ради цели существует все остальное, то она [форма] и будет причиной “ради чего”» (Физика 2. 199а 15, пер. Карпова и Брагинской, 99). При таком понимании форма, представляющая собой цель, есть предел природы.

Коменский в Обозрении физики, обращаясь к теме подражания, воспроизводит тезис Аристотеля. Делая явный акцент на понятии природы и разъясняя, почему процесс обучения необходимо должен быть сориентирован на изучение физики, он высказал следующее соображение:

«Но поскольку природа предшествует искусству – более того, искусство лишь подражает природе, так как творит лишь силой природы – то отсюда с необходимостью следует, что в основу искусств следует положить природу и ревнителям искусств надо, прежде всего, познать природу, что она делает и какой силой повсюду действует» (Praefatio I–II, 2018, пер. А. Золотухиной).

Иначе и значительно полнее выражена мысль Коменского относительно аристотелевского тезиса в трактате «Предвестник всеобщей мудрости», причем это мысль, выдающая в нем явного последователя Платона: «Всякая вещь создана сообразно своей идее, т. е. по определенному плану, благодаря которому она смогла стать тем, что она есть...» (Предвестник XII 69, пер. Н. П. Степанова 1997, 158). Коменский, повторяя слова о подражании, выявляет вариативность своих трактовок: «Искусство – образ природы» (XII 75, пер. Н. П. Степанова, 157), «Соперник природы – искусство (VII 70, пер. Н. П. Степанова, 158). Если это и подражание, то оно трёхступенчатое и имеет один источник. Так, исходя из тезиса «Искусство заимствует идеи своих созданий от природы, природа – от Бога, Бог – от самого себя», Коменский разъяснял: «Итак, несомненным остается, что Бог ниоткуда не черпал ни целей, ни движущей силы, и формы для своих творений кроме как из Самого Себя» (VIII 71, пер. Н. П. Степанова, 158). Что касается Меланхтона, то он тоже апеллирует к идее мира, которую обнаруживает для нас Творец: «cum ideam Mundi nobis architectus ipse monstrabit» (Так как Создатель идею мира сам нам покажет) (Melanchton 1550, 145). Из следующего фрагмента из Предвестника явствует, что Коменский-христианин считал, что и искусство, и



природа сообразны Богу, его идеям: «Следовательно, все, что только ни совершается, осуществляется сообразно идеям, будь то дела Божии, дела природы или дела искусства» (VII 70, 158). Во фрагменте X 73. Коменский развивает свою мысль следующим образом: «И так как все причастно идеям божественного разума, то одно всегда причастно другому и одно всегда другому соответствует. Ибо две вещи, совпадающие с некоей третьей, совпадают и между собой <...> IX 72. Так, что вообще творения пропорциональны Творцу. Ибо то, что образуется, необходимо должно соответствовать своему образцу...» (пер. Н. П. Степанова, 159). Здесь уже «подражание» означает «соответствие, соотношение», то есть, понятие искусства ориентированно на категорию отношения, каковую Аристотель связывал с материей (Физика 2. 194b 5, пер. Карпова и Брагинской, 87).

Вместе с тем в текстах даже Обозрения физики и, тем более, Предвестника у Коменского ощущается присутствие не только природы, бога, но и человека, что вполне отвечает идее параллельного рассмотрения проблемы человека, существующего в мире, и проявляющего себя в сфере образования, не случайно и в Великой дидактике он обращается к тезису «*ars imitatur naturam*», не только натурфилософская, но и антропологическая доминанта которого очевидна.

Как же актуализируется Коменским тема природы человека в связи с темой природы как таковой, с одной стороны и темой образовательной деятельности – с другой? На Коменского не могло не оказать влияние убеждение Ф. Меланхтона о роли естественного света (*lux naturalis*), который управлял действиями всех людей. У Коменского эта мысль в «Великой дидактике» прозвучит так: «глаз <...> сам собою (стремясь от природы к свету) с наслаждением взирает на свет и воспринимает все» (Красновский, ред. 1939, 95). Роль света подчеркивалась Коменским именно в связи с темой обучения человека, и уже здесь звучат обертоны идеи просвещения. «Из каждого человека, – говорил он, – выходит человек, если нет порчи (Красновский 1939, 127).

