

---

---

## ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

### Язык Адама, кризис познания и «радикальные истины» Джона Ди\*

© 2021 г. А.В. Карабыков

Крымский федеральный университет им. В.И. Вернадского,  
Симферополь, 295007, просп. Академика Вернадского, д. 4.

E-mail: [meavox@mail.ru](mailto:meavox@mail.ru)  
<https://omgis.academia.edu/AntonKarabykov>

Поступила 12.11.2019

Жизнь и творчество Джона Ди (1527–1608/9), английского математика, эрудита и эзотерика, вызывает множество споров, ставит в тупик исследователей, питает воображение творцов поп-культуры. Цель статьи – изучить магическую практику «позднего» Ди и уникальный нарратив, зафиксированный в его дневниках, в контексте духовной ситуации той эпохи. Анализ сосредоточен на роли этой практики и нарратива в диалектике поиска совершенного языка, который происходил на Западе в XV–XVII вв. Рассматривается оперативнотехническая сторона кристаллоμανтии и ее положение в ренессансной культуре, затем условия и мотивы, подвигшие Ди отдать годы жизни этому виду магии. Особое внимание уделено итогам и ходу открытия «ангелами» первоизданного языка, включая адамический миф, который сопровождал лингвистический материал и сообщал о функциях, сущности и исторической части Ursprache. Доказывается, что, несмотря на предосудительность, кристалломантия имела относительно высокий культурный статус и широкое распространение. Убеденным ее адептом Ди стал вследствие глубокого кризиса, вызванного эсхатологической тревогой, упадком традиционной эпистемологии и разочарованием в его прежних интеллектуальных начинаниях. По уверению духов, язык, который они ему сообщали, соединял в Раю праотцев, Бога и ангелов, а также служил Адаму совершенным инструментом познания и магии. Безуспешность его постижения, тяготившую Ди, «ангелы» объясняли тем, что время активации его свойств, которое очень близко, но известно в точности только Богу, еще не пришло. Хотя в жизни английского мага оно так и не наступило, радость (кажущегося) общения с духами искупала горечь тщетного ожидания.

**Ключевые слова:** ренессансный оккультизм, магия, дивинация, кристалломантия, эмпиризм, Реформация, история западного эзотеризма, история европейской науки.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-3-161-173

Цитирование: *Карабыков А.В.* Язык Адама, кризис познания и «радикальные истины» Джона Ди // Вопросы философии. 2021. № 3. С. 161–173.

---

\* Работа выполнена при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ), проект № 18-011-00601 «Книга Природы» в контексте герменевтических стратегий Возрождения и раннего Нового времени».

# The Language of Adam, Epistemic Crisis, and the “Radical Truths” of John Dee\*

© 2021 Anton V. Karabykov

V.I. Vernadsky Crimean Federal University,  
4, Vernadskogo prosp., Simferopol, Republic of Crimea, 295007, Russian Federation.

E-mail: meavox@mail.ru

<https://omgis.academia.edu/AntonKarabykov>

Received 12.11.2019

The life and work of John Dee (1527–1608/9), an English mathematician, erudite and occultist, remains an enigma that gives rise to intensive controversies, puzzles scholars, and nourishes imagination of mass culture makers. The aim of the article is to consider a magical practice of the late Dee and a unique narrative recorded in his diaries, in a context of the intellectual situation of that epoch. The analysis is concentrated on a role of those practice and narrative in dialectics of the search for the perfect language which took place in the West in 15th–17th cc. A technical facet of crystallogomancy and its standing in the Renaissance culture as well as conditions and motives urging Dee to invest his years in practicing the magic of that kind. A special attention is paid to the course and results of revealing of the primordial tongue by the ‘angels’ and to the Adamic myth that accompanied the linguistic material and informed of substance, functions, and historical fate of *Ursprache*. It is argued that despite its reprehensibility crystallogomancy took a relatively high cultural status and a wide spreading. Dee became its convinced adept due to a deep inner crisis caused by eschatological anxiety, collapse of traditional epistemology, and discontent with his previous intellectual initiatives. As spirits claimed, the language that they were imparting to him connected the protoplasts with God and angels in Eden and served Adam as a perfect instrument of knowledge and magic. Explaining his lasting failure of comprehending of the revealed language the spirits persuaded Dee that it was not time yet for activation of its potencies but that it was very near though known only to God. That time had never come in the magician’s life. Nonetheless, gladness of (seeming) communication with the ‘angels’ compensated for bitterness of futile expectations.

**Keywords:** Renaissance occultism, magic, divination, crystallogomancy, empiricism, Reformation, history of Western esotericism, history of European science.

DOI: 10.21146/0042-8744-2021-3-161-173

Citation: Karabykov, Anton V. (2021) ‘The Language of Adam, Epistemic Crisis, and the “Radical Truths” of John Dee’, *Voprosy Filosofii*, Vol. 3 (2021), pp. 161–173.

В этой статье я продолжаю исследовать так называемый адамический проект Ренессанса – комплекс воззрений и практик, вдохновленный мечтой о воссоздании первоязыка человечества<sup>1</sup>. Как верили многие в ту эпоху, этот язык был совершенным «зеркалом природы», которым владели в Раю праотцы и которое было утрачено в начале

---

\* Research for this work was supported by Russian Foundation for Basic Research (RFBR), project No. 18-011-00601 ‘The “Book of Nature” in the Renaissance and early modern hermeneutic strategies’.

земной истории. О том, когда именно и как это произошло, велись споры [Карабыков 2014, 121–131], но все причастные к ним интеллектуалы сходились в одном: главной причиной этой утраты была череда описанных в Библии катастроф: грехопадение (Быт. 3:1–24), Потоп (Быт. 6–9) и Вавилонское смешение (Быт. 11:1–9). Из четырех ключевых стратегий, в русле которых развивался этот проект: 1) «обосновать» первозданность одного из известных наречий; 2) «найти» *Ursprache* по следам в существующих языках или знаках природы; 3) «принять» его в качестве дара свыше; 4) «создать» его искусственную замену, – мое внимание будет направлено на третью, мистическую и иррациональную. Согласно ей, тяжесть последствий названных катаклизмов такова, что язык Адама более не может быть воссоздан человеческими силами, остается лишь путь его чудесного обретения – как благодатного дара и знака особой избранности. Среди сторонников этой стратегии преобладали протестанты. Вслед за вождями Реформации Лютером и Кальвином они были уверены в глубокой искренности человеческого разума и строя природы в результате грехопадения. Самыми видными защитниками этой стратегии были те, кого называли религиозными энтузиастами, и эзотерики: одиночки-визионеры и идеологи радикальных сект (пуритан, квакеров и т.д.). Они доверяли прежде всего опыту личного озарения, а не земным церквям и культурным традициям, верили в приближение Апокалипсиса и учили о порученной им пророческой миссии.

