

ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ ШТУДИИ и ПЕРЕВОДЫ

*А. В. ЦЫБ**

ТЕОРИЯ ВОПЛОЩЕНИЯ ДУШИ ГЕНРИ МОРА В СВЯЗИ С РАЗДЕЛЕНИЕМ СУБСТАНЦИЙ ПО ДЕКАРТУ**

Аннотация: Отношение английской интеллектуальной элиты эпохи Гражданской войны, Протектората и Реставрации к стремительно набирающей известность в Европе философии Р. Декарта (1596–1650) было чутким, неоднозначным и креативным. Помимо других перспектив развития идей, Декарт привлекает англичан перспективой согласования веры и разума, столь необходимой в условиях революционного неверия и падения авторитета Церкви. Эту возможность они видят (в частности) в декартовом разделении субстанций и допущении рациональной теологии на место тупого и безграмотного фанатизма (энтузиазма) многочисленных сект. В научной академической среде Декарт также встречает вдумчивое и в целом благожелательное отношение. Одним из первых сторонников этой философии в Англии становится глава платонического интеллектуального направления в Кембридже (впоследствии названного Кембриджским платонизмом) Генри Мор (1614–1687). Молодой Мор, талантливый поэт, теолог, философ-интеллектуал, идущий навстречу всем новинкам научной революции, выстраивает собственное теологическое объяснение космогонии и космологии, применяя традицию Платона и неоплатонизма (Плотина и Оригена) в своем учении о взаимодействии божественной и материальной частей универсума посредством духовных агентов (действующих сил). В этом учении ключевое место заняли концепты «духа природы» и «партикулярных душ», через действия которых Мор объясняет смысл творения и пути оформления универсума. Детальная разработка этой теории Г. Мором приходится, по всей видимости, на период, последовавший сразу после переписки с Декартом в дек. 1648 — окт. 1649 г., и, судя по всему, импульс к детализации своего

* *Цыб Алексей Васильевич* — канд. филос. наук, доцент высшей школы международных отношений Санкт-Петербургского политехнического университета Петра Великого.

** Исследование выполняется при финансовой поддержке РФФИ в рамках исследовательского проекта № 20-011-00845 / The reported study was funded by RFBR according to the research project № 20-011-00845.

собственного представления о действующей причине (духе природы) Мор получает именно от влияния Декарта. Пройдет около десятка лет, пока Мор, всячески «примеряя» декартову методологию взаимоотношения двух субстанций к своей естественной теологии, придет к мысли о несовместимости оснований своего учения и философии Декарта. В этом исследовании рассмотрен вариант изложения Мором его теории воплощения, представленный им в письме к леди Энн Конвей (1630–1679) от нач. 1951 г. Эта вариация теологии Мора, которую он в полной мере разовьет уже в своих масштабных философских трудах 1650-х годов, если на нее взглянуть в свете его полемики с Декартом относительно возможности-невозможности расширения, или протяженности, духовной субстанции, выявляет основные пункты расхождения двух философий.

Ключевые слова: Генри Мор, Кембриджский платонизм, Рене Декарт, дух природы и материя, учение о воплощении души, Г. В. Лейбниц.

A. V. Tsyb

HENRY MOORE'S SOUL INCARNATION THEORY IN THE CONTEXT OF DESCARTES SUBSTANCE SEPARATION

Annotation: The attitude of the English intellectual elite to the philosophy of R. Descartes (1596–1650), which rapidly gained popularity in Europe, was sensitive, ambiguous and creative during the era of the Civil War, Protectorate and Restoration. Descartes attracted the British by the dream of reconciling faith and reason. It became vitally important in the conditions of revolutionary disbelief and the fall of the Church authority in addition to other prospects for the ideas development. The British elite saw the perspective (in particular) in the Cartesian division of substances, and the admission of rational theology to replace the stupid and ignorant bigotry of numerous sects. In addition, R. Descartes philosophy met thoughtful and generally favorable attitude in the scientific academic environment. Henry More (1614–1687) the Head of the Platonic intellectual movement in Cambridge (later called Cambridge Platonism) became one of the first supporters of that philosophy in England. Young More was a talented poet, theologian, and intellectual philosopher, who met all the novelties of the scientific revolution. He built his own theological explanation of cosmogony and cosmology, applying the tradition of Plato and Neo-Platonism (Plotinus and Origen) in his teaching on the interaction of the divine and material parts of the universe through spiritual agents (acting forces). The key place in that doctrine was occupied by the concepts of the «Spirit of Nature» and «particular Souls», thus by considering those actions Henry More explained the meaning of Creation and the ways of the Universe Construction. H. More presumably developed his theory in December 1648 — October 1649, the length of time that directly followed his correspondence with R. Descartes. It was under the influence of R. Descartes that H. More supposedly got the impulse to detail his idea of the Actual

Cause (the Spirit of Nature). It took about ten years, until H. More in various ways «trying on» his Natural Theology to the Cartesian methodology of the relationship between the two Substances came to the idea of the incompatibility of the bases of his Doctrine and Descartes Philosophy. The study look at Henry More's version of Incarnation Theory, which he presented in a Letter to Lady Anne Conway (1630–1679) dated early 1951. That change in Henry More Theology was fully developed in his large-scale philosophical works of the 1650s. If we examine the works in the light of Henry More polemic with René Descartes regarding the possibility-impossibility of expansion, or extension of spiritual substance, then the main points of the divergence between the two philosophies are revealed.

Key words: Henry More, Cambridge Platonism, René Descartes, Spirit of Nature and Substance, the Doctrine of the Soul Incarnation, G. W. Leibniz.

Религия — это область, которая более всех прочих нуждается в дедукции, — сказал Холмс, опираясь спиной о стену. — Мыслитель способен выстроить ее как точную науку. Для меня главным доказательством благодати Провидения служат цветы. Без всего прочего... мы не могли бы существовать. А вот эта роза — излишество. ...Только благая воля может даровать излишества, и потому я повторяю: цветы для нас — источник надежды.