Для Коменского искусство – это искусство обучения, при этом тема учебы принимает космические масштабы, что фиксируется фразой «мир как школа» (Красновский 1939, 84). Имея в виду пансофию Коменский упоминает об общем принципе «который мы желаем сделать универсальной идеей для искусства – всему учить и всему учиться, – должен и может быть заимствован не из чего иного, как только из указаний природы» (Красновский 1939, 140). Не случайно далее следует ссылка на стоического образца совет Цицерона – следовать природе. Рассуждая о возможности построения метода обучения и научения, и говоря о том, что основы искусства следует искать в природе, от-

личающейся неисчерпаемостью возможностей. Так, Коменский замечает: «Если мы намереваемся искать средства против недостатков природы, то нам приходится искать их не где-либо, как в самой природе. Совершенно справедливо, что искусство сильно не чем иным, как только подражанием природе» (Красновский 1939, 138). В следующем фрагменте он уточняет: «Это производится искусственно, но сообразно с природой. Что это так происходит – дело искусства, а что это вообще происходит – дело природы» (Красновский 1939, 139). О том, сколь принципиален для него вопрос о соотношении двух составляющих в отношении «природа – искусство обучения» можно судить по используемой им терминологии: природу он называет учительницей (*naturae magisterio*) (Красновский 1939, 7). Об этом же и следующее высказывание, указывающее на божественную уступку природе, нацеленной на образование человека: «Не проще ли предположить нам, что в этом была сделана уступка природе, чтобы она, медленно действуя, тем легче совершала образование человека?» (Красновский 1939, 107). То есть, обучение приобретает черты онтологического свойства самого мира, испытавшего встречное действие Бога. О безграничности этого свойства свидетельствует следующее замечание: «И нельзя найти такого скудоумия, которому совершенно уж не могло бы помочь образование (*cultura*).» (Красновский 1939, 112). Пример Коменского с его мыслью об уступке природе подтверждает его приверженность возрожденческим идеалам со своеобразием понимания деятелями Возрождения соотношения природы и Бога.

Исследователи неоднократно высказывали предположение, что учение Коменского испытало влияние идей деятелей эпохи Возрождения и их наследников. Известно, что Коменский высоко ценил идеи Томмазо Кампанеллы (1568–1639), причем эту оценку он дал на фоне резко критического отношения к Аристотелю, о чем он и упоминает во Введении к Обзору физики. Что же могло привлечь Коменского в мировоззрении Кампанеллы? Кампанелла, известен как автор доктрины двух книг, двух источников истины – Природы и Писания, что аксиоматически принимал и Коменский. Живая книга природы, как полагал Кампанелла, познаваема разумом и ощущением, механизмами же познания служат философия и наука. Второй книгой он считал Священное Писание. Следуя данной парадигме, Коменский по-новому трактуя тезис Аристотеля противопоставил себя ортодоксальной протестантской позиции и позиционировал себя как возрожденческий мыслитель.

Для Кампанеллы важна была мистическая составляющая процесса раскрытия связей, существующих в природе и мысль о невозможности понять природу, прежде не слившись с ней. Это то понимание, которое можно про-

иллюстрировать примером, приводимым Э. Кассирером и которое Кассирер, обращаясь к духовному и интеллектуальному опыту эпохи Возрождения, отчетливо выраженному в творчестве Николая Кузанского, обозначил с помощью термина граница: «Границы чувства жизни человека, в которых реализовано его сопереживание природе, совпадают с пределами его знания о ней» (Кассирер, пер. А.Г. Гаджикурбанова 2000, 63–64) Эта идея перехода границ существенна и для Кампанеллы в плане соотношения бога и мира: «Также в бесконечном мире исчезает граница между Богом и Вселенной, ибо сущность неотделима от существования» (Горфункель 1977, 240–242).