### Кристалломантия: техника и культурный статус

Чаще всего стратегия «принять» выступала как вспомогательный компонент работы над тем, чтобы найти язык Рая через исследование знаков природы. С этой целью к ней прибегали парацельсианцы, включая загадочных розенкрейцеров, Якоба Бёме и его последователей [Карабыков 2018, 139–140]. Другие пытались осуществить эту стратегию в чистом виде. Обычно их деятельность принимала форму запрещенных магических практик и вершилась втайне, из-за чего сегодня мы не в силах воссоздать ее картину во всем разнообразии. Но история сохранила одно бесценное свидетельство – тайные дневники Джона Ди, английского математика, знатока британской истории, эксперта в сферах картографии, навигации и оптики<sup>2</sup>. Светило ученого мира, Ди долго и напрасно стремился получить должность королевского математика и философа при дворе Елизаветы I. Пережив ближе к старости сокрушительный кризис, разочарование во всем земном знании, он предался интенсивным беседам с «ангелами» в надежде узнать от них в том числе первозданный язык<sup>3</sup>. Принужденный в течение долгих лет отводить от себя обвинения в колдовстве, Ди скрывал эту грань своей деятельности, посвящая в нее немногих: тех, кого ему указывали духи и/или без чьей помощи он не мог обойтись. Как правило, «ангельские» беседы, *colloquia angelica*, принимали форму традиционной кристалломантии, или скрайинга (*scrying*). Для этой практики могла использоваться любая зеркальная поверхность. Медиум (чаще всего это были дети и женщины) должен был всматриваться в отражаемый ею свет, предварительно помолвившись и выдержав пост. Считалось, что при благоприятном стечении обстоятельств медиум может увидеть и даже услышать духовные существа, уловленные в отражении вместе с лучами, и в итоге сообщить нечто важное своему нанимателю.

На взгляд адептов скрайинга, их информаторы были добрыми ангелами, служили людям по велению Бога. Иначе считали ученые-демонологи и церковные законоучители, которые видели в них демонов, сеющих ложь и погибель. До недавнего времени этот вид дивинации слыл уделом социальных низов, применявших его исключительно в меркантильных целях: найти клад, вернуть похищенное или потерянное [Thomas 2010, 252–264]. Однако сегодня идет пересмотр культурного статуса кристалломантии в XVI–XVII вв. Как утверждают ревизионисты, оперативная магия – в том числе и кристалломантия – являлась ведущей отраслью оккультизма даже в кругах интеллектуалов, обычно ассоциируемых с неоплатонической магией в духе Фичино [Clucas 2006;

Klaassen 2013, 188]. Ее связывают теперь с возвышенным стремлением обрести знание и овладеть престижными искусствами: магическим, лечебным, музыкальным и т.д. Таким успехом в ренессансной культуре, если он действительно имел место, оперативная магия была обязана своей укорененности в традиции средневековой теургии и деятельностному пафосу, отвечавшему гуманистическому идеалу *vita activa*. Столь же существенно, что вопреки церковным вердиктам ее адепты часто искреннее считали себя вполне благочестивыми христианами. Хотя их деятельность в конце концов сводилась к принуждению духов, предваренная постом и молитвой, снабженная богословскими аргументами и библейскими примерами, она легко принимала вид смиренных прошений. В немалой степени тому способствовала сама духовная ситуация в XVI – начале XVII в.: размытость границ между видами магии (не все из них были запретными), отсутствие границ между магией в целом и, прибегнув к анахронизму, научно-техническим творчеством [Henry 2008; Whitby 1985, 27]. Ди подвел под кристалломантию солидный фундамент, выстроенный из метафизики света английских схоластов XIII в. – Роберта Гроссетеста и Роджера Бэкона.

### **Казус Ди: причины интеллектуального поворота**

Некогда приобщившись к адамической проблематике в каббалистических штудиях, Ди позже стал одним из самых истовых приверженцев скрайинга. Почему из всех возможностей адамического проекта он выбрал самую иррациональную и воплотил ее в одной из самых одиозных форм? Пережитый им кризис подорвал веру в важность его прежних начинаний и, что хуже, девальвировал ценность всей накопленной в веках европейской учености – того великого свода знаний, овладению которым Ди отдал годы самоотверженного труда. Настал день, когда он осознал, что «ни одна живая душа и ни одна книга, которые еще могли бы мне встретиться, неспособны научить меня тем истинам, которых я жаждал. И потому я решил молить подателя мудрости и всех благих вещей ниспослать мне мудрость, [благодаря которой] я бы мог знать естества всех его творений, а также способы использования их к его чести и славе» [Dee 1659, 231, 400]. В этом Ди признался Рудольфу II, главе Священной Римской империи, во время краткой аудиенции в 1584 г. Рудольф, известный покровитель эзотерических и светских наук, едва ли был удивлен этим свидетельством. За полвека до Ди мы видим Агриппу Неттесгеймского (1486–1535), отрекшегося от наук во имя ортодоксального фидеизма как единственного гаранта достоверности знания, а полувеком позже – молодого Декарта (1596–1650), разочарованного в прежней науке и пришедшего к построению радикально новой метафизики.

Дух пессимизма, пронизывавший воздух эпохи, омрачал переживание больших и малых событий в мире, стоявшем, казалось, у выхода из истории. Особенно сильными эсхатологические настроения были в Англии. Остро чувствуя их, Ди уравнивал страх перед Судным днем ожиданием миллениума – тысячелетнего царства Христова, в котором религия и науки очистятся от тьмы заблуждений и на Земле наступит финальная – лучшая в истории – эра согласия и покоя. «Конец всех вещей близок», – увещал его «ангел» по имени *Medicina Dei* в начале очередного сезона оккультной работы с новым и самым способным медиумом Эдвардом Келли (1555 – ок. 1597) [Dee 2003, 298; Dee 1659, 400]. В продолжение семи лет общения с духами те настойчиво укрепляли веру в уже близкое преобразование мира и центральную роль их в его подготовке. Все прочие пути стяжания фундаментальных знаний предполагали медленный прогресс, тогда как времени, казалось, оставалось лишь на то, чтобы «молить подателя мудрости» даровать необходимое здесь и сейчас. К тому же «ангелы» убедили Ди, что это Бог избрал его для выполнения пророческой миссии в тот момент истории, когда все творения осквернены, люди порочны и их умственные силы минимальны [Dee 1659, 76–77, 233]. Чтобы рассеять в Ди последние сомнения, *Medicina Dei* поставил на вид ему пропасть, отделяющую болную когницию смертных от ангельской: «То, что считает мудростью человек, заблуждение в наших глазах» [Dee 2013 II, 268].