Дойл А. К. Морской договор. Записки о Шерлоке Холмсе¹

Ранняя теология Генри Мора. К концу 1640-х гг. Г. Мор, молодой преподаватель Колледжа Христа в Кембридже, является автором нескольких больших опубликованных поэтических сочинений, в которых уже явным образом обозначены главные идеи его собственной оригинальной теологии. Это: «Платоническая песня души» («Psychodia Platonica», 1642, включающая части «Жизнь души» («Psychozoia»), «Бессмертие души» («Psychathanasia»), «Antipsychorannychia» (против кальвинистского учения т. н. «морталистов» о смерти как сне души), «Antimonopsychia» (против аверроистского учения о единой общей душе человечества, с которой воссоединяются и в которой растворяются души, теряя свою индивидуальность), написанные под влиянием² мифо-фантазийной поэмы Эдмунда Спенсера «Королева Фей» 1590 г.³ и объединенные в цикл «Философские поэмы» («Philosophical Poems», 1647)⁴. В них Мор излагает начала собственного учения в поэтической форме и в русле

неоплатонического образа мышления. Выделяется часть цикла под названием «The Preexistence of the Soul», указывающая на увлечение Мора собственным прочтением Оригена и *идеями оригенизма*, вошедшими в моду в Англии к середине века⁵. Это влияние будет сказываться затем во всех крупных произведениях Мора «зрелого» периода 50–60-х гг. и переписке с коллегами.

К тому же раннему периоду относится поэма «Платонизирующий Демокрит» («Democritus Platonissans», 1646), включенная в последующие обобщенные издания поэм⁶. В ней Мор воспроизводит атомистический взгляд на структуру телесности под влиянием «Двух трактатов» сэра Кенелма Дигби (1603–1665)⁷, аристократа, авантюриста, дипломата, интеллектуала и алхимика, с которыми он ознакомился после 1644 года⁸. Мора привлекает идея Дигби, объясняющая изменения в природе вещей перегруппировкой или комбинацией атомов, составляющих все тела, совместимая с представлением о неизменности нематериальных душ, остающихся бессмертными, выполняющих функцию действующего агента в материи, и Мор видит основную дискурсивную проблему в объяснении механизма взаимодействия между не-дискретным божественным и дискретным телесным, в поисках которого он приходит к применению концептов «духа природы», «эманативной способности», психофизической *иерархии космоса*, «конгруэнтности» души и тела.

Уже в этих ранних произведениях проявляется еще одна особенность авторского стиля: склонность к символическому выражению мысли и неологизации терминологии.

В нач. 1640-х гг. Г. Мор знакомится с философией Декарта (1596–1650), которая проникает на остров в том числе путем личных контактов французского мыслителя с английскими интеллектуалами, в числе которых были Т. Гоббс (1588–1679), маркиз Уильям Ньюкасл (1592–1676) и его супруга леди М. Кавендиш (1623–1573), просветитель и благотворитель немецкого происхождения Самюэль Хартлиб (1600–1662), а также упомянутый Кенелм Дигби⁹. По словам Х. Л. Гонсалеса-Ресио, редактора испанского издания переписки Мора с Декартом, именно в 1646 году Мор с «благоговением прочел „Principia Philosophiae“, опубликованные в 1644 г., и приступил к преподаванию идей Декарта в Кембридже, но по прошествии нескольких лет это глупое восхищение постепенно уступило место осознанию того, что различия между их мировоззрениями затрагивают основные принципы картезианской

философии и механицизм французского мыслителя, по мнению Мора, может быть использован для атеистических выводов¹⁰.

Но изначально Мор воспринимает философию Декарта как озарение, и прежде всего это коснулось его фундаментальных идей *метода сомнения* и *разделения субстанций*. В течение последующих пятнадцати лет он отчаянно встраивает эти идеи в свою естественную теологию, преподавая философию Декарта в колледже. Ему приписывается изобретение слова «картезианство», и он стоит за необычным платоническим прочтением Декарта в анонимном предисловии к первому английскому переводу «Рассуждения о методе» 1649 г.¹¹. Из переписки с Энн Конвей известно, что Мор подготовил частичный перевод «Principia philosophiae» для своих учеников¹².

В переписке с Декартом (дек. 1648 — окт. 1649), в которую он вступает, как он сам потом объясняет с некоторой долей кокетства, по настоятельным советам своих английских коллег Р. Кедворта и С. Хатрлиба (а судя по тону его писем, — с давно копившимся воодушевлением, чего нельзя сказать о чрезвычайно обстоятельных, но сдержанных ответах Декарта), — Мор высказывает основные пункты соприкосновения и противоречия их философий, а именно: свое принятие декартова разделения двух субстанций на духовную и материальную и неприятие декартова определения субстанции через протяженность-непротяженность. Вступая в противоречие с Декартом, Мор полагает, что протяженность вообще не является сущностно-определяющим и различительным признаком для обеих субстанций, но является для той и другой признаком атрибутивным. Определяющим признаком для субстанции духовной следует признать именно «проницаемость» (как способность проникать собою телесность) и неразрывность, а для субстанции телесной — «осязаемость» (как взаимное отторжение тел при их столкновении и как способность воспринимать проницаемость духовной субстанции) и разрывность (возможная до границы атома, который неделим). Протяженность свойственна обеим субстанциям в равной мере.