Подобное понимание вписывалось в философское толкование действительности в XVI веке, заключавшемся в следующем: «К середине XVI в. натурфилософия оказывается определяющей тенденцией философской мысли эпохи...» (Горфункель 1980, 12). Таким образом, отрицая чисто механистический взгляд на мир, Коменский обращается к натурфилософии позднего Возрождения, видя в ней основу инструментария для постижения мира. Так, в своем предисловии к учебнику физики Коменский, буквально восторгаясь идеями Кампанеллы, повторяет его мысли относительно теории познания природы с помощью чувств, разума и Писания. Хотя в его концепции эта триада получает свою специфику, важно, что он ее использует как краеугольный принцип мировоззренческой парадигмы и образовательной стратегии одновременно. В тексте «Великой дидактики» можно видеть, как тезис о преодолении границ человеческим духом развивается у Коменского в его дидактической теории:

«Имея светлый ум, человек, несомненно, находится в центре дел божиих, наподобие шарообразного зеркала <...>, ведь наш ум схватывает не только соседние предметы, но и отдаленные (по месту или по времени). <...> Ум человеческий отличается такой ненасытной восприимчивостью к познанию, что представляет собой как бы бездну. <...> Уму нельзя поставить твердого предела ни на небе, ни где-либо за его пределами» (Красновский 1939, 91).

Далее он говорит о целеустремленности человека, как и всего в мире, в которой природе отведена главенствующая роль: «Это – устремленность к своей цели не с сопротивлением, а с охотой и наслаждением под напором самой природы» (Красновский 1939, 95). Похожее описание с привлечением многопланового образа «охоты» присутствует и в тексте Г. Сковороды, что типологически очень важно. Подчеркивая активную, творческую способность ума, призванного к обучению, Коменский в «Великой дидактике» отмечал:

«так в человеческом уме одинаково легко начертить все тому, кто хорошо знает искусство обучения. Если этого не происходит, то вернее верного, что вина не в доске (если только она иногда не бывает шероховата), но в неумении пишущего или рисующего. Разница в том, что на доске линии можно проводить лишь до пределов ее краев, между тем как для письма и чертежа в уме ты никакой границы не найдешь, потому что (как сказано выше) ум безграничен» (Красновский 1939, 93–94).

Безграничность ума соотнесена с безграничностью самой природы как творческого начала. Поэтому и подражание искусства природе есть преодоление границ и вовсе не напоминает формулу Аристотеля «природа-форма».

Божественная природа в человеке выражается, согласно Кампанелле, «не в пассивном созерцании и ожидании загробного блаженства, а в посюстороннем творчестве» (Горфункель 1977, 289). Таким образом, понятия «природа» и «искусство» пересеклись в творчестве Кампанеллы и оказались востребованными Коменским. Можно предположить, что на Коменского оказала влияние также критика античной теории подражания Кампанеллой, что особенно важно в контексте рассматриваемого вопроса о генезисе образовательной концепции: в развитие аристотелевской идеи подражания Кампанелла, споря с Аристотелем, отрицал целесообразность абсолютизации чисто эстетического момента и утверждал, ориентируясь на утилитарные цели и ставя акцент на социо-этической доминанте:

«Итак, цель поэта не в подражании и не в вымысле, но он подражает для того, чтобы представить, и представляет, чтобы привлечь и научить, учит и привлекает, чтобы внушить законы, добродетели и правила счастливой жизни. Ведь если он есть частица государства и является гражданином, он содействует общей пользе, как все члены тела каждый в отдельности приносят пользу всем остальным и каждому, выполняя своё назначение (Горфункель 1981, 192–193).

Таким образом, во многих аспектах учение Коменского сродни возрожденческому идеалу, и это напрямую касается темы обучения. Для Коменского природа имеет безусловную ценность, поэтому и науке, ее изучающей, ее пропедевтическому значению, согласно мыслителю-педагогу, принадлежит первостепенная роль. Это объясняет, почему идея универсальности применительно к образованию имела в понимании Коменского философские основания, представленные в его проекте, известном как пансофия.