Столь категоричная оценка следствий грехопадения была характерна для протестантского мировидения. Оно наложило след на духовный облик Ди, чье духовное становление пришлось на последние годы английского католицизма. Став по выходе из Кембриджа католическим священником, он в скором времени сложил с себя сан и в течение долгих лет был англиканином, хотя в период работы с Келли вновь проникся симпатией к Римской Церкви, убежденный духами в истинности ее доктрины и ошибочности Реформации [Dee 1659, 411–412]. Кристалломантия сама имела смутный конфессиональный ореол. С одной стороны, увлеченность дивинацией проистекала из мотивов, роднивших Ди с протестантскими энтузиастами: стремления удостовериться в собственном спасении, веры в личное призвание к пророческому служению, обостренного внимания к знамениям, навыка легитимации своей практики через обращение к ветхозаветным прецедентам<sup>4</sup> [Clulee 1988, 208; Harkenss 1999, 144]. С другой стороны, богословие Реформации не поощряло обращения к посредникам в виде ангелов и святых, уча, что Бог действует в мире прямо и самостоятельно. Сверх того, скрайинг и близкие к нему практики считались в Англии порочным хобби католических священников, выдающим их закоренелое пристрастие к колдовству [Walsham 2011, 274–277; Cameron 2013, 32–33; Hunter 1990, 388–390].

Еще одним фактором, который связывал Ди с протестантизмом и вместе с тем благоприятствовал обращению к «ангельским» беседам, служила его приверженность буквалистской герменевтике. Известно, что деятели Реформации продвигали ее в качестве антитезы традиционной символично-аллегорической экзегезе Писания и что вскоре протестантские ученые стали прилагать ее принципы к изучению второй «книги» Бога – природному миру, развивая эмпирический метод, фундированный номинализмом [Harrison 2008a]. Подчиненный утилитарным задачам, эмпиризм по преимуществу являлся детищем английской культуры, и Ди при всем своем мистическом настрое был эмпирически ориентированным ученым, в чем-то близким к Фрэнсису Бэкону (1561–1626) [French 2006, 272]. На ниве светских трудов Ди инструктировал моряков по части навигации, давал математические консультации ремесленникам, участвовал в проектах, связанных с календарной реформой и колониальной политикой, был толковым инженером. Но и в оккультной деятельности позднего этапа он следовал сходным методологическим принципам. Подобно Бэкону, Ди «не искал высокомерно науки в кельях человеческого ума» [Бэкон 1977 I, 68; Clulee 2012, 445]. Но в отличие от Бэкона, «смирненно обратившегося за ними к великому миру» [Бэкон 1977 I, 68], набожный маг с тем же смирением просил Небо дать их ему.

Ди всегда, а в период работы с медиумами особенно, представлял собой тип эзотерика, существенно отличавшийся от того, с которым принято ассоциировать Ренессанс. Вместе с творцами новой науки, к которым в некоторой степени принадлежал и он сам, Ди обосновывал важность различения субъекта и объекта, а не их слияния в познавательном акте, как в психологизированной магии Агриппы Неттесгеймского, Джордано Бруно и других «субъективистов». Требовавшая трезвого наблюдения и точной фиксации свойств вещей, объективистская установка дезавуировала роль воображения. Трудно вообразить Ди вторящим Бруно: «Мой путь иной: едва лишь мысль взлетает, из твари становлюсь я божеством»<sup>5</sup> [Бруно 1996, 84]. Соответственно, если «субъективисты» превозносили значимость развития воображения, искусства памяти и оккультной эмблематики, то Ди, как и Хэмфри Гилберт (1537–1583), Элиас Эшмол (1617–1692) и др., подчеркивал важность технических средств, оптимизирующих отношения между познающим и познаваемым. Так, несмотря на разочарование в книжной учености, Ди возил с собой в странствиях большую часть своей обширной библиотеки, в том числе для проверки и толкования «ангельских» сообщений. Он также работал над улучшением оборудования для нужд алхимии, астрологии, кристалломантии и подбирал одаренных скрайеров. Долгое время он развивал свой исследовательский центр в родовом поместье, вмещавшем знаменитую *bibliotheca mortlacensis*, научный музей, лаборатории и архив. Позже, вернувшись с материка и найдя свой дом в запустении, ученый радел о создании нового центра, где бы воплощались в жизнь

его исследовательские программы, обменивались опытом мэтры и стажировалась молодежь [Clulee 2012].

Алхимия была одной из самых стойких страстей британского интеллектуала. Журнал алхимических опытов Ди, совпавших по времени с началом «ангельских» собеседований (1581 г.), также свидетельствует о его верности объективистской установке. Ди избегал и осуждал употребление двусмысленных и темных выражений, чем грешили в его время многие адепты «великого делания». Он утверждал, что в описании хода и результатов экспериментов речь следует подчинять тому, что Бэкон и его последователи назвали *plain style*, – простому, безыскусному стилю, призванному облегчать дорогу другим исследователям [Parry 2015, 112; Бэкон 1977 I, 110–111, 234]. В то время как сторонники субъективистской установки сознательно сплавляли познание и поэзию, магию и художественное искусство, Ди настаивал на демаркации этих сфер, в чем был сходен с идеологами новой, эмпирической, науки. Говоря о пережитом им тяжелом интеллектуальном потрясении, он, как кажется, имел в виду разочарование не столько в светском знании, сколько в модных эзотерических доктринах и практиках, пропитанных субъективистским духом, и, в частности, в своей теории универсального мистического символа – «иероглифической монады» [Dee 1964]. Крах связанных с ними надежд вкупе с эсхатологическими ожиданиями более всего повинны в том, что Ди обратился за наставничеством к “ангелам”. Уверенный ими, что суть небесных откровений недоступна человеческому воображению, он терпеливо нес груз трудного послушания [Dee 1659, 92]. В течение многих лет он действовал в роли стенографиста и толкователя «ангельских» сообщений, интервьюера духов и их агента в этом мире.