Теодицея и протяженность духовной субстанции. Переписка Мора с Энн Конвей (1630–1679), его ученицей, последовательницей неоплатонической философии и автором оригинального трактата «Принципы древнейшей и современной философии»¹³, которая велась в 1650-е годы, в период оформления главных положений собственного оригинального философского учения¹⁴, и в десятилетие после эпистолярного общения с Декартом, кратко

представляет основные и характерные идеи Мора, развиваемые им подробно в трактатах «Антидот против атеизма» (1653), «Conjectura Cabbalistica» (1655), «Entusiasmus Triumphatus» (1656) и «Бессмертие души» (1659).

Прежде всего она показывает, что Мор активно включается в обсуждение *проблемы теодицеи* на стороне своих ближайших друзей — *латитудинариев*. Теологическая суть этой позиции, приобретающей в смутную эпоху Протектората (1658 — смерть О. Кромвеля) и Реставрации (1660 — восстановление монархии Стюартов) выраженный политико-идеологический характер, и общим образом интерпретируемой как «широта взгляда», или *латитудинаризм*, по своей внутренней логике отталкивается в свою очередь от фундаментальной теологической идеи бесконечности всеприсутствия Бога, объясненной через утверждение о бесконечных возможностях его *расширения* и бесконечной *протяженности*, которые реализуются в бесконечном пространстве универсума¹⁵. Именно эту сторону вопроса Мор обсуждал ранее с Декартом и оспаривал его утверждение о «неопределенности (в отличие от бесконечности, по Декарту) границ универсума». К слову сказать, сам термин «латитудинарий», или «Latitude-man», Мор не примет до конца жизни, и даже выскажет недоумение насчет него в письме к Энн Конвей¹⁶, т. к. вплоть до начала 90-х годов XVII века этот термин будет носить осуждающий оттенок в общественном мнении, что, впрочем, никак не отразится на самоидентичности Мора в принадлежности к мыслителям именно этого круга.

Материя и Дух. В нашем распоряжении находится письмо к Э. Конвей от 1 февраля 1651/2¹⁷. Здесь Мор формулирует ответ на вопрос: *для чего* Бог сотворил нематериальный и материальный миры? В изначальном акте творения и в последующих этапах Бог «приводит в действие остаток своей полноты»¹⁸, создавая несколько *градаций сущностей*, т. е. изливает, эманурует вовне свои свойства, выраженные в божественных *атрибутах*. Первые из сущностей — это *ангелы* и родственные им «*ангельские иерархии*», следующие — *души человеческие и духи животных и растений*, способные к естественному соединению с материей.

Поскольку Бог благ (это — его первый атрибут) и равнодушен к своему творению (в отличие от равнодушного и бесстрастного бога кальвинистов), то в последующем акте творения «Бог создал *материю для блага душ*», что не было вызвано «какой-либо неожиданностью и настоящей крайней необходимостью, которая заставила Бога создать этот грубый материал земли

и существ на ней, но что было пригодно для его собственного блага и мудрости в первую очередь и не было каким-либо средством нейтрализовать неудачу (after-game) [первых результатов своей творческой деятельности], ведь пространства во вселенной достаточно, и материя тонка и прекрасна для любых целей»¹⁹.

Сотворенная материя в целом, или телесность, по Мору, имеет атомистическую структуру. Такую структуру имеет любое отдельное физическое тело. При этом атомы Мора, структурирующие тело, располагаются в пустоте (вакууме), но не в той пустоте, которая была принята классическим античным атомизмом²⁰, а — в таком пустом пространстве, которое пронизано присутствием духовной субстанции, исходящей от Бога, или «всеобщим духом природы». Именно он, с точки зрения Мора, предотвращает сжатие стенок сосуда, когда из того выкачивают воздух, если объяснять опыты создания вакуумного пространства в пустых сосудах. И такое сходное пустое пространство, которое, по сути, является местом присутствия Бога (а он — везде в равной мере), представляет собой место для творения, наполняемое дискретной и изначально безжизненной материей и духом природы. Одновременно в своих сочинениях этого периода Мор развивает концепт *духа* определенными его свойствами: *всеобщий действующий и связующий агент, субстанция протяженная, неразрывная, проницаемая, оформляющая всякую телесность*. Эти свойства передаются *партикулярным духовным сущностям*²¹, обладающим собственным статусом по творению и самостоятельностью действия: души ангельские, человеческие, животные и растительные.

Оставаясь неравнодушным к своему творению, Бог создает *материю* для наполнения, удовлетворения или даже удовольствия (Мор использует выражение «Enjoyment of Souls») душ²², из тех же соображений наделяя их *свободой воли*. Этим качеством обладают только высшие сущности, ангельские и человеческие, что позволяет им сопротивляться *пассивности*, которая овладевает душами при взаимодействии с материей. Сама материя, как видно из нашей публикации «Бессмертия души» (см. перевод в этом номере), не способна к самодвижению.

Природа души. Важно также, что природа души «небестелесна» в абсолютном смысле этого слова, а имеет некое *световое, эфирное* (влияние Оригена²³) или некое *парообразное* (возможное влияние Гераклита, 12 DK) тело, состоящее из физического элемента, подобного земле, только лучше и чище,

она окончательно не отделяется от материи и определима как *носитель* (*Vehicle*) души. В этих пропозициях Мор как будто отсылает и к Плотину, когда тот говорит о возможности протяжения душ согласно размеру тел: «Души, когда они склоняются из умопостигаемого мира, сначала попадают на небо, и когда они там воспринимают свое [небесное] тело, тогда посредством него уходят уже к более земным телам, в количественные границы, в которых они сами растягиваются в длину» (Enn. IV, 3, 15)²⁴; и к Оригену: «Но если невозможно каким-то образом утверждать, что может жить без тела некая природа, которая не является природой Отца, Сына и св. Духа, необходимость логического умозаключения нас обязывает признать, что, если разумные природы сотворены сначала, то материальная субстанция была отделена от них только мысленно и интеллектуально и, как представляется, была сформирована для них, или после них, так что они никогда не существовали и не существуют без нее; и таким образом предположим подходящим, что бестелесная жизнь есть прерогатива только Троицы. Следовательно, принимая эту материальную субстанцию мира, ...природа, которая превращается из чего-бы то ни было во что-то иное, когда входит в низшие создания, принимает форму грубого и плотного тела, таким образом порождает эти видимые и разнообразные рода; но когда она служит созданиям более совершенным и благословенным, она блистает в сиянии небесных тел, и одаряет одеянием духовное тело ангелов Бога, или сынов воскресения, и все эти создания получают различный и разнородный статус в едином мироздании» (De Princip. II, 2, 2 [30–41])²⁵. После Мора то же признает Лейбниц²⁶.