Не менее важно проследить линию развития принципа *ars imitatur naturam* в творчестве Григория Сковороды с точки зрения философско-образовательной доминанты в нем. Тем более, что и парадигма «внутреннего духовного света» занимает ключевое место в его творчестве – сюжет, по-

дробно рассмотренный Д. И. Чижевским. Знаменательно, что, связав соответствующие пассажи в тексте Сковороды с традицией, идущей от Я. Беме, через Гердера и романтиков к Шлейермахеру, Д. Чижевский отмечал существенный вклад пансофии Коменского в эту общую мистическую традицию: «Так сами пансофийные устремления Коменского были сориентированы на руководство от видимого к невидимому, Вся пансофия связана с этой мыслью, связана с этой мыслью также и идея сигнатур, то познание литер, письма, каким начертано естество всех речей» (Чижевский 2004, 36).

Сковорода немаловажное значение придавал естеству – природе, природным задаткам – мысли, отразившиеся и на его воспитательной доктрине, что подробно изложено в Благодарном Еродии: «Родители суть Божий, дети же суть родительский список, изображение, копия» (Сковорода 2018, 434). В. Ф. Эрн обозначил мысль Г. Сковороды так: «живое наследование детьми духовной и физической природы отцов и матерей» (Эрн 1912, 318). Высказывания Сковороды, насыщенные символизмом, свидетельствуют не столько о наследственной предопределенности, но должны восприниматься шире – в контексте понятия природа, как его понимал Сковорода. Эрн резюмировал мысль Сковороды о соотношении природы и искусства воспитания: «Итак, природа есть альфа и омега воспитания» (Эрн 1912, 316). Поэтому параллель с природной теорией Коменского и его пониманием тезиса *ars imitatur naturam*, выявляющим ценность природного начала, не может остаться без нашего внимания. Сковорода не упускает случая помянуть «премудрейшую нашу натуру» (Сковорода 2018, 245), отмечая «правление природы во всем» (Сковорода 2018, 247) и заключая: «природа есть первоначальная всему причина и самодвижущаяся пружина» (Сковорода 2018, 31). И здесь, как у Коменского встречаем мотив всемогущества природы: «Если всяческое строит премудрая и блаженная *натура*, тогда как не единая она и исцеляет, и научает. Всякое дело преуспевает, если она путеводствует. Не мешай только ей <...> воистину сама она чисто и удачно совершит» (Сковорода 2018, 434). Понятно, что при таком понимании не могло быть никакой мысли об ущербности. Природный потенциал столь велик, что обретает знакомые нам по описаниям Коменского черты наставничества: «Сия есть всеродная и истинная учительница и единая» (Сковорода 2018, 434). Категория единого чрезвычайно важна для определения природы у Сковороды. Наряду с понятиями «природа» и «природный» Сковорода использует и понятия «сродность» и «сродный» с их этико-экзистенциальной доминантой.

Идея сродства как природного единоначалия мира с присущей ему христианской сутью и свойством всеобщности, проявленном в обучении, род-

нит позицию Сковороды с предпочтениями Коменского. Это свойство сродной всеобщности, обнаруживающее мир как училище, выражается одинаково в язычестве и христианстве, хотя Сковорода и делает оговорку, отмечая различия обоих в отыскании истины, характеризуемой им как «живая источниковая вода»: «Но языческие храмы за лицемерие неискренних пророков, то есть священников или учителей, совсем уже попорчены...» (Сковорода 2018, 240). Формула «Житие наше есть путь» (Сковорода 2018, 239) содержит не только экзистенциальный смысл, оно нацеливает на понимание пути познания – он же и путь обучения – как путь восхождения духа. Долго сам учишься, если хочешь учить других» (Сковорода 2018, 332). Путь обучения, как его понимал Сковорода – это путь к премудрости, то есть, познания природного естества: «Сей повсеместной, всемогущей и премудрой силы ...» (Сковорода 2018, 332). Путь внутрь себя, в глубины человеческой души есть одновременно и путь вверх – путь духовного возрождения. Этот двуединый процесс методологически значим для пансофийной в ее сущности антропологии Сковороды и выявляет ценностную доминанту, очень четко определившуюся, особенно после Коменского, вектор новоевропейской мысли, проявляющийся в том, что: «Формирование ценностной вертикали в педагогике Нового времени неоднократно отражается в метафоре ступеней к истинному знанию» (Марчукова 2013, 36). Познание внешнего (человека, мира и бога) тем более плодотворно, чем полнее освоение мира внутреннего – сердечного, поскольку «Сердце человеческое – самый точный в человеке человек» (Сковорода 2018, 250).

