

ЭРНСТ КАССИРЕР

НАТУРФИЛОСОФИЯ КЕМБРИДЖСКОЙ ШКОЛЫ
(ГЛАВА ИЗ КН. «ПЛАТОНИЧЕСКИЙ РЕНЕССАНС В АНГЛИИ
И КЕМБРИДЖСКАЯ ШКОЛА»)*

Достижения Кембриджской школы исчерпывают себя в обоснованиях философии религии, а также в модернизации этики и метафизики, которые были совершены в соответствии с требованиями этой философии религии. В то же время мыслители этой школы, конечно, не остановились на достигнутом и попытались применить свои принципы и в других областях. Постоянно возобновляемый побудительный мотив для них сохранялся уже в том, что они, в надежде одолеть своего подлинного противника — эмпирическую философию XVII века, атаковали его в самой сильной его точке с целью поразить его самую важную позицию. До тех пор, пока эмпиризм будет оставаться бесспорным в области естественных наук, всегда будет сохраняться опасность того, что он распространится и на духовное бытие, и на этическую и религиозную сферу. Поэтому требование самозащиты заставило мыслителей Кембриджской школы приступить к его критике в этом пункте. Они оспаривают эмпиризм, потому что его сенсуалистическое учение о познании в религиозном опыте, казалось, закрывало любой к нему [религиозному опыту] доступ и угрожало лишить его собственного смысла¹. Однако теперь этот вопрос

* Перевод с немецкого, англ. и франц. яз., примечания А. В. Цыба, перевод греч. и лат. цитаций О. Ю. Бахваловой. Перевод выполнен по изданию: Cassirer E. Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge. Berlin, Leipzig, 1932, в рамках исследовательского проекта при поддержке РФФИ, грант № 20-011-00845 / The reported study was funded by RFBR according to the research project № 20-011-00845

¹ Ср.: Cassirer E. Die platonische Renaissance in England... S. 43. — Прим. Э. К.

необходимо поднять заново, и эта проблема должна быть решена в корне. Отвечает ли эмпиризм в его собственной области, в области эмпирической науки, строгим требованиям философского знания? Господствует ли он здесь законным образом, и не является ли то господство, на которое он претендует в науке о природе, чистой узурпацией? Когда Кембриджская школа принимает решение в пользу последней альтернативы, ей выпадает новая задача. Она уже не может довольствоваться отрицанием естественной философии эмпиризма, но она должна противопоставить ей новую позитивную платформу. Кедворт и Мор оба взялись за эту задачу, но, правда, ни один из них не был готов к такому решению и не был оснащен для него.

Попытка обоснования и философского углубления естественнонаучного знания в XVII веке могла быть предпринята с перспективой на успех только в том случае, если бы в вашем распоряжении были новые методологические средства, которые это знание вырабатывает вместе с Гилбертом и Гарвеем, Галилеем и Кеплером, Декартом и Робертом Бойлем. Для этого следовало задействовать строгую методологию естественнонаучного эксперимента и интеллектуальный инструментарий математического анализа, и они должны быть полностью освоены. Но и того, и другого не доставало мыслителям Кембриджской школы. Им не хватает ни естественнонаучного интереса², ни естественнонаучных знаний — если не считать, что только Генри Мор постоянно стремился к расширению круга этих знаний. Однако все это в итоге оставалось простым материалом, который подтягивался к духовному знанию (*Beherrschung*) и духовному содержанию (*Durchdringung*). В конце концов, если вы хотите, чтобы наблюдение было основано на фактах, то простое понятие естественнонаучного «факта» было тем, чего не хватало философам Кембриджской школы. В этом понятии заложен определенный структурный элемент мышления, который школа Кембриджа не знала и не желала признавать. И поскольку она не владела этим элементом, она оказалась в определенном смысле пробивающейся через поток эмпирического познания без руля и без компаса. Она накапливала опыт все больше, но не классифицировала (*schied*) его; она не овладевала нормой для критической оценки и критической классификации отдельных наблюдений. Но таким образом мог возникнуть только один вид совокупности знаний (*Aggregat und Konglomerat*),

² Ср.: *Cassirer E. Die platonische Renaissance in England... S. 42. — Прим. Э. К.*

лишенный всякого внутреннего единства и всякого строго логического «характера». Результаты прямого чувственного восприятия и методично управляемого эксперимента, собственного опыта и чужого, которые принимались на основе простых слухов, — все это было просто помещено рядом друг с другом и разнородно перемешано. У Генри Мора этот недостаток критической оценки зашел так далеко, что в конце концов неукоснительно отражался в обсуждении любого предполагаемого «факта», не говоря уже о форме его обоснования.