Оправдание человека, но не ангелов. В случае с ангелами *носители* их душ таковы, что они не столь энергично взаимодействуют с материей, при их падении «форма в избытке овладевает материей», и они, если они падут, становятся столь же могущественными и грозными *дьяволами*, но ни одна из этих душ не попадает в *человеческие тела*, ни в те тела, что на уровнях под ними²⁷. Однако с ангелов вообще особый спрос: искупительная жертва Иисуса не распространяется на их преступление. Ведь спустившись в «Страну проклятых», куда были приглашены падшие ангелы, где они удерживаются по причине некоторых произошедших с ними изменений, Он мог бы взять на себя управление ими и *подтвердить* их [возвращение] в «государство славы и добра». Но это не касается *злых ангелов*, которые должны быть оставлены тому, что Бог приказал им²⁸.

Если говорить о человеческих душах, то для удовольствия этих *душ* у них есть способ действовать согласно божественному *принципу*, что также относится к тем *высшим душам*, которые никогда не опускаются в *тела*, и их *великое удовольствие* в том, чтобы делать добро, способствуя нашей *благополучию* (*Benefactors*). *Устремления* (*Affections*) человеческой души, которую человеческое тело связывает большей *пассивностью*, чем это происходит между более тонкими телами и высшими душами, а проявление страстей для них оказывается более *ощутимо* и *сообразно* (*sensible*) в теле, чем вне его, под воздействием *разума* (*Reason*) проявляют себя, например, как то самое *удивление*, которое помимо того, что оно приятно, является началом *знания*²⁹ (Plato, Theaet. 155a; Aristot. Met.1 983a 14–20)³⁰. Здесь текст Мора опять явным образом отсылает к Плотину: «Некоторые души идут с неба [сразу] в более низкие тела, другие — из одних тел переходят в другие; те, чья сила, благодаря тяжести и забвению, недостаточна для того, чтобы возвести их из этих мест, влекомы телами более, чем было на них [изначально] нагружено. Возникают различия: или в результате разницы тел, в которые они входят, или — различия судеб, или воспитания» (Enn. IV, 3, 15); «земное тело — последнее, и в наименьшей степени приспособлено к участию в душе, далеко отстоя в этом отношении от бестелесной природы» (Enn. IV, 3, 17)³¹.

Как следует понимать падение души, которое заставляет ее принять тело? Ведь душа может наслаждаться материей и без схождения в человеческие тела. Падение является результатом ее свободы: она совершает это действие, побуждаемая к нему *привлекательными образами материи* (гностический мотив), собственной фантазией и сознанием своей *сущностной самодостаточности*, как *вещи-самой-по-себе*³², а также — с целью укрепления своей сущности: падая в то, что было создано для их *удовольствия*, те *души*, которые *добродетельны здесь*, более тверды и *добродетельны в мире потустороннем* после их пребывания здесь и более легки, ведь тот, кто может *танцевать с цепями* будет *танцевать* с большей легкостью без них, и тому, кто может *бегать* в своих башмаках, будет удобнее и легче *бегать* в чулках³³. Подчиняясь естественному ходу вещей и собственному волеизъявлению, как человек *добровольно* принимает *лекарство*, которое *естественным* образом заставит его *заснуть*, так и душа может приказывать себе, что она *естественным образом должна* быть привлечена в *тело*, или

в подготовленную *материю*, пребывая в которой, она осуществляет себя телом, как *души растений* формируют *дерево*³⁴.

В строгом смысле этого слова человеческие души вообще *не падают в тела*, их «соединение временно и является частью *Fatal Period*, о котором говорят *платоники*»³⁵, и в котором они, «как бы спускаясь вращательно по своим *жизненным траекториям* в *долгий период* времени», включаются в жизнь земного мира в течение отведенного им срока³⁶ и возвращаются к своему первоначальному состоянию по завершении этого цикла. Между *пребыванием* в теле и *падением* в тело существует различие в значении этих состояний: душа *не падает* в тело, если только она добровольно не пристрастит себя к таким грубым и *телесным* удовольствиям, что она всецело погружается в плоть до наступления обратного движения из пребывания среди земных вещей, т. е. не пропустит закономерный поворот в *Fatal Period*. И природа греха не в том, чтобы находиться в *земном теле*, гораздо менее *воздушном* или *световом*, но в том, чтобы оказаться настолько *зависимой* от *материи* или *тела*, чтобы забыть *Бога*, и объявить себя *только человеком*³⁷.

Механизм соединения души и тела. Но каким же способом души людей, зверей и растений попадают в тела? Происходит это не только в силу произвольного движения (т. е. движения воли), но в силу вполне *естественных причин*. Ведь когда душа *произвольно* избирает для себя этот путь согласно *естественной* склонности, она соединяет себя с телом *естественным образом*: так, как *души растений* формируют *дерево*³⁸. Это соединение души и тела является результатом природного соответствия субстанций, которое Мор называет «*жизненной конгруэнтностью*» между *душой* и *телом*: подготовленная *материя* приготавливает *воздух* вокруг, улавливает, *подтягивает* душу к телу *жизненными лучами*, удерживает ее, и в этой материи душа, пользуясь теми же *жизненными лучами*, формирует органы чувств *естественным образом*, *несознательно*, и пробуждается только в когнитивном акте, когда входит во взаимодействие с внешними объектами, возбуждающими чувства. И это оформление материи *душами людей, зверей и растений* совершается одинаковым способом. Таким образом Г. Мор поддерживает неоплатоническую теорию градации тварных душ: ангельских, человеческих, животных и растительных, снабжая их все эфирными и временными наземными «носителями», полагая возможным их восстановление в Боге³⁹.