В этот контекст рассуждений о природе, человеке и просвещении вписывается идея подражания природе (Сковорода 2018, 323). В «Сродности к воинству» Афанасий-собеседник задает вопрос: «Но что значит то, что говорят студенты “Ars perficit naturam”». Последовавший ответ устами Григория был следующий: «Правда, что наука приводит в совершенство сродность. Но если не дана сродность, тогда наука что может совершить?». В завершённом виде эта мысль выражена в следующем пассаже: «Все то сродное, что природное и симпатия (συμπάθεια) значит природную сродность, касающуюся к дружбе, к пище, а паче всего к избранию звания» (Сковорода 2018, 330). Пожалуй, наилучшим образом сущность философской рефлексии Сковороды, отличающейся своеобразием понимания ratio, выразил В. Ф. Эрн: «Схематический ratio, лишенный начала движения, живого контакта с *genus naturae*, не может быть признан истинным самоопределением живой и автономной человеческой мысли» (Эрн 1912, 12–13). В каком смысле «учение о многообразной Премудрости» становится для Сковороды основой его знаменитой концепции сродного (т.е. софийного) труда?» (Марченко 2018, 18).

Сковороде свойственна мысль об умелом применении познанного, которое, в свою очередь, является следствием «правильного» обучения, основанного на самопознании, на, прежде всего, душевного свойства труде, подкрепленном практическим использованием. Софийное как начало божественное соотносено со сродным (природным), но природным в смысле нетленной и истинной природы мира. Сродное – корневое ее, природы свойство. Сродный труд – это проявление данного глубинно-природного начала в человеке, которое необходимо почувствовать, «схватить» в его принципиальных чертах и должным образом применить. Термин «природа» применительно к человеку Сковорода употребляет и в уничижительном описанном выше протестантском смысле: «подлая наша природа», которой противопоставляет «все сокровище, таящееся в неисчерпаемом недре господствующей природы, как невидимая есть присносущая истина» (Сковорода 2018, 217). Это противопоставление двух планов – двух натур симптоматично: эта невидимая «натура» встает вровень с Богом, обнаруживаемым даже и по наружности, на которой можно увидеть «печатлеемые следы Божии, безвестные и тайные премудрости его обличающие, и будто тропинкою к ней ведущие» (Сковорода 2018, 217-218). В понимании Сковороды разграничительной линии между макро - и микро – космосом нет, но, как справедливо отмечено исследователем: «Однако именно в сфере микрокосма разрыв между двумя натурами достигает катастрофического масштаба» (Марченко 2018, 19). Вместе с тем парадоксальным образом, раскрывающим антиномичность мышления философа, именно в человеке обнаруживается глубина божественного присутствия и возможность обретения всей полноты мудрости. Оскверненная же природа человека отмечена лишь подражанием: «Подлая же наша природа, находясь тенью, находится обезьяною, подражающею во всем своей госпоже натуре» (Сковорода 2018, 217). Вся глубина отношения Сковороды к проблеме подражания раскрывается в одной из басен. Так, рассуждая в «Басне о котях» о понятиях «охота» и «охотник», Сковорода связал его значение с понятием природы следующим образом: «Охота по твоей же сказке есть родная дочь природы» или: «конечно, тот не охотник, кто не природный» (Сковорода 2018, 323). Поэтому, хотя художник подражает природе, но «рисую и подражая натуре», он еще не истинный охотник, но только будучи «охотником» по званию (то есть, по природе) он занят «сродным деланием», приближающим его к истине; то есть, по мысли Сковороды важен сам этот процесс (вполне в сократовском духе), творческое исполнение задуманного, подсказанного самой природой, а не искусная картина сама по себе – лишь его итог. В этом смысле образ охоты как «сродного труда», к которому Сковорода призывает учеников, взыскующих

