

АЛЕКСАНДР ДЖЕЙКОБ

МОР И ДЕКАРТ. ПСИХОЛОГИЯ

(ИЗ ПРЕДИСЛОВИЯ К ГОЛЛАНДСКОМУ ИЗДАНИЮ ТРАКТАТА Г. МОРА  
«БЕССМЕРТИЕ ДУШИ»)\*

В «Послании к лорду Конвею»<sup>1</sup> показано, что «Бессмертие души» было частично вдохновлено чтением «Страстей души» («Les Passions de l'ame», 1649) Декарта летом 1656 года в Люксембургском саду «для препровождения времени»<sup>2</sup>. Декартовский физиологический анализ страстей представляется Морю «искусным и остроумным». И все же, говорит он, «мне показалось, что все это не до конца обосновано и недостаточно для меня, так что я вынужден в некоторых принципиальных вещах искать собственные решения». Особый такой изъян, на котором Мор фокусируется в трактате «Бессмертие души», заключается в неубедительном характере демонстрации Декартом

---

\* Перевод с англ. языка А. В. Цыба по изд.: *Jacob A. Introduction // Henry More. The immortality of the soul. Dordrecht, Boston, Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers... a member of the Kluwer Academic Publishers Group, 1987. P. LXVIII–LXXVII.* 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.

<sup>1</sup> Эдвард Конвей, 1-й граф Конвей (ок. 1623–1683), английский пэр, влиятельный политик, интеллектуал; его жена Энн Конвей (философ Кембриджского платонического круга) и сын были учениками Генри Мора. Посвятительным посланием Эдварду Конвею открывается трактат Мора «Бессмертие души». — *Прим. А. Ц.*

<sup>2</sup> Мор читает книгу в латинском переводе 1650 года, что видно из его ссылок на «De Passionibus Animae» в его заметках на полях к «Бессмертию души». Но я цитирую для удобства из английского перевода французского оригинала Декарта в философских трудах Декарта (в переводах J. Cottingham, R. Stoothoff, P. Murdoch, Cambridge: C.U.P, 1985, I, 325ff.).

отличия мыслительной субстанции от тела (*Discourse, IV; Meditationes, II*)<sup>3</sup>. «Ибо — как он пишет в Кн. I, Гл. 8, § 9, — поскольку могут быть модусы, общие для нескольких субъектов, то один из них — и это когитация [мыслительная деятельность] — может претендовать на то, чтобы быть совместимым как с телесной субстанцией (*Substance Corporal*), так и с нетелесной, он может быть мыслим отдельно от любой из них, хотя и не от обеих. И поэтому его аргументация не доказывает, что то́, чем мы думаем или воспринимаем, есть субстанция, отличная от одного лишь тела, но доказывает только то, что может быть такая субстанция, которая имеет силу мышления или восприятия, и которая еще не является телом»<sup>4</sup>. Однако Мор фокусируется на определении «*ego cogitans*», которое, подчеркивая конечную независимость когитации от любой формы материальной субстанции, тем самым устанавливает существование другой субстанции, «которая должна быть необходимым образом субстанцией нетелесной», для которой мышление — это модус.

Отказ Декарта обсудить сущностную природу «*res cogitans*» (вещи мыслящей) привел к некоторым странным проблемам в его физиологическом исследовании человеческой деятельности. Утверждая, что душа характеризуется только мыслью (I, 4)<sup>5</sup>, он делит интеллект на два вида (*Страсти души I, 17*): волевые (*voluntary*) действия души и ее пассивные восприятия. Но чувственное восприятие зависит от взаимодействия между объектами вне тела (с одной стороны) и нервами (с другой), содержащими «животных дýхов», передающих впечатления в мозг. Это требует включения животных духов, по крайней мере (если не нервов, которые их содержат, и крови, производящей животных духов, *Страсти души I, 10*), в общее описание сил души. Но душа в представлении Декарта не протяженна: «природа ее такова, что она не имеет никакого отношения к протяжению или к измеримости или другим свойствам вещества, из которого состоит тело» (*Страсти души I, 30*). Однако он утверждает, что «душа действительно связана со всем телом и что мы не можем с полным основанием утверждать, что она существует в какой-либо [одной] части тела, исключая [все] другие» (там же). Его описание деятельности души, следовательно, опровергает его первоначальный отказ

<sup>3</sup> См.: «Рассуждение о методе». Ч. IV; «Размышления о первой философии». Ч. II.