Но трудность заключается еще в вопросе, почему Бог вообще создал материю и человеческие души, и их *взаимное соответствие* при наличии уже сотворенных ангельских иерархий в окружении Бога? Ответ на этот вопрос таков: «*телесное творение* вовсе не уменьшает число и не ограничивает область *чистых* интеллектуальных духов, которые не имеют симпатии к материи»⁴⁰, как не уменьшает и не ограничивает количество душ, соединяемых с телом⁴¹, что является следствием той *бесконечности* протяжения материальной субстанции, востребованной к наполнению духовностью, которую Мор отстаивает перед Декартом против утверждения о ее *беспредельности*.

Проблема первого человека, формулируемая Мором в вопросе «Почему все *павшие души* не получили *тела* вместе и сразу?», также связана с его концепцией бесконечного наполнения универсума духовной природой. Мор отвечает на этот вопрос так: если полагать, что множественность *падений* объяснима тем, что у Бога не было достаточно частей *материи*, готовых их принять, такого быть не должно. Ведь тогда вновь низвергающиеся из *неотпавших душ* попадали бы в тела с менее выгодным положением, или нынешнее поколение было бы бесплодным. Логичнее думать, что *первоначальный образец* земного человека, как и другие вещи, должен взрасти с *малых* начал. В этом первом человеке, Адаме, («если не обращаться за разъяснениями к Оригену и Филону Иудею, которые сделали историю Адама и Евы аллегорией»⁴²), *падшая душа* активировала *тело Адама* и «он был *первым*, кто отпал в состояние человека», а все остальные люди упали в него и выходят из его «развращенного грехом семени», и они *лишены преимуществ* состояния своего Отца Адама, и это не было какой-либо ошибкой Бога. Но сам он еще будет помещен в невинное безразличие, или ему снова будет дана благоприятная возможность и снова будет предложен выбор добра или зла⁴³.

«Внутренний человек». И наконец, как человек может быть *восстановлен* к тому, от чего он *отпал*? Это — *лучший* и самый *существенный вопрос*, но он имеет отношение скорее не к *догматам веры*, но к *вере* как таковой, в которой *душа человека одолевает всех своих духовных врагов*: то есть все пороки плоти и духа. Наиболее действенные средства нашего восстановления к тому, от чего мы пали, состоят в трех действиях: а) вера в силу Бога, которая выше «праведности закона»; б) молитва Богу за сообщение «нашим умам Света», в котором мы можем открыть, что есть зло, и для сообщения «силы», чтобы противостоять ему; с) обращение к Богу не с помощью чтения

многих книг, не присоединением к сектам и не внешне-формальной, но особенной молитвы, направленной против наших «внутренних коррупций», таких как *зависть, злоба, эгоизм* или что-то подобное, но используя *внутреннюю силу*, которую Бог дал нам, чтобы регулировать действия *внешнего человека*, что заставит человека действительно *преобразовать* свою природу в новое состояние, и действие это — *молчаливое общение* со своим сердцем *наедине*, — настолько же естественно способствует тому, чтобы обновить и усовершенствовать *вашего внутреннего человека*, как бывает естественной *тряска сливового дерева* или *поедание плодов виноградной лозы*⁴⁴. Эта идея актуализации в себе *внутреннего человека* *восходит*, видимо, к Оригену (Origen, Hom. in Gen. I, 13; 15).

Расширение духовной субстанции и философия *Latitude-men*. Спекулятивная мораль этой философии такова, что этот путь восстановления доступен каждому человеческому индивидууму (в отличие от ангелов) и открыт он благодаря жертвоприношению человеческой (не ангельской) природы Иисуса.

Анализ Р. Крокера в статье об идейных «пересечениях» платоников Кембриджа и латитудинариев показывает связь онтологии, этики и интерпретации всеобщего спасения в теологии латитудинариев в целом и у Г. Мора, в частности⁴⁵:

1) в тенденции к отходу от волюнтаризма, поддерживаемого кальвинистской ортодоксальностью, к теологическому рационализму и *несесситаризму* Джозефа Глэнвилла (Joseph Glanvill, 1636–1680), Джоржа Раста (George Rust, ум. 1670), Генри Холливелла (Henry Hallywell, 1641–1703), Эдварда Фаулера (Edward Fowler, 1632–1714)⁴⁶, которые вслед за Г. Мором утверждали, что абсолютная доброта, простирающаяся бесконечно в бесконечном универсуме, является главной характеристикой божества в осуществлении его обычной воли — даже сам Бог «необходимым образом» связан этим «первым законом» его абсолютной доброты⁴⁷;

2) в критике «волюнтаризма доктрины предопределения», гарантирующей спасение только согласно непреложной абсолютной или «секретной» воле Бога, который установил, что только избранные будут спасены, — доктрины, осуждаемой Мором еще в его «*Psychodia Platonica*» 1642 года как имплицитно «демонической» с ее очевидной готовностью осудить невиновных вместе с виновными⁴⁸;

3) в «спекулятивной переоценке платонической теологии Оригена», в которой подчеркивалась доктрина *синтерезиса*, как врожденной способности распознавать добро и зло и толковать этические нормы как естественное выражение человеческого разума и его «неизменных принципов», имплантированных Богом в сознание людей с целью привести верующих к их спасению; в этой связи Кембриджские платоники часто используют метафору «свеча Господа»⁴⁹;

4) в радикальной переоценке человеческой психологии через возвышение разума как объединяющего, провиденциального начала, в конечном счете божественного по своему происхождению и действию⁵⁰, и признании прямой и взаимной связи между разумом в исследующем уме верующего и разумом в Боге, отчего люди могут отличаться друг от друга во «мнениях» и «вещах несущественных», пока они придерживаются «основ» религии.