В первой части «Великого восстановления наук» (*Instauratio magna scientiarum*) (1623) Ф. Бэкон обличал астрологию, натуральную магию и алхимию – по его суждению, лженауки – в том, что достойную цель (расширение власти над природой) они преследуют с помощью нелепых методологии и теории [Бэкон 1977 I, 110]. Если изменить оценки, этот вердикт можно распространить на деятельность «позднего» Ди: относительно здравый метод при фантастических целях и теории. Это сочетание веры в то, что язык Адама заключает в себе вершинную мудрость, с убеждением, что его можно вновь добыть, перенеся объективистскую гносеологию на мир бесплотных духов, обусловили уникальное место Ди в истории адамического проекта.

### Lingua Angelica, vel Adamica

Казус Ди интересен еще и тем, что он оставил не только штрихи адамической теории, включавшие идеи об истории и сущности праязыка, но и пусть неполный очерк его строения. Что являл собой язык, открытый духами, который позже стали некорректно называть енохианским? Как показывают Д. Лэйкок и другие исследователи, «ангельские» экскурсии в лексику, грамматику, орфографию и орфоэпию *Ursprache* не содержат единой системы. В них проступают очертания как минимум двух дизайнов, различных по степени завершенности и близости к полноценному естественному языку, а именно к английскому [Laycock 2001, 19–64; Szönyi 2004, 209–210]. При этом духи твердо заверяли Ди, что все время сообщали один и тот же язык праотцев, ангелов и самого Божества.

Судя по дневнику, трансляция сведений, прямо касавшихся небесной речи, началась вместе с сотрудничеством с Келли: прежние медиумы были восприимчивы к иным темам. Поначалу духи изредка называли на своем языке отдельные имена, но в марте 1582 г. Келли начал представлять Ди странные таблицы, наполненными буквами и немногими цифрами (всего не меньше ста таблиц). Многие из них были обширными (49×49 ячеек), некоторые совершенно пустыми. Духи учили, что в таблицах нужно видеть своеобразное вместилище и генератор единиц *Ursprache* – прежде всего божественных и ангельских имен. Спустя год в одном из видений Келли воспринял необычайную книгу, чье название *Liber Logaeth* было истолковано «ангелами» как «Книга

речи *Божией*»; ее содержание составляли сведения о первоязыке, вложенные в таблицы. Тогда же духи обещали Ди разъяснить ее, что и делали на протяжении следующих 14 месяцев. За это время духи не раз меняли способ обучения небесной речи и единожды – коренные представления о самом ее строе. Первым явлен был алфавит, через год Келли нарисовал его по контурам, частично созданным «ангелами» [Dee 1998, 79]. Отчасти сходная с алфавитами историческими (самаритянским, эфиопским, древнееврейским) и фиктивными (в трудах Джiovанни Пантея и Агриппы Неттесгеймского), эта графическая система в целом оригинальна [Lauscock 2001, 27–29; Harkenss 1999, 166–167]. За нею стали появляться новые таблицы, по преимуществу заполненные «ангельскими» буквами. Посредством них все та же *Medicina Dei* взялась обучать Ди и Келли азам первоизданного языка. Дух произносил по буквам магические формулы, указывая на релевантные клетки таблиц, а Ди, слыша названия букв от Келли, записывал их последовательности. Затем «ангел» воспроизводил формулу так, как она звучала в живой речи, благодаря чему оккультисты получали возможность узнать примерные значения графем. Легко понять, сколь трудоемким был этот процесс. Ди просил духов изменить метод обучения, не без раздражения они откликнулись и стали показывать Келли запись целых формул, а тот, уже выучивший эту письменность, произносил увиденное (похоже, по словам). Ди транскрибировал формулы, приспособив для этого английскую систему письма [Dee 2013 II, 264–268].

Тексты формул содержат то, что Лэйкок предложил считать – в очень условном смысле – первой версией первоизданного языка [Lauscock 2001, 29–36]. Говорить о языке *sensu stricto* не позволяет почти полное отсутствие знаний о лексико-грамматической стороне этих текстов. Кроме значения редких фраз, вроде *Laua Zuraah* («Пользуйтесь смирением в молитвах к Богу»), и единичного следа морфологической парадигмы (*Befes* как зательная форма ангельского имени *Befafes*), ни Ди, ни кто-либо из тех, кто изучал его дневники, так и не смог расшифровать эти записи. Удрученный их смысловой темнотой и бессистемностью, чреватой ошибками и фатальными последствиями, Ди просил у «ангелов» разъяснений, однако те лишь призывали запастись терпением: придет день, усмотренный Богом, и Он откроет ему полноту разума небесной речи [Dee 1998, 118]. С формальной точки зрения данные тексты являют собой продукт глоссолалии, естественной для англоговорящего человека. Им свойственна ритмичность, обилие повторов, аллитераций и за редким исключением вполне английские комбинации звуков [Lauscock 2001, 33; Findell 2007, 17–18].

В апреле 1584 г. духи снова изменили метод обучения, а вместе с ним и внешний облик своего языка. Теперь они диктовали новый набор ангельских призываний, число которых совпадало с предыдущим – 49. Вообще обилие примеров числового символизма в записях Ди свидетельствует о влиянии этой формы мысли на его адамические построения. Звуковое устройство новых формул отличалось сжатостью и меньшим благозвучием. Из элементов прежних, «глоссолальных» текстов в них сохранились лишь немногие служебные слова. Решительным новшеством этих формул служит известность их семантики. Как явствует из дневников, Nalvage, новый наставник, диктовал заклинания на «ангельском» языке (по соображениям магической безопасности произносятся слова задом наперед) и сопровождал их английским переводом. Ди фиксировал перевод вместе с «повернутой» транскрипцией на *Ursprache* [Dee 1659, 78]. Но если с семантикой дело обстояло неплохо, то грамматика первоязыка была непонятна. Из всех словоформ (их около 250) более половины встречается однократно, что перечеркивает возможность установить их грамматические формы и значения. Вместе с тем в отличие от формул «Книги речи Божией» текст, написанный под руководством Nalvage, позволяет различить рудименты грамматической системы. Наиболее полные образцы формоизменения имеются у глаголов ‘быть’ и ‘говорить’ (*gohus* – ‘говорю’, *gohe, goho* – ‘говорит’, *gohol* – ‘говорящий’ и т.д.) [Lauscock 2001, 43].