<sup>4</sup> Трактат «Бессмертие души». — *Прим. А. Ц.*

<sup>5</sup> Трактата «Страсти души», далее по контексту: Страсти души.

от протяженности духа: «Душа имеет свое собственное место в маленькой железе, расположенной в середине мозга. Оттуда она распространяется через остальную часть тела животными духами, нервами и даже кровью» (*Страсти души* I, 34). Противоречие, связанное с фиксацией души в одной части мозга, а затем — с предположением того, что она «в действительности соединена» с остальной частью тела с помощью животных духов, не совсем ясно в I, 41 (*Страстей души*), где подробно излагается точный способ действия души: «Деятельность души состоит полностью в том, что, просто желая чего-то, она приводит это к тому, что маленькая железа, с которой она тесно связана, действует способом, вызывающим действие, соответствующее этому волею».

Мор быстро осознал проблемы, присущие механистической психологии Декарта и в Кн. II, Гл. 5 (трактата «Бессмертие души»), и намеревался опровергнуть это как можно лучше. Сначала он атакует расположение души по Декарту в конарионе, во многом таким же образом, как и психологическую систему Гоббса, которая отличалась от декартовой только тем, что в ней отсутствовала нематериальная душа. Способность зрения — самое очевидное доказательство неадекватности теории Декарта. Если, как считает Декарт<sup>6</sup>, в акте видения «образ, который распространяется от объекта к конариону, отпечатывается вслед за этим в некотором диапазоне (*latitude*) пространства [самого органа]..., то очевидно, что конарион не воспринимает и не может воспринимать весь объект, хотя можно признать, что некоторые части обладают восприятием нескольких частей. Но что-то воспринимает целое, и это, следовательно, не может быть конарионом» (§ 2)<sup>7</sup>. Будучи материальным телом, конарион не может объединять (*integrate*) различные впечатления, которые он получает в своих различных частях в одно визуальное изображение.

Кроме того, спонтанное движение<sup>8</sup> не может быть объяснено действием «такой слабой и такой маленькой вещи, как железа (*glandula*)», которая, очевидно, «не в состоянии побуждать к действию духов с такой силой и интенсивностью (*violence*), которую мы обнаруживаем, когда они вызваны к действию бегом, ударом, столкновением и тому подобным». Это особенно

<sup>6</sup> Страсти души I. 35.

<sup>7</sup> Имеется в виду § 2 трактата «Бессмертие души». Кн. II, Гл. 5.

<sup>8</sup> Часть I, § 11 «Страстей души» Декарта.

очевидно в том, что «иногда и едва ли тысячная часть конариона должна быть побудителем такой силы; а именно, когда объект зрения, предположим, столь же мал, как булавочное остриё, или когда человека укололи иголкой, — эти ощущения должны быть так же малы в железé, как и во внешнем ощущении (Sense)» (*Бессмертие души*, Кн. II. Гл. 5, § 3) Другими словами, Декартова концепция инструмента души должным образом не объясняет главенствующую силу души. Тем, кто может на это ответить, что животные духи настолько тонки, что они могут пройти через любой конкретный материал (course) с такой быстротой, что могут вызвать эти вынужденные физические действия, Мор показывает графическую демонстрацию (diagrammatic demonstration, схематическую демонстрацию), используя модель, примененную учеником Декарта Гендриком Леруа в его «*Philosophia Naturalis*»<sup>9</sup> для (подтверждения) невозможности движения духов в каком-либо конкретном направлении только посредством механического действия без участия «главенства нашей души, которая направляет дýхов по отношению к этой мускулатуре, а не наоборот (rather than the other), и удерживает их там, несмотря на внешнюю силу». Из этого Мор также выводит, что у животных тоже должны быть души — еще один пункт расхождения с Декартом<sup>10</sup>. В описании движения у Декарта (§ 41 и §§ 11–16 *Страстей души*) отсутствует ключевая способность души контролировать духи на каждом отрезке их пути через тело. Фактически, описание Декартом происхождения различных движений как обусловленных различием во внешних объектах, которые воздействуют на нервы или на природу самих животных духов, мало отличается от описания Гоббса<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Амстердам, 1661. Regius, Henricus (Henri de Roy, 1598–1679) — Генрих Регий, или Анри де Рой — голландский ученый, был одной из главных фигур в спорах о картезианстве в Утрехте, Нидерланды, в XVII веке. Регий получил медицинскую степень в университете Падуи, прежде чем вернуться в 1638 году в свой родной город Утрехт, чтобы стать профессором медицины и ботаники в университете. До своего назначения он читал частные лекции, основанные на «Диоптрике» и «Метеорах», двух эссе Рене Декарта, опубликованных 1637. В этих текстах Регий считал особенно удачным предположение о том, что наблюдаемые явления следует объяснять механическими свойствами нечувствительных материалов. — *Прим. А. Ц.*