Заключение: Г. Мор и Лейбниц. В логической преемственности учений эти идеи в ближайшем историческом времени поддержит Г. В. Лейбниц. Он будет обсуждать их весьма тщательно в известной у нас переписке с Дамарис Мэшем (1658–1708), дочерью Ральфа Кедворта и «естественной наследницей» Кембриджской школы, автором платонических философских трудов⁵¹, и выскажет, в частности следующее: «И сам бог известен нам только по идее, которая охватывает соотношение протяженности, то есть непрерывное и упорядоченное разнообразие существующих вещей сразу, которое он производит, так что только через эти действия нам достижимо знание о его существовании»⁵². Однако «свободный разум нам показывает, что есть в нем что-то за пределами протяжения, и что собственно является его источником, а также источником тех изменений, которые в нем происходят, и это не будет вещью воображаемой, которой следует изумляться, потому что та же математика предоставляет нам бесконечное множество вещей, которое мы не можем вообразить, указывая на их бесконечность, достоверность которой тем не менее подтверждается»⁵³.

Что склоняет его к мысли о непротяженности Бога, но очевидной протяженности любых сотворенных духовных субстанций: сам «бог не может быть протяженным..., но всякая сотворенная субстанция [включая все духовные субстанции]⁵⁴ наделена свойством протяженности, и... неизвестны субстанции, полностью отрешенные от материи»; если «представить себе какую-то субстанцию без протяжения, [то только] Бог уже не может быть

расширен, [т. об.] любая тварная субстанция сопровождается протяженностью, и я не признаю вовсе, что она полностью отделена от материи... Это — способ устранить тысячи затруднений, хотя я вовсе не хотел бы спорить о том, что возможно для Бога»⁵⁵.

В контексте этих размышлений, в которых Лейбниц несколько раз цитирует Мора, и в переписке с шотландцем Томасом Бернетом (Thomas Burnett of Kemney, 1656–1729⁵⁶) признается, что его собственные «философские взгляды, пожалуй, ближе к точке зрения покойной графини Конвей и занимают промежуточное положение между Демокритом и Декартом, так как я считаю, что все совершается по законам механики, в согласии с мнением Демокрита и Декарта и вопреки г-ну Мору (Morus) и его сторонникам. Но в противоположность демокритовцам я считаю, что кроме этого все совершается и по законам жизни, в силу конечных причин, ибо все наполнено жизнью и всюду есть восприятие»⁵⁷, — именно Г. В. Лейбниц стал связующим логическим звеном в рационалистической натуральной теологии Нового времени между принципом «неоплатонической эманации», составившим главное своеобразие Кембриджской школы, и «принципом эволюции» в новой физике⁵⁸.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Дойл А. К.* Морской договор, пер. Л. Бриловой // Записки о Шерлоке Холмсе. СПб.: Азбука, 2017. С. 265.

² *Henry J. Henry More* // The Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2020 (web) Zalta E. N., ed., URL: <https://plato.stanford.edu/entries/henry-more/>

³ *Spenser E.* The Faerie Queen (first published 1590). London, Penguin Books Ltd, 1978 <https://pdfroom.com/books/the-faerie-queene/0K2lI30Z2ap>

⁴ *More H.* Philosophical poems by Henry More. Cambridge: Printed by Roger Daniel..., 1647 <http://name.umdl.umich.edu/A51310.0001.001>

⁵ *Hengstermann C.* Pre-existence and universal salvation — the Origenian renaissance in early modern Cambridge // British Journal for the History of Philosophy, 2017, 25 (5). P. 971–989. doi:10.1080/09608788.2017.1317235

⁶ *More H.* Democritus Platonissans or An Essay upon the Infinity of the Worlds out of Platonick Principles // The Complete Poems of Dr. Henry More. Edinburgh, 1878. P. 86–100.

⁷ *Digby K.* Two Treatises: in the one of which, the nature of bodies, in the other, the nature of man's soule, is looked into... Paris. 1644.

⁸ *Henry J. Henry More* // The Stanford Encyclopedia...

⁹ *Hutton S.* Cartesianism in Britain // *The Oxford Handbook of Descartes and Cartesianism*, edited by S. Nadler, T. M. Schmaltz, and D. Antoine-Mahut. Oxford: Oxford University Press, 2019. P. 496–513; *Wilkins A.* «Reason's Feminist Disciples», Cartesianism and seventeenth-century English women. Inauguraldissertation zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie im Fachbereich Neuere Philologien der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität zu Frankfurt am Main, Frankfurt am Main, 2008 <https://d-nb.info/988314134/34>

¹⁰ *González Recio J. L.* A seducción por el espacio y la morada del espíritu // *González Recio, José L., ed., La correspondencia Descartes — Henry More.* Madrid: Antígona, 2011. P. 9–27; *Henry J.* Henry More // *The Stanford Encyclopedia...*

¹¹ *Henry J.* Henry More // *The Stanford Encyclopedia...; González Recio, José L.* A seducción por el espacio... P. 13.

¹² *Webster C.* Henry More and Descartes Some New Sources // *The British Journal for the History of Science*, 1969, Vol. 4. Issue 4. P. 360. <https://doi.org/10.1017/S0007087400010256>; *Wilkins A.* «Reason's Feminist Disciples»... P. 25.