В дополнение к тому, что он сам наблюдает и что он извлекает из точных наблюдений других людей, он использует отчеты и фантастические рассказы, на которые доверчиво полагается. И вновь в разгар естественнонаучно ориентированной эры просыпается почти безрассудная вера в чудеса; и вновь спекуляция и воображение могут свободно обращаться с фактами, чтобы выставить их более целесообразными. Истории о духах и привидениях, волшебные и оккультные, включаются в учение о природе и приводятся в качестве законных свидетелей «духовного» характера — для спиритуализма и спиритизма, объединяющихся в единое целое. Странность обстоятельств заключается в том, что Кембриджская школа, которая в учении о религии повсеместно настаивала на неотъемлемой привилегии «разума», отвергает этот разум и изменяет ему именно там, где она обращается к объяснению природы. Если там, в религии, она оставалась рациональной, здесь она стала мистической и каббалистической³. И в этом заключалась истинная систематическая слабость школы, и в этом же одновременно становится исторически понятной низкая эффективность, которой она добилась в свое время. Но если сравнить религиозную философию Кембриджской школы с ее натурфилософией, то выясняется, что причиной отсутствия непосредственного эффекта в обоих случаях была их прямая противоположность [философии религии и натурфилософии]. Философы Кембриджской школы проявляют себя в обеих областях, если рассмотреть их положение в английской духовной жизни XVII века, несвоевременными, а точнее — типичными «несовременными» мыслителями, но при этом в одном они опережают свою эпоху, в другом отстают. В занятой

³ Ср. значительное количество каббалистических сочинений, написанных Г. Мором, особенно его «Conjectura Cabbalistica» (Londini 1679), см. также его «Antidotus adversus Athesimum», Lib. III (Opera latina II, 93sq.). — *Прим. Э. К.*

ими позиции в борьбе между верой и знанием, между разумом и догмой, становится очевидным уже существенный признак XVIII века, философии Просвещения, — в афоризмах и проповедях Уичкота встречаются пункты, непосредственно соответствующие идее религии Лессинга и ее сущностному определению⁴. В своем учении о природе, однако, Кедворт и Мор идут противоположными путями, стремясь вернуться к той форме философии природы, которая была развенчана и преодолена математической физикой.

Генри Мор с энтузиазмом воспринял натурфилософию Декарта, когда ознакомился с ней впервые, и восхищался ею как несравненным достижением; но чем дальше он продвигался по своему пути, тем более решительно он отворачивался от Декарта, чтобы наконец открыто выступить против него. Тем самым он отказался не только от содержания декартова учения, но и от его методического духа и разошелся с самой сильной и плодотворной научной силой XVII века — с точной математикой. Очевидно, что именно пристрастие к точному доказательству является «*morbus mathematicus*» (математической болезнью), которую Мор рассматривает как основное зло философии Декарта. Путь, который мог бы вести за границы [учения] Декарта, не уводил от математики, а продвигался через неё. Этот путь проделал Лейбниц — и именно он обеспечил более сильную поддержку спиритуализму, чем Кембриджская школа. Спиритуализм Лейбница ни в коем случае не мог стать противником математики; более того, он опирается на основание математики и имеет в ней свою самую надежную опору. И утверждается он не через сопротивление ей, а через ее применение, и ему удалось на основании такого отношения воспринять даже «механицизм» как современную форму математической физики и проникнуться этим [механистическим] духом. Поскольку подобная проницательность не давалась Кембриджской школе, она должна была все больше и больше отторгать от себя новую науку. И тем самым в конечном счете их спиритуализм либо оказывался в пустоте, либо он должен

⁴ Можно ср., напр.: *Whichcote B. Sermons III, 45ff.* (по: *Tulloch J. Rational Theology and Christian Philosophy in England in the Seventeenth Century. P. 104–105*): «Истинный дух Евангелия трансцендентален и чрезвычайно примечателен всякий раз для тех вещей, которые прекрасны в глазах людей — для изобретательности, скромности, терпения, смирения, милосердия, доброты; и поскольку каждый [из нас] христианин по духу и силе, он очищается и преобразуется этими благими вещами». — *Прим. Э. К.*

был искать свое конкретное применение и конкретное исполнение, которое бы населило эту пустоту порождениями свободной фантазии [в совокупности] с метафизическими вымыслами.