<sup>10</sup> См. их переписку «*Epistolae Quattuor ad Renatum Descartes*» и рассмотрение вопроса Леонор Д. Коен: *Cohen L. D. Descartes and Henry More on the Beast-Machine // Annals of Science*, 1 (1936). P. 48–61; <https://doi.org/10.1080/00033793600200051>

<sup>11</sup> *Элементы философии*, IV, 25. 12.

Мор критикует теорию памяти Декарта в § 42 (*Страстей души*). Декарт предположил, что объекты оставляют следы в виде пор в мозгу, которые обнаруживаются животными духами по команде или «желанию (*inclination*)» конариона. Это объяснение, говорит Мор, охватывает восприятие только фигуры вещи, а не ее цвета, согласно собственной теории цвета Декарта. Кроме того, тот факт, что мы можем отчетливо запомнить многие объекты, выставленные на наш взгляд, «на одном и том же расстоянии, а глаза удерживаются точно в одном и том же положении настолько, чтобы с необходимостью эти изображения занимали одно и то же место мозга», показывает, что такие воспоминания производятся веществом, наделенным способностью, «полностью выходящей за рамки просто материи, ибо возникнет необходимая путаница всего» (§ 7, Кн. II, Гл. 5 *Бессмертия души*). Кроме того, конарион не может одним механическим способом изменить положение изображений на сетчатке. Для этого он должен иметь силу побуждать движения сами по себе, «которые не обязательно сводятся к каким-либо материальным впечатлениям от другого тела» (§ 8, Кн. II, Гл. 5 *Бессмертия души*). Но это противоречит законам движения Декарта в «Principia» (*Первоначала философии*, Ч. II, §§ 36, 37).

Мор стремился избежать этих проблем взаимодействия между рациональной душой и ее внутренней частью (*inferior part*), включив в качестве отличительных свойств нетелесной субстанции неделимость (*indivisibility*) и самодвижение (*self-motion*), с вытекающей из этого способностью протяженности либо в виде само-проницаемости (*self-penetration*), само-сжатия (*self-contraction*) и расширения, либо способности проникновения, придания движения и изменения материи. Исходя из сочетания неделимости, самодвижения и проницаемости, «очевидно, что такой дух, как мы его определяем, имея силу движения во всей своей сущности, может также передавать это движение в соответствии со свойством собственной природы» (I, 7, 2 *Бессмертия души*).

В главах 10 и 11 книги II (*Бессмертия души*) Мор излагает свою концепцию человеческой души, её проникновение (*infusion*) в тело и ее различные виды деятельности. Он возвращается к стоическому и неоплатоническому пониманию симпатического родства между различными формами духа. Душа мира, или *anima mundi*, везде одна и та же, хотя она формирует из себя различные человеческие и животные души посредством воздействия *spiritus*

*naturae*, или духа природы, которую он в прочих случаях признает как «Единство Души Универсума, которая участвует во всех пластических силах» (Гл. 10, § 7). Эти единство и неоднородность духовной субстанции воспроизводятся в человеческом теле симпатией, существующей между рациональной душой в общем сенсориуме и остальной душой, полностью пронизывающей тело. Душа наполняет тело следующим образом: «Душа, которая является Духом, и, следовательно, сжимается и расширяется, начинает в небольшом пространстве сперва организовывать подготовленную надлежащим образом материю и продолжает действовать в том же роде до тех пор, пока тело не достигнет своего полного вырастания; и ... душа расширяет себя при расширении тела и поэтому господствует над ним посредством всех его членов» (Гл. 10, § 2). Рациональная душа, внедренная в материю мировой душой, испускает из себя «такую сущностную эманацию себя самой, которая совершенно лишена всякого чувства и восприятия, и которую вы можете назвать, если хотите внешними ответвлениями души, или лучами души» (Гл. 11, §10). После этого различные способности души продолжают функционировать до тех пор, пока «насыщенность или усталость» не нарушит связи между душой и телом.