истину и человеческое в человеке, адресует нас к процессу познания, как он представлен похожим образом в диалектическом методе Сократа с его майевтикой. Вместе с тем данная метафора приложима и к педагогической теории, основывающейся на эвристическом методе, поскольку диалоги Сковороды как раз и демонстрируют «работу» этого метода, основывающегося не на готовых ответах, а на вопросах, выявляющих незнание. Характерно, и отмечено исследователем, что «Особенности этого “механизма самодвижения”» раскрыты Коменским в сочинении “Лабиринт света и рай сердца” (Марчукова 2008, 104). Образ охоты не только раскрывает смысл концепции «сродности», в ее многогранности представляющей собой ядро учения Г. Сковороды, но выявляет и уточняет смысл Премудрости, нацеленной, подобно пансофии Коменского, на отражение многомерного мира, открытого для познания в его нетленной целостности.

Таким образом, принцип *ars imitatur naturam* применительно к концепции как Коменского, так и Сковороды нельзя понимать буквалистски как следование подходу Аристотеля (или как отрицание его). Смысл его у Коменского и Сковороды органичен, отражает идею мироздания, как сложного, многоуровневого природного целого, проникнуто принципом мировой «симпатии». Искусство понимается как сообразный природе феномен, во многом инспирированный ею, как выражение ее глубинной творчески активной сущности. Отсюда проистекает и понимание образования как органично вписанного в сам строй природы (природа-наставница). Познание же мира как целого, осваиваемого посредством обучения и труда, есть не что иное как всеобщая мудрость – пансофия у Коменского и Премудрость у Сковороды. Сходство мировоззрений Коменского и Сковороды, преодолевающих дух протестантизма и отмеченных печатью Возрождения, обусловлено общностью прочтения принципа *ars imitatur naturam* с гносеолого-антропологических позиций, расширением границы его применения, распространением на сферу образования, что заложило основы гуманистической педагогики.

#### БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Дильтей, В. (2000) *Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации*. Левина, М. И., пер. Москва-Иерусалим.
- Горфункель, А. Х. (1977) *Гуманизм и натурфилософия итальянского Возрождения*. Москва: Мысль.
- Горфункель, А. Х. (1980) *Философия эпохи Возрождения*. Москва: Высшая школа.
- Горфункель, А. Х., пер. (1981) *Эстетика Ренессанса: Антология*. В 2-х томах. Т. 2. Москва: Искусство.