В итоге натурфилософия Кембриджской школы, конечно, больше не имеет никакого положительно-систематического значения для нас, но это обстоятельство не лишает ее исторического интереса. Потому что именно в сформированной ею реакции можно увидеть развитие и сущность [концепта] духовной силы, который задействован в обосновании и строении современного естествознания, и еще раз с глубоким сожалением объяснить по его поводу. Возможность строгой науки о природе была дана современному духу в тот момент, когда он осознал мыслительные средства, которые позволяли ему фиксировать не только бытие, но и становление и изменение в устойчивых законах. Древнему мышлению это достижение не было известно. В логическом отношении [в древности] оно [осмысление природы] отталкивалось от понятия, а не от закона [как такового]; и оно рассматривало становление как противоположность и противопоставление строгому требованию тождества, устанавливаемого понятием. Становление было ограничено миром феноменов, текущих явлений, в то время как сфера «интеллигибельного», сфера «ноумена», была для него закрыта. Как мнение (δόξα) относится к знанию (ἐπιστήμη) — так становление относится к бытию. Новое время, напротив, открывает истину самого становления, знание, происходящее из становления, и знание о становлении. Этот шаг совершается посредством математики, которая в анализе бесконечно малых величин (Infinitesimal-Analysis) устанавливает модель для логического разрешения меняющихся состояний, что позволяет со всей строгостью улавливать взаимосвязи и зависимости между изменяющимися величинами. Вместе с этим открывается также новый путь для познания физических становлений. Галилей, будучи убежденным платоником, смог сделать шаг, чтобы перевести движение в «царство идей»⁵. Школа Кембриджа не смогла совершить этого шага и не смогла оценить его в его реальном значении и масштабе. Один из выдающихся математиков того времени и основоположников современного анализа, Исаак Барроу, кажется, лично был близок к Кембриджской школе⁶, но ничто не указывает на то,

⁵ Более подробно об этом см. в [моем] «Individuum und Kosmos». S. 182. — Прим. Э. К.

⁶ Isaac Barrow (1630–1677), теолог и математик, родоначальник инфинитезиальных исчислений. — Прим. А. Ц.

что он оказал реальное влияние на их принципы⁷. Таким образом, несмотря на то, что философы Кембриджа неизбежно обсуждают отношение «идеального» к «реальному», духа к действительности, они ни разу не поставили этот вопрос в чисто познавательном-критическом [значении], но только в метафизическом смысле. Для них речь идет не о том, является ли чисто идеальное знание, представленное в математике, знанием реального, познанием природы, а о том, следует ли искать истоки движения в материи или в нематериальной, душевно-духовной способности. И ответ на этот вопрос предопределен ими с самого начала; им просто нужно пройти путь, который им дал их истинный учитель философии, и перепроверить этот путь еще раз.

Метафизика Плотина и его учение о природе являются системой строгого «эманатизма». Здесь нет «развития» в том смысле, что высшее бытие возникает из низшего, что оно разворачивается из него во времени. Ибо как совершенное могло бы возникать из несовершенного, как существование, не существовавшее ранее, могло бы состояться? Высшее бытие (*höchste Sein*), бытие высшего принципа, — это полная актуальность: в нем царит чистая реальность, к которой никак не примешивается возможность. Возможность будет означать, что чего-то в нем еще нет, что оно еще не раскрыто, но любое подобное предположение противоречит абсолютной полноте, в форме которой мы мыслим наивысшую реальность. Можно представить себе, как эта полнота избывает себя, как она постепенно истекает в определенной последовательности ступеней и, в конце концов, спускается до пределов не-бытия. Но обратный путь — исход Высшего из Низшего — непостижим. Ибо ни одна сущность не может дать того, чего не имеет; как ни одно такое большое и просто количественное накопление элементов не может придать целому другое качество, иное бытие и ценностное свойство, каким обладает отдельный элемент. Таким образом, для Плотина с самого начала исключается атомистическое мировоззрение как принцип объяснения природы. Мир столь же мало объясним из совокупности атомов, как смысл стихов, — например, смысл «Илиады», можно понять из простой совокупности

О его связях с Кембриджским платонизмом см.: *Hertling G. v. John Locke und die Schule von Cambridge*, S. 154f. — *Прим. Э. К.*

⁷ См. также: *Никулин Д. В. Пространство и время в метафизике XVII века*. Новосибирск, ВО «Наука», 1993. С. 60–74. — *Прим. А. Ц.*

букв. В обоих случаях «форма» — это абсолютное *Prius*⁸, «πρότερον τῆ φύσει»⁹ по сравнению с «материей», а целое (*Ganze*) раньше, чем части, и не может быть выведенным из них. Этот общий принцип затем применяется Платином к проблеме происхождения жизни и происхождения души. Также здесь важно то, что если форма состоит из чего-то совершенно иного, чем вещество, то она не может возникать из него. Невозможно, что простое сцепление тел приводило бы к жизни, и что неодушевленное порождает дух¹⁰. Скорее, «Дух — первый законодатель или, лучше сказать, закон самого бытия. Если мы хотим строго относиться к понятию Духа, то нам достаточно воспринимать его не как потенциальное Духовное, которое становится духовным из [предшествующего] неразумного (иначе мы должны будем искать над ним второй Дух), а — [нам следует] воспринимать его именно так, что он является актуальным и вечным Духом. Но если для него разум — не привнесенный компонент, то следует, что он мыслит из себя самого, и то, чем он обладает, он обладает из себя самого»¹¹.