Низшей способностью души является пластическая или вегетативная часть души, действия которой Мор описал в «*Enthusiasmus Triumphatus*» (Ч. 4) как «фатальные и естественные для [души] до тех пор, пока она находится в теле». К ним относятся автоматические функции тела, такие как «непрерывное сокращение (*Systole*) и расширение (*Diastole*) сердца», а также дыхание. По словам Мора (Кн. II, Гл. 11 *Бессмертия души*), ощущение вызвано во многом тем же, на что указывал и Декарт: но Мор настаивает на важности сущностной протяженности (*continuity*) души по всему телу, чтобы объяснить специфический факт, что боль ощущается не в общем сенсориуме (*sensorium*), а в пораженном внешнем органе. Кроме того, он приводит подробное доказательство (Гл. 10, § 9) необходимости присутствия души «в основании глаза» (*the bottom of the eye*) или сетчатке, где изображение объекта создается с тем, чтобы фигура и цвет могли удерживаться в неизменном состоянии, когда глаз передает его в центр восприятия «целиком с теми же деталями» Если бы это действие было предоставлено нервам и «чистым действиям материи (*bare laws of Matter*)», сужение изображения в узкой области зрительного нерва привело бы к искажению как фигуры, так и цвета изображения,

так же, как затененность мозга (opacity of the brain) лишила бы его «яркости или целостности». «Так или иначе», — приходит он к выводу, — «я не сомневаюсь, что изображение, которое воспринимает душа, это изображение в глазу, а не какое-либо иное, производимое телесным образом внутри мозга» (там же).

В своем объяснении памяти Мор расходится с Декартом, отказываясь верить, «что мозг должен накапливать различные изображения (состоящие либо из изгибов (Flexures) нервных волокон (Fibrillae) либо из упорядоченной перфорации пор, либо в непрерывном движении его частей, одни — таким способом, а иные — другим способом» (Кн. II, Гл. 11, § 4 *Бессмертия души*). Скорее, единственные метки, которые могут иметь место в мозгу, должны быть «своего рода шифрованной записью (Brachygraphie)», мнемоническими знаками, которыми душа напоминала бы себе о предметах и событиях. Эти метки должны быть нанесены в пластической части души, поскольку рациональная душа не имеет «никакого их осознания, отличающегося от представления о тех вещах, о которых они должны ей напоминать». Другими словами, память является не функцией материального мозга, а «готовностью» (Promptitude, [подсказкой для]) рациональной души «думать о том или ином фантазме в связи с теми обстоятельствами, которые были вызваны в ней в какой-то момент» (§ 5). Хотя эта подсказка может проистекать из-за частоты или необычности впечатления от образа, душа может также сама по себе путем «произвольного внимания... очень старательно и целенаправленно [отпечатлеть] идею настолько глубоко, насколько она может в своем внутреннем чувстве». В таких действиях, а также в восстановлении образов ей помогает ее пластическая способность.

Спонтанное движение также указывает на постоянное присутствие души по всему телу. Уже установив способность души приводить в движение материю, а также ее вездесущность, Мор не испытывает особых трудностей в объяснении того, как по внушению воли в общем сенсориуме «та часть души, которая пребывает в мышцах», своей пластической способностью направляет духов в «мышечные волокна как главенствующий источник движения», где «тонкая смесь (liquor) животных духов заставляет мышцы увеличиваться и сжиматься, как струны лютни в дождливую погоду. И в этом, главным образом, состоит та видимая активность наших конечностей в спонтанном движении» (Гл. 11, § 7).

Вне зависимости от факта распространения души по всему телу, основные функции души, которые позволяют ей «представлять, помнить, размышлять, и быть источником спонтанного движения, как и месторасположением того, что греки называют αὐτεξούσιον, или свободой воли», расположены в одной части мозга (Кн. II, Гл. 2, § 2). Однако этот «подлинный инструмент» души не является конарионом по указанным выше причинам. Исключив возможность того, что общий сенсориум является некоей формой известной материи, каким бы подвижным он ни был, Мор определяет его как субстанцию «настолько текучую и пассивную, что она легко чувствует любые воздействия и впечатления от других тел на нее или в ней». Эту субстанцию из-за отсутствия более точной терминологии он называет «тонкой материей», т. к. она является чрезвычайно разреженной, почти однородной и не фиксирует неощутимых изменений «от свободного движения своих собственных разреженных частиц» (§ 3). Такую «материю» едва ли можно отличить от духа.