Меняя способ обучения и, главное, внешний строй *Ursprache*, духи тем не менее учили о его единстве и неизменяемости. Ди, похоже, никогда не ставил под сомнение их тезис. Поглощенный сладостным течением «ангельских» бесед, он был всецело

обращен к грядущему, где чаял удостоиться совершенного познания небесного языка. Он редко смотрел назад и не имел законченного образа «ангельской» речи. Задумываясь над бессвязностью всех до сих пор полученных сведений, он склонен был видеть в ней только покров, скрывавший до времени небесные тайны.

### Адамический миф в изложении «ангелов»

Язык, которым Ди пытался овладеть в течение семилетнего сотрудничества с Келли, напоминал ларец, запертый на замок; ключ так и не был найден. Чтобы уверить Ди в бесценности содержимого и дать хотя бы малую пищу его любопытству, в дополнение к лингвистическим сведениям «ангелы» сообщали очерк адамической теории. Как и в других, не столь экстравагантных, спекуляциях этого рода, в нем говорилось о функциях и свойствах первоязыка, его возникновении и исторической участи. В чем заключалось своеобразие этой версии адамизма?

Духи внушали Ди, что их совместная деятельность является кульминацией истории, в силу чего он станет – и стал уже – одной из главной ее фигур, наравне с Адамом. Обладавший полнотою ведения и силы, Адам пал с духовного неба в земную юдоль и тем положил начало истории [Dee 1659, 92]. Напротив, Ди, разделяя с людьми проклятие праотца, избран Богом, чтобы вновь принять утраченный дар, «дух разума и мудрости», и исполнить великую миссию: возвестить наступление конца времен и направить мир (в лице его ключевых правителей) навстречу финалу мировой драмы. Залогом этого дара служат книги: *Liber Logaeth* и последовавшие за ней трактаты, составленные из записей «ангельских» сообщений. Из этих книг, имевшихся у Адама, но утраченных и возвращаемых ныне, будет «извлечена и очищена совершенная истина от ущербной неправды, истинная религия от лживых и отвратительных искажений, [и так со всеми искусствами,] подлежащими использованию человеком; первое и освященное совершенство, после временного распространения которого придет конец» [Dee 2003, 395].

Если Адам и Ди были некими полюсами земной истории (один в буквальном, другой в символическом смысле), то какие еще точки в ней выделялись? Прежде всего это Боговоплощение. Как Парацельс и другие христианские эзотерики, Ди видит в нем обетование того, что с началом христианской эры всем и каждому открыта благая возможность возрастать духовно – вплоть до уровня не падших еще праотцев [Dee 1659, 371]. Но хотя «ангелы» повторяют этот топос религиозной антропологии, они не раз подчеркивают, что миссия британского «пророка» совпала с нижней точкой духовного упадка христианского мира. Это, в сущности, означает одно: светлые перспективы, открытые первым Пришествием, оказались неосуществленными. Помимо Христа в записях упоминаются библейские пророки и патриархи, чей образ мысли и действия, включая дивинационные практики, был призван стать парадигмальным для мага и его спутника. Особой важностью «ангелы» наделяли историю Еноха. Потомок праотца в шестом поколении, Енох отличался мудростью и благочестием, благодаря которым был взят на небо, миновав врата смерти (Быт. 5:21–24, Евр. 11:5). Уникальность судьбы сделала его героем и автором апокрифических писаний, а в текстах оккультизма – символом магического мастерства, достигнутого с помощью знания первоязыка и его письменности, которую, по словам духов, тоже создал Адам [Dee 2013 II, 333; Szönyi 2004, 145–147]. Показательно, что саму «Книгу речи Божией», явленное Ди введение в тайны *Ursprache*, «ангелы» отождествили с Книгой Еноха. Патриарх увековечил в ней плоды дарованной ему мудрости [Dee 1659, 174], однако потомство, которому предназначал свою книгу Енох, предсказуемо развратилось. Бог «наслал на него... дух порочности, заблуждения и обмана», которые превратили Енохову весть в злое учение некромантов, распространившееся по миру [Ibid.]. Сколь бы ни были существенны для Ди евангельское и енохианское свидетельства, они оба отступали в тень той великой вселенской драмы, которая разыгрывалась в *colloquia angelica*. «Язык, сообщаемый нами, – наставляли его духи – есть тот, на котором разговаривал

праотец, пребывая в невинности, и который никогда не звучал и не открывался человеку с тех пор и доныне» [Dee 1659, 92]. Так что «никто, кроме первенца (Адама. – А.К.), не разумел, не разумеет и не будет разуметь сие орудие» [Dee 1998, 55]. Эти «никто» и «никогда» не только выводили из игры Еноха, но и ставили под сомнение спасительный эффект Боговоплощения.

Представление о тотальности человеческой деградации не исключало идеи постепенности упадка. Этот безрадостный процесс «ангелы» описывали двояко: то как прерывный и повторяющийся, то как имевший последовательные фазы. В разное время духи предложили две различные версии утраты *Ursprache*. Согласно первой, язык Адама продолжал употребляться до Вавилонского столпотворения [Dee 2013 II, 332–333], и Енох предстал не избранником, а скорее, образцовым выразителем духовных сил, коими обладали еще первые поколения смертных. До Потопа, пережить который выпало Енохову правнуку Ною, «дух Божий не был крайне затемнен в людях. Их память была крепче, мышление яснее, а их традиции неисследимы» [Ibid., 333]. Последнее, вероятно, нужно понимать в том смысле, что их обычаи уходили корнями в изначальную реальность, теперь лежавшую за пределами понимания. Но, нарастая с каждым поколением, деградация сначала привела к Потопу, который смыл и вещный мир, и прежнюю культуру, а после к Вавилонскому смещению, отнявшему у человечества начальный язык. Позднее Ди узнал от духов и другую версию. По ней, между исчезнувшим *Ursprache* и первыми «пост-вавилонскими» наречиями имелась переходная форма. По изгнанию из Рая Адам утратил совершенную «способность рассуждения» (the judgement of his understanding), но не благоволение Бога. Возможно, поэтому, оказавшись в земном мире «словно бы немым и неспособным говорить, он стал учиться из необходимости (to learn of necessity) Язык, который ты, Э.К. (Эдвард Келли. – А.К.), называешь [1 иврит], а не тот [2 иврит] среди вас. Он выразил на нем и передал потомству ближайшее знание о Божиих творениях, которое имел [сам]» [Dee 1659, 92].