Тем самым выражен руководящий принцип, который сплошь господствует в философии природы Кембриджской школы. Механицизм она преодолевает как и эмпиризм, поскольку оба подвержены одной и той же основной ошибке — ошибке *ὑστερον πρότερον*¹². И тот, и другой изменяют истинный порядок становления: один [механицизм] исходит из телесных духов, другой [эмпиризм] выводит интеллект из чувственного восприятия. В действительности же Дух, если [его охарактеризовать] вообще, может быть определен только как первозданный, не привходящий, только как абсолютно Первое (*schlechthin-Erstes*), не вторичное. Таким образом, вместо современного принципа «эволюции» или «эпигенезиса» здесь тем самым решительно ставится принцип эманации. «Ни одно действие не может превзойти силу своей первопричины: так что совершенно точно, что во вселенной ни одна

⁸ Предшествующее (лат). — *Прим. А. Ц.*

⁹ Предшествующее по природе (др.-гр.). — *Прим. О. Б.*

¹⁰ «Невозможно, чтобы жизнь создавалась составлением в одно целое тел и ум рождал то, что не имеет разума». *Платин. О бессмертии души. Эннеады. IV, 7, 2.* — *Прим. Э. К.*

¹¹ Ср. *Платин. Об уме, идеях и сущем. Эннеады. V, 9, 3–5.* — *Прим. Э. К.*

¹² Букв. более позднее — раньше; более позднее [становится] более ранним (др.-гр.). Доказательство с помощью положения, которое само сначала должно быть выведено из доказанного. — *Прим. О. Б.*

вещь не может взрасти и выйти из меньшего совершенства на более высокую ступень, а наоборот — направление становления идёт сверху вниз, так что происхождение всех вещей следует искать в абсолютной Полноте (Vollkommensten), а не в несовершенстве (Unvollkommenen). Жизнь и бытие, таким образом, никогда не могут происходить из мертвого, не одаренного духом (Sinn) материала, — и тем более разум (Vernunft) и рассудок (Verstand) в человеке не могут возникать из неживой материи. Дух — это первородное бытие и естественный правитель над всем бытием: προγενέστατος καὶ κύριος κατὰ φύσιν¹³; он старше мира и элементов, а не более позднее производное, которое было бы лишь слабой тенью, убывающим образом бытия и небытия¹⁴. «...Совершенная разумная сущность является началом и главенствующим в последовательности бытия (Skala des Seins) — и отсюда [порожденные] сущности [Dinge] нисходят вниз до тех пор, пока не окажутся в лишенной смысла материи. Дух является самым древним из всех вещей [вечных], элементов и всех телесных вещей, истинным ведущим принципом, гегемонию мира»¹⁵.

Два вывода уже заключены в этом первом утверждении. С одной стороны, очевидно, что сознание не может исходить от бессознательного, что «самость» (Selbst) человека — нечто особенное и самобытное, что невозможно измерить с помощью простейших измерений, а, скорее, напротив — она остается чем-то совершенно несравнимым и несоизмеримым. Рефлексивное познание, которое мы получаем от нашего собственного Я (Ich), никогда не может быть выведено из достоверности чувственных вещей — но, скорее, любое познание смысла вещей (Sinnending), любое суждение, которое мы принимаем за «Sensatum»¹⁶, заранее предполагает такое знание. Мы не можем знать ничего о чувственном содержимом или объектах, если мы не знаем прежде, что такое знание (*except that we first know, what it is to know*)¹⁷. Таким образом, если чистый принцип «моего Я» («Ichheit») не является

¹³ Самый старший, древний и имеющий власть, естественным образом, согласно природе (др.-гр.). — Прим. О. Б.

¹⁴ *Cudworth R.* The true intellectual system of the Universe. Book I. Cap. 4, fol. 728f. — Прим. Э. К.

¹⁵ Ibid. B. I. Cap. 5, fol. 858f. — Прим. Э. К.

¹⁶ Разумное (лат.). — Прим. А. Ц.

¹⁷ *Smith J.* Of the immortality of the Soul. Cap. 3, Select Discourses. P. 77. Studien der Bibliothek Warburg, 24. Heft: Cassirer. — Прим. Э. К.