В попытке найти такое вещество в теле, которое могло бы служить местом души, Мор рассматривает, помимо декартовой теории конариона, мнения многих современных анатомов и философов. Спинной мозг и животный дух четвертого желудочка головного мозга отбрасываются изначально: первый — слишком массивный, а второй — слишком подвижный конгломерат частиц (Кн. II, Гл. 6). Среди тех, кто поместил душу вне головы, Ян Баптист ван Гельмонт выбрал верхний отдел желудка в своем трактате «De Sede Animae», а Гоббс выбрал сердце в «Элементах философии». Заблуждение Ван Гельмонта Мор пронизательно приписывает «великому сходству (Sympathy) между этой частью желудка (Orifice of the Stomack) и сердцем, чьи особенности (Pathemata) настолько похожи и сочетаются, что древние дали одно имя обеим частям, называя их в любой связи καρδία» (Гл. 7, § 6). Это близкое соответствие часто приводит к тому, что ранение «верхушки желудка» становится более опасным, чем ранение в голову, которое не влияет на пульс так быстро, и поэтому люди ошибочно склонны верить, что желудок является источником жизни, а также ощущений. Что касается точки зрения Гоббса, то мы уже видели основную причину ее неприятия Мором. Он добавляет к этому свидетельства о животных, которые продолжают жить некоторое время даже после того, как их сердце было удалено.

Далее приводятся анатомические доказательства того, что в голове должен находиться практический ум (common sense, Кн. II, Гл. 7, § 10 *Бессмертия*



души). Учитывая, что весь мозг не является источником разума (common sense) (§ 11), для этого должна служить одна конкретная его часть. Расположение центра восприятия, по Регию, в «маленькой твердой частице» (*Philosophia Naturalis V, 1*) легко опровергается на основании его твердости, так же как и относительно внешних и внутренних мембран головы, которые не расположены достаточно удобно для приема всех чувственных впечатлений (Кн. II, Гл. 7, § 14 *Бессмертия души*).

Мнение Декарта Мор уверенно отстаивает против критики Каспара Бартолина<sup>12</sup> и Томаса Уортона (в его труде «*Adenographia*», Гл. 23)<sup>13</sup>, но с учетом того, что конарион слишком мал, чтобы направлять животные духи в определенные поры мозга. Кроме того, плотные частицы (stones) которые были обнаружены в нем так же, как и сеть вен и артерий вокруг него, являются признаками грубости, несовместимой с высшими функциями рациональной души<sup>14</sup>. Размещение Уортоном общего сенсориума в средоточии нервов в четвертом желудочке — близко к фактическому местоположению, но ошибочно предполагать, что сам материал «места мозга» (pitch of the Brain), где сходятся нервы, может быть центром восприятия.

Это расчищает путь для собственного выбора Мором расположения чистых духов в четвертом желудочке мозга как общем сенсориуме<sup>15</sup>. Ибо эти духи — самой тонкой текстуры и достаточно устойчивы, чтобы служить в качестве агентов чувств, спонтанного движения и мышления. Выбор Мором четвертого желудочка, очевидно, основан на анатомических открытиях Бартолина в «*Institutiones Anatomicae*» (III, 4)<sup>16</sup>: «Мы полагаем, что этот желудочек является местом возникновения и развития животных духов. Так как этот желудочек 1) очень чистый и тонкий, 2) он имеет достаточную для этого полость, и 3) он расположен в подходящем месте для распределения животных духов

<sup>12</sup> Caspar Bartholin the Elder (1585–1629), датский учёный, энциклопедист, педагог, медик, анатом, профессор медицины и богословия. — Прим. А. Ц.

<sup>13</sup> Thomas Wharton (1614–1673) британский врач и анатом. — Прим. А. Ц.

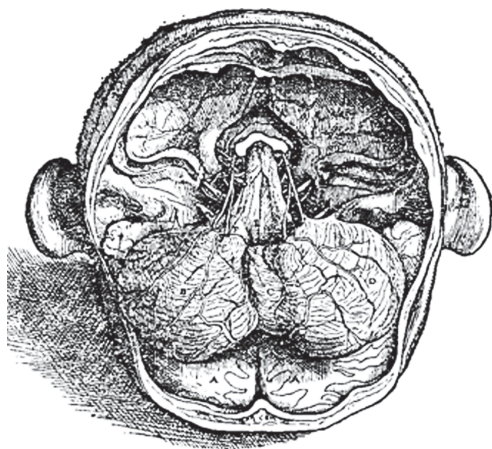
<sup>14</sup> Согласно «*Institutiones Anatomicae*» (Oxford, 1633. Кн. III. Гл. 6) Бартолина: «шишковидная железа имеет более твёрдый состав и желтоватый цвет, и покрыта тонкой мембраной... Небольшая сеть нервов окружает эту железу с обеих сторон».