- Золотухина, А. И., пер. с лат., Марчукова, С.М., прим. (2018) «Я. А. Коменский. Обзорение физики, преображенной в согласии с божественным светом», *Интеллектуальные традиции в прошлом и настоящем* 4, 105–119.
- Карпов, В. П., Брагинская, Н. В., пер. с древнегреч. (1981) Аристотель. *Физика*. Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 3. Серия: Философское наследие. Москва: Мысль.
- Кассирер, Э. (2000) *Избранное: Индивид и космос*. Гаджикурбанова, А. Г., пер. с нем. Москва, Санкт-Петербург: Университетская книга.
- Красновский, А. А., ред. Коменский, Я. А. (1939) *Великая дидактика*. Ян Амос Коменский. *Избранные педагогические сочинения*. Москва: Государственное Учебно-педагогическое издательство НАРКОМПРОСА.
- Марченко, О. В. (2018) *Григорий Сковорода, его жизнь, сочинения и учение*. Сковорода Г. *Наставления бродячего философа*. Полное собрание текстов. Прим. О. В. Марченко. Москва: Издательство Аст, 5–21.
- Марчукова, С. М. (2008) *Ян Амос Коменский: приглашение к диалогу*. Санкт-Петербург: Европейский дом.
- Марчукова, С. М. (2013) *Эвристический потенциал идеи пансофийности в педагогическом наследии Я. А. Коменского*. Санкт-Петербург.: ФГНУ ИПООВ РАО.
- Мельников, Г. П. (1997) «Автопортрет ученого XVII века. Ян Амос Коменский в зеркале своих сочинений», *Материалы работы Международного симпозиума «Человек – культура – общество в концепции Яна Амоса Коменского»*. Москва, 119–120.
- Милованов, К. Ю., Никитина, Е.Е. (2017) «Ян Амос Коменский и историческая система протестантской учености», *Отечественная и зарубежная педагогика* 5 (43), 8–22.
- Сковорода Г. (2018) *Наставления бродячего философа. Полное собрание текстов*. Прим. и комм. О. В. Марченко. Москва: издательство Аст.
- Скорвид, С.С., пер. с чешск. (2000) Коменский, Я. А. *Единственно необходимое*. Я. А. Коменский. *Лабиринт света и рай сердца*. Москва: издательство «МИК», 213–304.
- Степанов Н. П., пер. с чешск. Коменский, Я. А. (1997) *Предвестник всеобщей мудрости*. Коменский Я. А. Сочинения. Сер. Памятники философской мысли. Москва: Наука.
- Цыбенко, О. П., пер. с древнегреч. (2007) Аристотель. *Поэтика*. Аристотель. *Риторика*. *Поэтика*. Новый перевод. Москва: Лабиринт.
- Чижевський, Д. І. (2004) *Філософія Сковороди*. Харьков: Акта.
- Шольцова, К. (2017) «Учение Яна Амоса Коменского в контексте теологии XVII века», *Отечественная и зарубежная педагогика* 5 (43), 23–35.
- Эрн, В. Ф. (1912) *Сковорода. Жизнь и учение*. Москва: Товарищество типографии А. И. Мамонтова.
- Alstedius Johannus-Henricus. *Tecnologiae*. Alstedii Johannis-Henrici Scientiarum omnium Encyclopediae, tomus primus. Lucduni, 1649.

- Блашків, О. (2007) «Типологія чеського та українського бароко в працях Чижевського», in Jan Amos Komenski. A kultura Epoki Baroku. Siedlce, 2007, 259–272.
- Beneš, J. (2014) “Pojem harmonie u W. Ratkeho a u J. A. Komenského – blízké pojmy, vzdálená východiska,” in *Idea harmonie v díle Jana Amose Komenského*. Ed. V. Schifferova, A. Prázný, K. Šolková. Červení Kostelec: Pavel Mervart, 91–96.
- Melanchton Philipp (1550) *Initia doctrinae physicae*, dictata in Academia Witebergensi. Witebergae. Ed. Johannem Lufte, 2- ed., 1550.
- Sousedik S. (1983) „Comenius Prinzip der Natürlichkeit der Erziehung und sein philosophischer Hintegrund,“ *Theologie und Philosophie*. Ig. 58. Freiburg; Basel; Wien, 34–47.
- Timpler Clemens (1613) *Physicae seu Philosophie naturalis*. Clementi Timpleri Physicae seu Philosophie naturalis systema methodicum, in tres partes digestum. Pars Prima / Completum Hannoveriae apud Haeredes Guilielmi Antonii.
- Timpler Clemens (1616). *Technologia seu Tractatus generalis de natura et differentiis artium liberalium*. Clementi Timpleri Metaphysicae systema methodicum, Libris quinque, Per theoremata et problemata selecta concinnatum. Ed. Rodolphi Goclenii. Hanoviae, 1616.