объяснимым из присутствия (Dasein) простых предметов, то, с другой стороны, нельзя отказываться от любых производных этого принципа. Ибо и в кругу духовного Бытия имеет значение то, что целое «раньше», чем части, так что Всеобщее-бытие (Gesamt-Sein) предопределено Отдельным-бытием (Einzel-Sein). Также верно и то, что, как бы мы ни были уверены, что мы являемся индивидуальными «Я», мы должны быть [частью] более обширной силы, в которую встраивается эта наша Самость (Selbst). Бытие и деятельность единичной души понятны только при условии бытия и деятельности Мировой Души (Weltseele). В свою очередь, доказательство для этого приводится в ближайшем соответствии с аргументацией Плотина. Если все душевное бытие осуществляется только в той форме, в которой оно возникает в чувствующих и мыслящих индивидуальных субъектах, то следует, что презренное животное, которое видит солнце и наслаждается им, обладает более высокой степенью бытия и совершенства, чем все небесные тела вместе взятые. И все же, с другой стороны, Солнце как источник света и тепла оказывает такое большое влияние на благополучие всего космоса, включая всех животных и растений, что оно кажется гораздо более благородным и необходимым для вселенной, нежели какая-либо отдельная живая сущность¹⁸. Таким образом, Душа, понимаемая в ее более широком и всеобщем смысле, не является принципом самосознания, а, скорее, принципом жизни и жизненного оформления. Во всем органическом становлении она является собственно деятельной и порождающей; она служит Богу в качестве оживляющего одеяния. В своих философских стихах Генри Мор пытался поэтически описать эту всеобщность-жизни (All-Leben) души. Она сидит за ткацким станком, постоянно испуская новые образы (Gebilde), истекающие из нее, она создает постоянные формы (Gestalten) и скрывается от нас за избытком этих ее образов. Мы никогда не видим ее саму, а только ее одеяния и покровы. Все растительное и все животное, все вегетативное и все чувствующее является творением этой неустанной действующей мощи жизни (Urkraft des Lebens); всякое возникновение и исчезновение заключено в ней. То, что мы называем «природой» (Physis), есть только ее явление, только пряжа и вуаль, которую она

¹⁸ Cudworth R. The true Intellectual System, fol. 858; ср. напр.: Plotinus. Enn. V, 1. — Прим. Э. К.

творит вокруг себя¹⁹. Сущность души заключается в ее жизненной силе (Vitalität), которая не может быть следствием материальности, телесности, а, скорее, образует их основание и источник²⁰. Опять же, по отношению к материализму и механицизму натурфилософии Гоббса первобытное чувство природы эпохи Возрождения, его витализм и динамизм здесь проявляют себя во всей своей силе. Как описывает основную силу души Мор, так же она представлена в английском Ренессансе и поэтически оформлена Спенсером в его «Гимне во славу Красоты»²¹. И для Кедворта все происходящее в космосе (Weltall) опирается не на движущие силы, которые воздействуют извне, а на начало, оформляющее его изнутри — на первозданную «пластическую природу». Эта природа действует сознательно — и, таким образом, она является высшим интеллектом, который господствует в космосе и управляет им, но она не является равной бытию Бога. Она — тот Посредник, которого использует сам Бог. Вместо того, чтобы повсеместно вмешиваться в происходящее, он снабдил конечное бытие собственными силами, из которых оно формируется. Здесь действует не отвлеченный (urbildliche), а вполне конкретный (abbildlich), не «архетипический», а «эктипический»²² разум — разум, который равным образом управляет как движением небесных тел, движением жизни растений, так и животными побуждениями, и инстинктами. Все они, по-видимому, происходят исключительно от неопределенно движущегося стремления и, таким образом, скорее принадлежат области материи, чем духа. Но господство формы в материи проявляется как господство целей, ибо

¹⁹ *More Henry*. Psychathanasia, особ. Book I, Cant. 2. Str. 8ff: Psychozoia cant I. Str. 40ff (Philosophical Poems. P. II ff., 82ff). — *Прим.* Э. К.

²⁰ «Onely that vitality	«Лишь то, что жизненно,
That doeth extend this great Universall,	Есть протяженное в великом универсуме
And move th'inert Materiality	И движет инертную материальность
Of great and little worlds, that keep in	Великого и малого миров, что в памяти
memory».	хранятся».
Psychathanasia, B. II, C. I, Str. 7.	Psychathanasia, Кн. II, Песнь I, стр. 7.
— <i>Прим.</i> Э. К.	

²¹ Ср.: *Hymne in the Honour of Beautie* / Гимн во славу красоты, V. 50 ff. — *Прим.* Э. К.; Эдмунд Спенсер, ок. 1552–1599, автор поэмы «Королева фей». — *Прим.* А. Ц.

²² Видимо, неологизм Р. Кедворта, который следует понимать как «конкретно-мыслящий разум», разум, мыслящий отдельные вещи, см. след. ссылку. — *Прим.* А. Ц.

все бессознательные действия природного человека (Naturist) также целенаправленно определяются и упорядочиваются. Целевая деятельность наиболее ясным и совершенным образом проявляется в воле и намерении человека; но она ни в коей мере не ограничивается одним этим ее наивысшим проявлением. Этический разум предшествует пластической природе как таковой, которая в равной степени погружена в материю (Stoff) и впечатлена в ней²³.