Между двумя версиями нет решительных противоречий. Допустив, что постепенная деградация несла ущерб когнитивным потенциям смертных, мы можем определить доисторический «иврит» как упадочную форму языка Эдема. Если та была «преподана в Раю через внушение (by infusion)» праотцу, то сей земной язык должен был быть изучен. Изучить можно то, что уже существует. Существовать тогда мог только *Ursprache*, пребывающий в вечности и отраженный в природе. Как строилось самообучение Адама, не сказано, но зная, что Ди был почитателем Парацельса, мы вправе предположить, что этот процесс мог мыслиться в духе постижения *Kunst signata* – «предустановленного искусства» распознавания в мире божественных знаков, их осмысления и «перевода» в человеческий язык. Восстановленный таким образом, этот язык был слабым отражением небесной речи. Он уступал ей в коммуникационном масштабе: если *Ursprache* соединял Адама с Евой «по горизонтали», а с Богом и ангелами «по вертикали», то первый язык Земли предполагал только одно – «горизонтальное» – измерение. Он уступал ей также в эпистемическом потенциале. В условиях отрезанности от неба потомки принимали от праотца сведения о (земных) творениях, а не Боге и Его Царствии. Кроме того, этот язык был обделен магической мощью: только теперь она возвращается Ди вместе с ангельской речью, ибо «это дело и дар Бога, который весь есть сила, и поэтому [ныне] Он являет их в языке силы» [Ibid., 92]. Исторические наречия, возникшие в результате Вавилонской катастрофы, должны были не изучаться, а создаваться первыми своими носителями. Они были лишены даже тех потенций, которыми обладал первоязык Земли; дух называет их тенями и подделками ангельской речи, истинно схватывающей суть всякой вещи [Dee 2013 II, 232].

В Раю праотец воплотил полученный дар, дав творениям их имена, которые в силу их соответствия вещам всегда были и будут неизменными [Dee 2013 II, 234; Dee 1659, 92]. Благодаря этому дару Адам был членом ангельского общества и собеседником Всевышнего [Dee 1659, 92]. И он же обладал бытийным могуществом, заставляя «трепетать творения всякий раз, когда они внимали словам, которыми были питаемы и вызваны к жизни, ибо ничто не движется, пока оно не склонено [к этому], и ничто

не может склониться, пока оно неизвестно» [Dee 1659, 92]. Этот небесный опыт служил идеалом, на который должен был ориентироваться Ди. Как заверяли его «ангелы», он уже становится новым Адамом, приближающимся к праотцу во всех трех отношениях. Правда, скорость продвижения была разной. Хуже всего дело обстояло с познанием. Духи учили, что, используя элементы *Ursprache*, наш эрудит сможет «судить совершенным образом – не так, как то делает [сам] мир, – о мире и всех вещах, входящих в пределы природы, и о всех вещах, подверженных тлению» [Ibid., 77; Harkenss 1999, 169–172]. Руководствуясь «ангельским» языком как совершенной мерой, он сумеет дать точный диагноз искаженному строю природной и социальной действительности, чтобы провозгласить ее скорое завершение [Dee 1659, 77]. Но на деле Ди не вкусил даже иллюзии этого. Эпистемическая сила небесной речи оставалась совсем не раскрытой, что больше всего огорчало английского мага. Его утешал сам процесс общения с духами, где, как казалось, он сумел достичь наибольшего прогресса. Духи не просто умащали Ди посулами, играя на струнках его самомнения: они, казалось, давали ему ощутить вкус небесных плодов *hic et nunc*. Пусть, не достигший еще уровня праотца, он несет бремя ученичества у «ангелов», вынужденных общаться с ним на английском и куцей латыни, – он тем не менее развивается. По словам духов, сам процесс приобщения к их языку преображает состояние Ди и Келли, уже отличая их от всего человечества, которому лишь предстоит подобная трансформация в будущем [Dee 2013 II, 268, 372; Dee 1659, 65, 233].

Что касается магической стороны овладения небесной речью, то, в понимании Ди, она была неотделима от коммуникативной и эпистемической граней. Уже поэтому он сознавал значительную узость тех магических возможностей, которые давало владение не познанным еще праязыком. Хотя духи внушали Ди, что *Ursprache* и хранимая им «безошибочная доктрина» станет главным инструментом преобразования мира, уже стоящего на пороге своей истории, – подобно магу средней руки, он вынужден был довольствоваться в своей практике знанием ряда «истинных» имен Бога и Его вестников. Список ангельских имен вкупе с описанием функций и свойств их носителей составлял вразумительную (в отличие от содержания таблиц) часть *Liber Logaeth* и последующих трактатов. С помощью этих имен Ди мог призывать на службу всё новых и новых духов, что, впрочем, не расширяло границы его возможностей в магической и эпистемической сферах. Но коль скоро он представлял свою деятельность прежде всего в религиозно-проphetическом свете, такое расширение не являлось его главной задачей.

## Заключение

До того, как дневники Джона Ди увидели свет, кристалломантия и близкие к ней практики оперативной магии редко связывались с решением адамической проблематики. Одна из причин этого состояла в том, что духи не считались знатоками и тем более носителями языка Адама. Так, по мнению Агриппы Неттесгеймского, будучи бесплотными, ангелы общаются без материального посредства – запечатлевая свои идеи в другом, ангельском же или человеческом, уме. Хотя порой, вселяясь в телесных существ, духи всё же говорят с людьми чувственным образом, они делают это ради приспособления к формату нашего восприятия [Agrippa 1533, 253–254]. Бруно, считавший духов тонкоматериальными существами: любой наш язык они понимают менее чем посредственно, и общаться с ними с помощью речи «не легче, чем [скажем] орлу с человеком» [Bruno 1891, 412].