*In Russian:*

- Gadzhikurbanova, A. G., per. s nem. (2000) Kassirer, E`. Izbrannoe: Individ i kosmos. Moskva, Sankt-Peterburg: Universitetskaya kniga. – 654 s.
- Gorfunkel`, A. X. (1977) Gumanizm i naturfilosofiya ital`yanskogo Vozrozhdeniya. Moskva: My`sl`. – 359 s.
- Gorfunkel`, A. X. (1980) Filosofiya e`poxi Vozrozhdeniya. M.: Vy`sshaya shkola. – 368 s.
- Gorfunkel`, A. X., per. (1981) E`stetika Renessansa: Antologiya. V 2-x tomakh. T. 2. Moskva: Iskusstvo. s. 192–193 – 639 s.
- Zolotuxina, A. I., per. s lat., Marchukova, S.M., prim. (2018) Ya. A. Komenskij. Obozrenie fiziki, preobrazhennoj v soglasii s bozhestvenny`m svetom. Intellektual`ny`e tradicii v proshlom i nastoyashhem 4, s. 105–119.
- Karpov V. P., Braginskaya N. V., per. s drevnegrech. (1981) Aristotel`. Fizika / Aristotel`. Sochineniya v chety`rex tomakh. T. 3. Seriya: Filosofskoe nasledie. Moskva: My`sl` – 611 s.
- Krasnovskij, A. A., red. Komenskij, Ya. A. (1939) Velikaya didaktika. Yan Amos Komenskij. Izbranny`e pedagogicheskie sochineniya. Moskva: Gosudarstvennoe Uchebno-pedagogicheskoe izdatel`stvo NARKOMPROSA. – 319 s.
- Levina, M. I., per. (2000) Dil`tej, V. Vozzrenie na mir i issledovanie cheloveka so vremen Vozrozhdeniya i Reformacii. Moskva-Ierusalim: Universitetskaya kniga. – 463 s.
- Marchenko, O. V. (2018) Grigorij Skovoroda, ego zhizn`, sochineniya i uchenie // Skovoroda G. Nastavleniya brodyachego filosofa. Polnoe sobranie tekstov. Prim. O. V. Marchenko. Moskva: izdatel`stvo Ast, – S. 5-21.
- Marchukova, S. M. (2008) Yan Amos Komenskij: priglasenie k dialogu. Sankt-Peterburg: Evropejskij dom. – 126 s.

- Marchukova, S. M. (2013) E`vristicheskiy potencial idei pansofijnosti v pedagogicheskom nasledii Ya. A. Komenskogo. Sankt-Peterburg.: FGNU IPOOV RAO. – 151 s.
- Mel'nikov, G. P. (1997) Avtoportret uchenogo XVII veka. Yan Amos Komenskij v zerkale svoix sochinenij. Materialy` raboty` Mezhdunarodnogo simpoziuma «Chelovek – kul'tura – obshhestvo v koncepcii Yana Amosa Komenskogo». Moskva. – S. 119-120.
- Milovanov, K. Yu., Nikitina, E.E. Yan Amos Komenskij i istoricheskaya e`pistema protestantskoj uchenosti. Otechestvennaya i zarubezhnaya pedagogika. 2017. № 5 (43). – S. 8-22.
- Skovoroda G. (2018) Nastavleniya brodyachego filosa. Polnoe sobranie tekstov. Prim. i komm. O. V. Marchenko. Moskva: izdatel'stvo Ast. – 557 s.
- Skorvid, S.S., per. s cheshsk. (2000) Komenskij, Ya. A. Edinstvenno neobxodimoe. Ya. A. Komenskij. Labirint sveta i raj serdcza. Moskva: izdatel'stvo «MIK». S. 213-304.
- Stepanov N. P., per. s cheshsk. yaz. Komenskij, Ya. A. (1997) Predvestnik vseobshhej mudrosti. Komenskij Ya. A. Sochineniya. Ser. Pamyatniki filosofskoj my`sli. Moskva: Nauka. – 476 s.
- Cybenko, O. P., per. s drevnegrech. (2007) Aristotel`. Poe`tika. Aristotel`. Ritorika. Poe`tika. Novy`j perevod. Moskva: Labirint. – 253 s.
- Chizhevs`kij, D. I. (2004) Filosofiya Skovorodi. Xar`kov: Akta. – 432 s.
- Shol'czova, K. (2017) Uchenie Yana Amosa Komenskogo v kontekste teologii XVII veka. Otechestvennaya i zarubezhnaya pedagogika. № 5 (43). – S. 23-35.
- E`rn, V. F. (1912) Skovoroda. Zhizn` i uchenie. M.: Tovarishhestvo tipografii A. I. Mamontova, – 331 s.