<sup>15</sup> См. диаграмму мозга в «*De humani corporis fabrica*» (1542, р. LXXVI) Везалия, воспроизведенную по переводу С. Singer, London: OUP, 1952. P. 104f.

<sup>16</sup> *Bartholin C. Anatomicae institutiones corporis humani*. Wittenberg, 1611.

вокруг него во все нервы, Бартолин был, следовательно, прав в том, что полагал, что это — самый важный желудочек из всех».

Примеры видимых проявлений духовной активности у животных включают такие явления, как волнение (bubbles), которое перемещается через тело улитки, наблюдаемое Регием (*Philosophia Naturalis*, IV, Гл. 17), и приливы и отливы духов в глазу в соответствии с страстями «настолько, что душа, кажется, даже говорит через них в этом молчаливом голосе ангелов» (Кн. II, Гл. 8, § 9 *Бессмертия души*).



То, что рациональная душа использует этих духов в интеллекте, также очевидно из того факта, что даже «инновационные и чисто интеллектуальные действия» находятся под влиянием «изменения воздуха или настроения, или болезни» (§ 10). Потребность в благоприятных духах (fine spirits) вызвана тем, что душа обладает «чрезвычайно малой» способностью придавать движение материи, хотя она с готовностью направляет материю к движению.

Чрезвычайная тонкость чистых духов в четвертом желудочке в противоположность к остальным животным духам в теле подчёркивается сравнением Мора скорости их движения со скоростью света в ответ на возражения против его теории желудочковых духов (Гл. 9, § 4). И, как мы уже отмечали, пример света, приводимый Мором, всегда свидетельствует о трансформации первичной субстанции нетелесного духа во вторичную субстанцию, что подкрепляется его более широким отождествлением чистых духов четвертого желудочка с эфирной материей, на которую сначала воздействует «духовная природа» при формировании вселенной (Гл. 9, § 6). Его дополнительная ссылка здесь на огонь Гермеса Трисмегиста (в «Поймандре», Corp. Herm. X), который является одновременно «самым глубинным носителем разума», так и «инструментом, который Бог использовал при формировании мира»,

имеет первостепенное значение, я думаю, в предположении жизненной преемственности различных форм субстанции как внутри, так и вне тела. Животные духи тела симпатически связаны с воздушным элементом (второй элемент Декарта) вселенной, так же как и тонкие духи четвертого желудочка являются частью эфирного элемента (или первого элемента Декарта). Это приводит к неизбежному выводу, что нестелесная духовная сущность человека, которую Мор называет «душой», должна быть действительно единосущной (consubstantial) с рациональной частью «божественной Души», или иначе она не может участвовать в Интеллекте, который составляет вторую ипостась неоплатонической триады<sup>17</sup>.

Однако поскольку это оказывается очень близко к авероистическому пантеизму, Мор отказывается развивать данное предположение дальше и предпочитает изложить вместо этого модифицированную систему плотинианского монизма, которая настаивала на виталистическом единстве души, но оставляла интеллект вне философского рассмотрения.

<sup>17</sup> См. также эманационные триады Мора по «Philosophiae Teutonicae Censura, Quaestio IV», где имеют место только три интеллектуальных степени во второй триаде:

Supremum Bonum (Высшее Благо)	} Trinitas purae Divinitatis (Триада чистой Божественности)
Aeternus Intellectus (Вечный Ум)	
Divina Anima (Божественная Душа)	
Anima Mundi (Душа Мира)	} Trinitas Universalis Naturae (Триада Природы Универсума)
Spiritus Naturae (Дух Природы)	
Abyssus physicum Monadum (Бездна физических Монад)	

*More H. Opera Omnia*, II, I, rpt., George Olms, Hildesheim. P. 547 // The Cambridge Platonism Sourcebook, URL: <http://www.cambridge-platonism.divinity.cam.ac.uk/view/texts/diplomatic/Hengstermann1679D> accessed 2021-11-21.