В предисловии к публикации одного из томов записей Ди английский филолог и богослов Мерик Казобон (1599–1671) указал, что этот дневник – красноречивый монумент поразительного обмана, в который ввергли ученого демоны, пользуясь его амбициями [Casaubon 1656]. В число задач, которые ставил перед собой издатель, входило обличение оккультистов, процветавших тогда в Англии. Он хотел показать, что их деятельность всегда направляется дьявольскими внушениями и потому опасна для них

и их клиентов. Среди тех, кого имел в виду Казобон, видное место занимали представители спиритуальной алхимии (“spiritual chimists”) [Rogers 2005; Forshaw 2011, 187–188]. Другой мишенью издателя служили религиозные энтузиасты, часть которых, как ни странно, разделяла бэконскую программу, обещавшую ускорить наступление миллениума через подчинение природы, и тоже чаяла общения с ангелами, чтобы получить от них небесные дары: способность к ясновидению, пророчеству, глоссолалии [Raymond 2011, 319, 328–331; Feldhay 2006, 750–751].

Трудно сказать, насколько оправдался замысел Казобона, но несомненно, что публикация записей Ди имела и обратный ожидавшемуся эффект [Harkenss 1999, 220–222]. Ей была поднята волна широкого интереса к магическому опыту Ди и Келли. К примеру, мы видим чету простых лондонцев, Мэри Пэриш и Гудвина Вартона, практиковавших скрайнинг во второй пол. XVII в. не только чтобы найти клады, но и ради обретения – вслед за Ди – небесного языка [Timbers 2016, 139–140]. Тем более острое любопытство к возможности обучения у ангелов питали интеллектуалы, близкие к английскому магу по ученым пристрастиям, образованию и социальному статусу. Среди – и кроме – бесчисленных оккультистов, часть которых принадлежала к культурной элите, имелись те, кого сегодня причисляют к движению, получившему название (и рамки) Научной революции. Это и Элиас Эшмол, историк, филолог и эзотерик, стремившийся воссоздать по записям Ди систему «ангельской» магии. Это и члены Королевского общества Лондона: Роберт Бойль, Джозеф Глэнвилл и т.д., – изучавшие действия духов и возможность общения с ними [Hunter 2011, 106–110; Hunter 1990]. Казобон был враждебен этому научному клубу, видел в нем осиное гнездо радикальных эмпириков, изымавших свою деятельность из морально-религиозного контекста и склонявшихся к безбожию [Harrison 2008b, 260]. Атеисты представляли еще одну силу, ослабить которую Казобон рассчитывал публикацией дневников: опыт Ди был призван убедить сомневавшихся в реальности демонов и в целом духовного мира. Но сколь бы ни были оправданны претензии Казобона к Королевскому обществу, именно его члены (Джон Уилкинс, Сет Уард) и близкие к ним ученые предложили тогда же самую влиятельную альтернативу адамическим мечтаниям Ди и прочих энтузиастов и оккультистов. Ею был проект универсального философского языка, который должен был стать заменой навсегда утраченного *Ursprache*.

### Примечания

<sup>1</sup> См.: [Карабыков 2014; Карабыков 2016; Карабыков 2017; Карабыков 2018].

<sup>2</sup> Жизнеописание Ди см.: [Parry 2012; Woolley 2001]. Интеллектуальная эволюция Ди изучена в работах: [Clulee 1988; French 2006; Harkenss 1999; Szönyi 2004].

<sup>3</sup> Я не буду касаться неразрешимого вопроса о том, какова была этиология и сущность этих беседований, стараясь смотреть на них глазами самого Ди. Возможные ответы на этот вопрос обсуждаются в работах: [Sledge 2010; Laycock 2001, 53–64].

<sup>4</sup> См.: Быт. 44:5; Исх. 28:29–30.

<sup>5</sup> Пер. Ю. Верховского, А. Эфроса.

### Источники в переводах – Primary Sources in Translation

Бэкон 1977 – Бэкон Ф. Сочинения. В 2 т. М.: Мысль. Т. I (*Bacon Works. Russian Translation* 1977).

Бруно 1996 – Бруно Дж. О героическом энтузиазме. Киев: Новый Акрополь, 1996 (*Bruno The Heroic Furors, Russian Translation* 1996).

### Источники – Primary Sources

Agrippa 1533 – *Henricus Cornelius Agrippa ab Netteszheim. De Occulta Philosophia. Libri Tres. Coloniae, 1533.*

Bruno 1891 – *Iordani Bruni Nolani Opera Latine Conscripta. Cur. F. Tocco et T. Vitelli. Vol. III. Florentiae: Le Monnier, 1891.*

Casaubon, Meric (1659) “The Preface”, *John Dee A True and Faithful Relation of What Passed between Dr. John Dee [...] and Some Spirits*, Casaubon, M., ed., T. Garthwait, London.

- Dee, John (1659) *A True and Faithful Relation of What Passed between Dr. John Dee [...] and Some Spirits*, Casaubon, M., ed., T. Garthwait, London.
- Dee, John (1964) “Monas Hieroglyphica”, Josten, C.H., “A Translation of John Dee’s Monas Hieroglyphica (Antwerp, 1564), with an Introduction and Annotations”, *Ambix*, Vol. 12, pp. 84–221.
- Dee, John (1998) *The diaries of John Dee*, Fenton, E., ed., Day Books, Cbarlbury, Oxfordshire.
- Dee, John (2003) *Dee’s five books of mystery: original sourcebook of Enochian magic: from the collected works known as Mysteriorum libri quinque*, Peterson, J.H., ed., Weiser Books, Boston, York Beach.
- Dee, John (2013) *John Dee’s actions with spirits: 22 December 1581 to 23 May 1583: Vols. I–II*, Whitby, Ch., ed., Routledge, London, New York.

### Ссылки – References in Russian

- Карабыков 2014 – Карабыков А.В. «И нарек человек имена...»: стратегии воссоздания адамического языка в культуре Ренессанса // *Человек*. 2014. № 5. С. 114–131.
- Карабыков 2016 – Карабыков А.В. Трансформация метафизики первоизданного языка в ренессансном каббализме // *Вопросы философии*. 2016. № 3. С. 186–197.
- Карабыков 2017 – Карабыков А.В. Язык Адама, иероглифика египтян и “эмблематическое мировоззрение” Ренессанса // *Вопросы философии*. 2017. № 1. С. 133–144.
- Карабыков 2018 – Карабыков А.В. Язык, бытие, история в теософии Якоба Бёме // *Философские науки*. 2018. № 11. С. 126–142.