То, что такое фундаментальное видение природы должно было войти в острейший конфликт с декартовой натурфилософией, было неизбежным. Часто порицают отношение Генри Мора к Декарту, его эволюцию, которая от самой восторженной похвалы Декарту переходит в полную противоположность, к полному непониманию и отказу от осмысления его учения, но — если только исходить из предпосылок Мора, — скорее, именно этот первоначальный востроженный тон, а не более поздняя энергичная полемика должен показаться парадоксальным и вызывать удивление. Мор должен был отвернуться от декартовской философии природы, как только он хотя бы однажды

²³ «Хотя это правда, что труды природы совершаются через божественный закон и повеление, но это не следует понимать в вульгарном смысле, как если бы все они были осуществлены простой силой устного закона или внешним указанием, потому что неодушевленные вещи не управляются и не регулируются таким законом, и поэтому, кроме божественной воли и усмотрения должен быть какой-то другой непосредственный агент и исполнитель для произведения каждого эффекта... Поэтому Божественный закон и заповедь, которыми управляются объекты Природы, должны быть понимаемы как реальное распределение энергетической и действующей причины для производства каждого эффекта... По этой причине, поскольку и все вещи не создаются случайным образом или неуправляемым механизмом материи, и нельзя представить целесообразным то, чтобы Бог сам совершал все непосредственно и чудесным образом, можно заключить, что существует пластическая природа после него, которая, одновременно будучи низшим и подчиненным инструментом, старательно исполняет ту часть его провидения, которая состоит в регулярном и упорядоченном движении материи; и кроме того, есть еще и высшее провидение, о котором нужно знать, что оно руководит той [пластической природой], восполняя ее дефекты, а иногда и заменяя ее [деятельность], как только та пластическая природа не сможет действовать избирательно или дискретно... Природа — Божественное творчество, но не архетипическое (Divine Art Archetypal), а только эктипическое (Ectypal), она — живой оттиск (Stamp) или запись (Signature) Божественной мудрости, которая, хотя и действует точно в соответствии со своим Архетипом, но совсем не постигает и не понимает причины того, что она совершает» (*Cudworth R. The intellect. Syst. of the Univ., V. I, Chap. 3, sect. XXXVII, fol. 147ff.*). — *Прим. Э. К.*

проследил ее выводы. То, к чему стремится Декарт в своем учении о природе, является совершенным математическим знанием и полным математическим управлением природой. Он не стремится, как Кедворт и Мор, «рассмотреть все действующие силы и семена [вещей]»²⁴; он хочет разобрать феномен, чтобы подвергнуть его разложению [на части] на основании новооткрытого метода — метода математического анализа. Все природные явления для того, чтобы достичь этой цели, должны быть подчинены строгим законам — и все эти отдельные законы сами должны быть далее подчинены высшему чисто количественному принципу. Этот принцип, который впервые обеспечил приложимость математики к природе, был открыт Декартом в формуле сохранения количества движения. Из него вытекают все специальные законы природы: базовое допущение постоянства произведения массы и скорости позволяет строго и недвусмысленно вывести правила столкновения (*Regeln des Stosses*), и в них заключены все действия, какие одно тело может оказывать на другое. Эта однозначность и это единство телесной вселенной немедленно прекратились бы, если бы существовали другие, количественно непостижимые силы, которые могли бы, в свою очередь, влиять на материальный мир и производить в нем какое-то движение. Необходимо раз и навсегда отказаться от таких притязаний, если мы хотим, чтобы природа рассматривалась как математическая система и подчинялась простому правилу величин. Таким образом, методологический идеал Декарта, идеал логически-математической дедукции, приводит к тому, что материальный мир становится основанием для самого себя. Его суть — чистое расширение, и вся его деятельность должна быть описана в соответствии с формами и условиями этого расширения, то есть на чисто геометрическом языке. «*Ce qui passe la geometrie nous surpasse*»²⁵ — в этом предложении Паскаль объединил всю декартовскую

²⁴ Еще в «Божественных диалогах», в одном из своих наиболее ранних произведений, Генри Мор противопоставляет Декарту свое положение: «первоначало мира не механическое, но семенное или витальное»; см. об этом произведении у Дж. Таллока (*Tulloch J.* Ук.соч. С. 317 сл.). — Прим. Э. К. Здесь имеет место неточность: «Божественные диалоги» Мора, опубликованные в 1668 г., относятся к зрелому и, собственно, уже критическому по отношению к Декарту периоду его творчества. — Прим. А. Ц.

²⁵ «То, что происходит в геометрии, превосходит нас» (*Pascal B.* *De l'Esprit géométrique et de l'art de persuader*, Sect. 1. // http://www.bouquineux.com/?telecharger=901&Pascal-De_l_esprit_g%C3%A9om%C3%A9trique). — Прим. А. Ц.