¹³ *Conway E.* Principia philosophiae antiquissimae et recentissimae de Deo, Christo & Creatura, Amsterdam, 1690 // Санкт-Петербургское Платоновское философское общество, URL: <http://platoakademeia.ru/index.php/ru/e-library/cambridge/item/500-conway>; *Conway A.* The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy. Cambridge Cambridge University Press, 2003.

¹⁴ *González Recio J. L.* A seducción... P. 17; *Crocker R.* Henry More: A Biographical Essay // *Hutton, Sara, ed., Henry More (1614–1687). Tercentenary Studies.* International Archives of the History of Ideas. Vol. 127. Dordrecht: Springer, 1990. P. 11–17; doi.org/10.1007/978-94-009-2267-9_1; *Ward R.* The Life of Henry More // *Hutton S., Courtney C., Courtney M., Crocker R., Hall R. A., eds., International Archives of the History of Ideas.* Vol 167. Springer: Dordrecht, 2000. P. XXXI–XXXII https://doi.org/10.1007/978-94-011-4223-6_3

¹⁵ *Lewis M. A.* Circle, Network, Constellation // *The Cambridge Platonism Sourcebook* (2020 web), URL: <http://www.cambridge-platonism.divinity.cam.ac.uk/about-the-cambridge-platonists/circle-network-constellation>

¹⁶ Например, в письме к Энн Конвей в 1665 году. См.: *Crocker R.* (2003) Henry More, 1614–1687. A Biography of the Cambridge Platonist // *International Archives of the History of Ideas.* Vol. 185. Dordrecht: Springer-Science-Business Media, B.V., 2003. С. 86: https://doi.org/10.1007/978-94-017-0217-1_6

¹⁷ *Ward R.* The Life of Henry More... P. 169: https://doi.org/10.1007/978-94-011-4223-6_3

¹⁸ Ibid. P. 170.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Мор указывает на это в 1-м письме Декарту: *Henrici Mori Cantabrigiensis Scriptorum Philosophicorum Tomus Alter.* Typis R. Norton; impensis J. Martyn & Gualt, Londini, 1679. P. 227–237.

²¹ *More H.* The Immortality of the Soul (Pr. VI, 11, 10–11, 41; VII, 12, 24–13, 2) // International Archives of the History of Ideas, № 122 / Edited by A. Jacob. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1987. P. 55–56 // EINAИ. Т. 9. № 2 (18). С. 23, 25.

²² Вслед за Г. Мором, против учения «последователей Платона, Оригена и некоторых еврейских ученых» о помещении душ в тела как наказании выскажется Лейбниц, аргументируя свою позицию тем, что «мы ничего не можем знать об этом даже путем анамнесиса, и ничего не можем сказать о том, можно ли говорить здесь о наказании с точки зрения обычных понятий» [*Лейбниц Г. В.* Соч. в 4-х т. Т. 2. М.: «Мысль». С. 247].

²³ Ср.: *Origen.* De Princip. II, 2, 2.

²⁴ Перев. Т. Г. Сидаша.

²⁵ По изд.: *Origène.* Traite des Principes, Tome I (Livres I et II), Introduction, Texte critique de la version de Rufin, Traduction par Henri Crouzel et Manlio Sehonetti, L'éséditions du Cerf , Paris 1978. P. 248–249.

²⁶ Лейбниц в письме к Д. Мэшем от сент. 1704: «Как всякая из упомянутых духовных субстанций душа не [существует] совсем без тела, по той же причине, по которой нет ни пустоты, ни атомов [друг без друга]. Атом был бы чем-то сущностно неполным, и душа без тела, или тело без души тоже; точно так же протяженность без плотности. Это как число без перечисляемых вещей, и как длительность без того, что длится. Это [будут] незаполненные понятия для философии (Leibniz an Lady Masham, Sept. 1704 // Philosophischen Sriften von Gottfried Wilhelm, Herausgegeben E. J. Gerhardt, Bd. III, Weidmansche Buchhandlung, Berlin. P. 363; *Лейбниц Г. В.* Сочинения в 4 т. Т. 2. М.: «Мысль». С. 601).

²⁷ *Ward R.* The Life of Henry More..., p.170 https://doi.org/10.1007/978-94-011-4223-6_3

²⁸ Ibid. P. 175.

²⁹ Ibid. P. 171.

³⁰ «Наслаждение есть знание живого существа о том, что образ души восстановился в теле» (Enn. IV, 3, 19, перев. Т. Г. Сидаша).

³¹ Перев. Т. Г. Сидаша.

³² *Ward R.* The Life of Henry More... P. 172.

³³ Ibid. P. 171.

³⁴ Ibid. P. 174.

³⁵ Ср. с Плотинином: «Действия душ не добровольны, но и не посланы душам извне; они не добровольны в том смысле, что в них нет произвола, но это — прыжок, согласный природе, — как природное влечение к браку, как бессознательное движение к прекрасным поступкам. ...Ибо всеобщее вложено в единичное, и закон не внешним образом заложен на индивидуальное: он не нуждается во внешней силе...» (Enn. IV, 3, 13 перев. Т. Г. Сидаша); «Индивидуальные души нисходят не всегда через одно и тоже время, но иногда через большее, иногда через меньшее, даже если они идут

к одному и тому же роду [живых существ], ибо каждая из душ нисходит в приуготовленное для нее и подобное ее внутреннему устройению тело. Душа несомна к тому, что уже существует подобно ей: одна входит в человека, другие — в различных животных» (Епп. IV, 3, 12, перев. Т. Г. Сидаша).

³⁶ Ср.: *Эмпедокл*, DK 115.

³⁷ *Ward R. The Life of Henry More...* P. 172.

³⁸ *Ibid.* P. 174.