### References

- Cameron, Euan (2013) “Angels, Demons, and Everything in Between: Spiritual Beings in Early Modern Europe”, Copeland, Clare, Machielsen, Jan, eds., *Sanctity and the Discernment of Spirits in the Early Modern Period*, Brill, Leiden, pp. 17–52.
- Clucas, Stephen (2006) “John Dee’s Angelic Conversations and the *Ars Notoria*: Renaissance Magic and Mediaeval Theurgy”, Clucas, Stephen, ed., *John Dee: Interdisciplinary Studies in English Renaissance Thought*, Springer, Dordrecht, pp. 231–274.
- Clulee, Nicholas H. (2012) “John Dee’s ideas and plans for a national research institute”, *Studies in History and Philosophy of Science*, Vol. 43, pp. 437–448.
- Clulee, Nicholas H. (1988) *John Dee’s natural philosophy: between science and religion*, Routledge, London and New York.
- Feldhay, Rivka (2006) “Religion”, Park, Katharine, Daston, Lorraine, eds., *The Cambridge History of Science. Vol. 3: Early Modern Science*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 435–468.
- Findell, Martin (2007) “The ‘Book of Enoch’, the Angelic Alphabet and the ‘Real Cabbala’ in the Angelic Conferences of John Dee (1527–1608/9)”, *Henry Sweet Society for the History of Linguistic Ideas Bulletin*, Vol. 48 (1), pp. 7–22.
- Forsshaw, Peter J. (2011) “‘Behold, the dreamer cometh’: Hyperphysical Magic and Deific Visions in an Early Modern Theosophical Lab-Oratory”, Raymond, Joad, ed., *Conversations with angels: essays towards a history of spiritual communication, 1100–1700*, Palgrave Macmillan, London, pp. 175–200.
- French, Peter (2006) *John Dee: the world of an Elizabethan magus*, Routledge, London and New York.
- Harkenss, Deborah E. (1999) *John Dee’s Conversations with Angels: Cabala, alchemy, and the end of nature*, Cambridge University Press, Cambridge, New York et al.
- Harrison, Peter (2008a) “Hermeneutics and Natural Knowledge in the Reformers”, Janse, Wim, ed., *Nature and Scripture in the Abrahamic Religions: Up to 1700*, Vol. I, Brill, Leiden, Boston, pp. 341–362.
- Harrison, Peter (2008b) “Religion, the Royal Society, and the Rise of Science”, *Theology and Science*, Vol. 6 (3), pp. 255–271.
- Henry, John (2008) “The Fragmentation of Renaissance Occultism and the Decline of Magic”, *History of Science*, Vol. 46 (1), pp. 1–48.
- Hunter, Michael (1990) “Alchemy, Magic, and Moralism in the Thought of Robert Boyle”, *British Journal for the History of Science*, Vol. 23, pp. 387–410.
- Hunter, Michael (2011) “The Royal Society and the Decline of Magic”, *Notes and Records of the Royal Society of London*, Vol. 65 (2), pp. 103–119.
- Karabykov, Anton V. (2014) “Language, Being, History in Jacob Boehme’s Theosophy”, *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosoфskie nauki*, Vol. 11, pp. 126–142.
- Karabykov, Anton V. (2014) “‘So the man gave names’: the strategies of reconstitution of the Adamic language in Renaissance culture”, *Chelovek*, Vol. 5, pp. 114–131 (in Russian).
- Karabykov, Anton V. (2017) “The Language of Adam, Egyptian Hieroglyphics and the ‘Emblematic World View’ of the Renaissance”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 1, pp. 133–144 (in Russian).

Karabykov, Anton V. (2016) "The Transformation of the Primordial Language Metaphysics in the Renaissance Cabbalism", *Voprosy Filosofii*, Vol. 3, pp. 186–197 (in Russian).

Klaassen, Frank (2013) *The Transformations of Magic: Illicit Learned Magic in the Later Middle Ages and Renaissance*, The Pennsylvania State University Press, University Park.

Laycock, Donald C. (2001) *The complete Enochian dictionary: a dictionary of the angelic language as revealed to Dr. John Dee and Edward Kelly*, Red Wheel/Weiser, San Francisco.

Parry, Glyn (2015) "John Dee", Partridge, Christopher, ed., *The Occult World*, Routledge, London and New York, pp. 107–116.

Parry, Glyn (2012) *The Arch-Conjuror of England: John Dee*, Yale U.P., New Haven, London.

Raymond, Joad (2011) "Radicalism and Mysticism in the Later Seventeenth Century: John Portage's Angels", Raymond, Joad, ed., *Conversations with angels: essays towards a history of spiritual communication, 1100–1700*, Palgrave Macmillan, London, pp. 317–339.

Rogers, Matthew D. (2005) "The Angelical Stone of Elias Ashmole", *Aries*, Vol. 5 (1), pp. 61–90.

Sledge, James J. (2010) "Between Loagaeth and Cosening: Towards an Etiology of John Dee's Spirit Diaries", *Aries*, Vol. 10, pp. 1–36.

Szönyi, Gyorgy E. (2004) *John Dee's occultism: magical exaltation through powerful signs*, State University of New York Press, Albany.

Thomas, Keith (2010) *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth-Century England*, Penguin Books, London.

Timbers, Frances (2016) *The magical adventures of Mary Parish: the occult world of seventeenth-century London*, Truman State University Press, Kirksville.

Walsham, Alexandra (2011) "Catholic Reformation and the Cult of Angels in Early Modern England", Raymond, Joad, ed., *Conversations with angels: essays towards a history of spiritual communication, 1100–1700*, Palgrave Macmillan, London, pp. 273–294.

Whitby, Christopher (1985) "John Dee and Renaissance Scrying", *Bulletin of the Society for Renaissance Studies*, Vol. 3 (2), pp. 25–37.

Woolley, Benjamin (2001) *The queen's conjurer: the science and magic of Dr. John Dee, adviser to Queen Elizabeth I*, Henry Holt and Company, New York.

#### Сведения об авторе

**КАРАБЫКОВ Антон Владимирович** – доктор философских наук, кандидат филологических наук, доцент, профессор кафедры философии естественнонаучного профиля Крымского федерального университета им. В.И. Вернадского.

#### Author's Information

**KARABYKOV Anton V.** – DSc in Philosophy, CSc in Philology, Professor, Department of Philosophy (natural-scientific specialization), V.I. Vernadsky Crimean Federal University.