философию природы. Радикальное разделение «души» и «тела», «мыслящей» и «протяженной» субстанций является лишь следствием и необходимым выводом этого базового представления. Возможность геометрической интерпретации природных явлений была бы исключена, если бы можно было представить себе хотя бы одно явление иначе, чем в соответствии с чистыми законами величин, и отнести его к «духовному», то есть к принципиально непространственной движущей причине (Agens). Именно единство метода, которое, по мнению Декарта, требовало двойственности субстанций, заставило его отнести духовное и материальное бытие к двум разным мирам. И как только он выбрал этот путь, он следует ему с неизменной последовательностью до конца. Духовному бытию присуще [его сущностным признаком является] «cogitatio», или чистое мышление, материальному — протяженность. Здесь, таким образом, дано только либо одно, либо другое: и если мы в каком-либо существе (irgendeinem Seienden) не находим атрибута чистого мышления, мы должны причислить его к телесному миру и оставить его только там. Все, что мы называем по обыкновению «жизнью» природы, также подлежит этому вердикту. Жизнь, которая не исходит ни из формы «мышления», ни от вида рефлексивного знания, которое преобладает в человеке, согласно Декарту, является чистой иллюзией. Животные, потому что им недостает такого вида самосознания, вместе с этим лишены ощущений: они — простые автоматы. Разрыв проходит через всю природу: логико-математический дух замкнулся в себе, отстранил от себя все другие представления и оставил их простому механизму.

Этот пункт вызывает яростное противоречие Кембриджской школы: здесь она увидела разрыв духовной связи, которая удерживает ее мир вместе. Если душа не допущена к воздействию на телесный мир, то тем самым она теряет свою сущность и смысл, так как сущность (Sinn) души отражается именно в ее деятельности, в ее пластической активности. Она существует при условии, если она движет тело, — и это ее действие не только случайное и произвольное, но и совершенно-сущностное. Душа является не просто началом, но и началом движения: она является истинной ἀρχὴ τῆς κινήσεως²⁶. Она не то, что движимо извне, а то, что движет-самое-себя; и все косвенные

²⁶ Начало движения (др.-гр.). — Прим. А. Ц.

импульсы становятся понятными только тогда, когда они прослеживаются до такого изначального импульса, до [уровня] сущности (Sein), которая сама в себе имеет способность и побуждение к движению. Если бы это прямое побуждение прекратилось, это также произошло бы и для всех косвенных эффектов — если бы душа остановилась, то вселенная тоже должна остановиться с ней²⁷. К такой остановке, по убеждению мыслителей Кембриджа, картезианская теория обрекала природу: ибо всякое простое геометрическое расширение есть мёртвое расширение. Таким образом, философы Кембриджа, начав с противоположной Декарту предпосылки, — формально и не менее логично — также приходят к встречному выводу. Декарт приходит к заключению, что душа не может действовать на тело, потому что оба они имеют совершенно разную природу; Кедворт и Мор приходят к тому, что, строго говоря, ни одно тело не может действовать на другое, именно потому, что оба одной и той же природы, потому, что они пассивны, не активны. Противоречие объясняется немедленно, если принять во внимание, что в обоих случаях [применены] совершенно разные критерии измерения. Для Декарта норма, которой он следует, лежит в логике и науке, для философов Кембриджа она лежит в метафизике и теологии. Декарт хочет понимать науку о природе как частный случай, который содержится в общем идеале «*Mathesis universalis*»²⁸ и может быть определен и выведен из него; Кедворт и Мор хотят свести бытие природы к бытию Бога и использовать первое в качестве доказательства второго. Для них речь идет не о том, чтобы найти эмпирические законы движения и выразить их в математической форме, они хотят понять магию творения и проникнуть в основу творения. Но как это было бы возможно, если основное правило, которое последовательно и с полным основанием вводится учением Декарта о субстанции, — то, что тождество сущностей составляет необходимое условие для возможности действовать? Декарт установил это правило, потому что оно дает ему перспективу получить строгий количественный показатель измерения действия, и потому, что «причина» и «действие», если одно должно быть измеряемо другим, также должны быть строго однородными. Но если математика требует такой однородности, то метафизика

²⁷ *Plotinus. Enn. II, 2, 1.* — Прим. Э. К.

²⁸ Универсальная наука (лат). — Прим. А. Ц.

поощряет гетерогенность. Деятельность в смысле истинного творчества должна быть другого рода, чем произведение, потому что она превосходит его сущность. Процесс метафизического действия совершается сверху вниз в соответствии с систематическим основоположением (*Grundanschauung*) Плотина, которому следуют Кедворт и Мор; и оно проходит не в однородной среде, как картезианское расширение, а в убывающем порядке. Таким образом, степень и сущностное отличие между действующим (*Wirkenden*) и являющимся причиной (*Bewirkten*) настолько мало для сущности причинности, что оно является условием, *conditio sine qua non*²⁹, для истинной причинности. Механизм устраняет эту разницу — но в то же время он тем самым нивелирует разницу ценностей внутри бытия и лишает себя всякого средства подняться снизу вверх от природы к первой движущей причине. Именно это возражение Кедворт продолжает выдвигать против любых попыток чисто механического объяснения природы: принятие механизма означает провозглашение атеизма.