³⁹ *Ibid.* P. 170–174; См. также подробный анализ вопроса равной одушевленности людей животных, оказавшегося в центре «ошеломляющей» дискуссии XVII века, П. Харрисона: *Harrison P. Animal Souls, Metempsychosis, and Theodicy in Seventeenth-Century English Thought // Journal of the History of Philosophy*, 1993, 31 (4). P. 519–544; doi:10.1353/hph.1993.0081

⁴⁰ *Ward R. The Life of Henry More...* P. 170.

⁴¹ В «Новых опытах о человеческом разумении...» (1703–1704) Лейбниц посетует на отказ: «...от старого учения о тончайших телах, присоединенных к ангелам (которое смешивали с учением о телесности самих ангелов), принятие учения о мнимых сотворенных бестелесных духах (чему сильно содействовало учение Аристотеля о духах, вращающих небесные сферы)», и, наконец, на «ошибочный взгляд, будто нельзя придерживаться учения о сохранении душ животных, не впадая в теорию метемпсихоза и не заставляя души переходить из тела в тело», что привело к «пренебрежению естественным способом объяснения сохранения души» и «к тем аверроистам и заблуждающимся квиетистам, которые измышляют соединение души с океаном божества и поглощение ее им, — теории, невозможность которой убедительно доказывается, может быть, только моей системой» (*Лейбниц Г. В. Соч.* в 4-х т. Т. 2. М.: «Мысль». С. 58–59).

⁴² Видимо, имеются ввиду аллегорические разъяснения Филона Александрийского (*Alleg. Interpr.*, II. IV.) (9): «основание для действия Бога во всех случаях: прежде чем сделать вид, он завершает роды, как он сделал в случае человека, сначала смоделировал родового человека, в котором говорят, что в нем содержатся мужской и женский пол, впоследствии создал конкретного человека Адама»; *Alleg. Interpr.*, III. LXXXVIII. (246): «Но Адам — это промежуточный разум, который в свое время, если его исследуют, оказывается хорошим, а в другое время плохим; ибо, поскольку это ум, он не по своей природе либо хороший, либо плохой, а от контакта с добродетелью или с пороком, он часто меняется к лучшему или к худшему; (247) поэтому она совершенно естественно не проклята своей собственной природой, как не сама по себе зло или не действующая по злу, но земля проклята в своих делах: ибо действия, исходящие от всей души, которую он называет землей, открыты для вины и лишены невинности, поскольку он делает все в соответствии с ними»; и толкование Оригена (*De Princip.* IV, 16): «Никто, я думаю, не сомневается также и в том, что рассказ

о хождении Бога в раю после полудня, и о сокрытии Адама под деревом Писание предлагает в иносказательном смысле, чтобы обозначить этим некоторые тайны».

⁴³ *Ward R.* The Life of Henry More... P. 174. Ср. также: Лейбниц о способах передачи душ в новые тела (*Leibniz G. W.* Considerations sur la doctrine d'un Esprit Universel Unique // Die philosophischen Schriften, Gerhardt, K. I., éd., Band 6. Berlin: Weidmanshe Buchhandlung, 1885. P. 529–538).

⁴⁴ *Ward R.* The Life of Henry More... P. 177–179.

⁴⁵ См. прямые и завуалированные ссылки на Мора в «Апологии» Дж. Глэнвилла: *Glanvill J.* Anti-fanatical Religion, and Free Philosophy. In a Continuation of the New Atlantis Essay VII // essays on several important subjects in philosophy and religion by Joseph Glanvill. London: Printed by J. D. for John Baker and Henry Mortlock, 1676.

⁴⁶ *Crocker R.* (2003) Henry More, 1614–1687. A Biography... P. 81 (здесь см. уточняющие ссылки на труды Г. Мора, Г. Халливела, Д. Смита, Д. Раста, Д. Глэнвилла, Э. Фаулера) https://doi.org/10.1007/978-94-017-0217-1_6

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ *Crocker R.* (2003) Henry More, 1614–1687. A Biography... P. 82.

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ *Crocker R.* (2003) Henry More, 1614–1687. A Biography... P. 83; здесь см. ссылки на Б. Уичкота, Э. Фаулера, Д. Раста, Д. Глэнвилла, Г. Мора.

⁵¹ См.: Lady Damaris Masham (1658–1708) // Электронная библиотека «Философская литература английского платонизма и гуманизма XIII–XVII веков» <http://platoakademeia.ru/index.php/ru/e-library/cambridge/item/502-masham> Дата обращения 10.09.2021

⁵² *Leibniz an Lady Masham 30 Juillet 1704* // Philosophischen Sriften von Gottfried Wilhelm Leibniz, Herausgegeben E. J. Gerhardt, Bd.III. Berlin: Weidmansche Buchhandlung. S. 557.

⁵³ Ibid; а также: Г. В. Лейбниц к Демерис Мэшем от 30 июня 1704 г. // Лейбниц Г. В. Соч. в 4-х т. Т. 2. М.: «Мысль». С. 595.

⁵⁴ Дополнение по контексту.

⁵⁵ *Leibniz an Lady Masham, 30 Juillet 1704* // Philosophischen Sriften... S. 362; а также: Лейбниц к Демерис Мэшем от 30 июня 1704 // *Лейбниц Г. В.* Соч. в 4-х т. Т. 2. М.: «Мысль». С. 600.

⁵⁶ Шотландский дворянин, состоявший в переписке с Лейбницем и Дж. Локком, другой известный современник Thomas Burnett (1635–1715) был учеником Ральфа Кедворта, входил в круг «младших Кембриджских платоников», действительный член Крайст-Колледжа с 1654, автор космологического труда «Telluris Theoria Sacra».

⁵⁷ *Лейбниц Г. В.* Соч. в 4-х т. Т. 2. М.: «Мысль». С. 614.

⁵⁸ *Cassirer E.* Die Platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge, Leipzig, Berlin: B. G. Teubner, 1932. S. 70–96.