Но Генри Мор в своем «*Enchiridium Metaphysicum*» продвигается на шаг дальше этого аргумента: он стремится заменить чисто негативное доказательство новым и положительным доказательством. Механизм сводит природу к геометрии, видя в последней науку о чистом пространстве. Таким образом, реальность природы сводится к чему-то чисто абстрактному и идеальному. Но если мы только присмотримся к этой абстракции, и если мы попытаемся понять ее характер и свойство, то получим странный и неожиданный результат. Ведь что есть эта «протяженность», в которой, согласно Декарту, должна состоять сущность материи и субстанция телесного мира? Действительно ли это что-то подобное телесному бытию — или это, скорее, то, что отличается от него фундаментально, на самом деле диаметрально противоположное ему во всех своих предикатах? Какие определения, таким образом, мы находим в чистом расширении? Воспринимаем ли мы его как телесное бытие — или оно представляется нам лишь духовной сущностью, и не более? Именно здесь совершается решающая атака, которую спиритуализм Мора предпринимает против математицизма и логицизма Декарта. И в то же время здесь достигается самый оригинальный — и, конечно, самый парадоксальный —

²⁹ Необходимое условие (лат). — Прим. О. Б.

результат естественной философии Кембриджской школы. И своеобразная ирония истории состояла в том, что именно этот результат, с помощью которого Кембриджская школа считала возможным сдержать продвижение точного физического знания, остался единственным, которому суждено было оказать значительное влияние на выживание и на дальнейшее развитие теории физических принципов. Именно спиритуалистическая теория пространства Генри Мора оказала решающее влияние на теорию пространства Ньютона, подготовила и сделала возможной ньютоновскую теорию «абсолютного пространства»³⁰. Аргумент Генри Мора против картезианской теории пространства является косвенным аргументом — «*argumentum ad hominem*»³¹. Предположим, что Декарту удалось свести все природные явления к простым явлениям движения и всякое движение к чистому пространству, — действительно ли он достиг своей цели, достиг ли он триумфа сугубо механического объяснения природы? И не будет ли каждое такое объяснение сведено *ad absurdum*³²? Можно определять пространство сколь угодно детально, одно будет несомненным: что любая попытка просто отождествлять его с материей вовлекает нас в не относящиеся к делу логические противоречия. Здесь присутствует так мало соответствий, что, если вникнуть точнее и глубже, это приведет нас к полностью антитетическому отношению обоих понятий. Материя необходимым образом состоит из множества частей и постигается как совокупность этих частей. Но такое разделение подобает пространству только воображаемым образом: ибо сколь бы малым мы его ни помыслили, все же в каждой крошечной части пространства будет не только его часть, но и пространство как целое. Его сущность, его консистенция (*Beschaffenheit*) и структура совершенно независимы от его величины и протяженности (*Erstreckung*): оно остается тем же самым как в самом великом, так и в самом малом. Пространство тем самым образует единство (*Einiges*) и конкретность (*Einziges*): множественность частей не предшествует ему, а, скорее, оно само возможно только в этом единстве и конкретности. То же самое верно для всех других предикатов. Вся материя существует

³⁰ О ближайшем свидетельстве этой связи между учением Ньютона и Генри Мора о пространстве см. мой труд «*Erkenntnisproblem*» (3) II 442 ff. — *Прим. Э. К.*

³¹ Аргумент к человеку (лат). — *Прим. А. Ц.*

³² К абсурду (лат). — *Прим. А. Ц.*

«в» пространстве, она занимает его ограниченный отрезок и, следовательно, сама является конечной и ограниченной. Напротив, конечность самого пространства — мысль неплодотворная; оно должно быть представимо как свободное от любого предела. И так же, как единство и безграничность, ему свойственна неразрушимость: даже если бы мы думали, что весь материальный мир был уничтожен, пространство для нас все равно останется таким, каким оно было прежде, неподвижным и сохраняющимся. Метафизическое рассмотрение пространства приводит, таким образом, к тому, что оно есть единое и простое [не имеющее частей], что оно является вечным и наполненным собой, что оно является независимым и существующим само по себе, бесконечным и неразрушимым, несотворенным (*Unerschaffenes*) и вездесущим (*Allgegenwärtiges*). Но все эти определения, которые мы так или иначе прилагаем к чувственно-материальной вещи и о которых мы можем думать только как о возможных, — не являются ли они определениями Божества? И если мы будем искать какую-либо аналогию тому, что есть пространство в его чистой сущности, мы никогда не сможем найти эту аналогию и родство чего-либо в чувственном мире, но только в мире умопостигаемом — поэтому мы должны сравнивать его не с какой-либо телесной природой, а, скорее, с природой духовной³³.

Сила этого доказательства, полагает Мор, выбивает из рук противника самое сильное и опасное его оружие. Тот факт, что природа располагается в пространстве и рассредоточена в нем, теперь настолько мало отделяет ее от духовного и, следовательно, божественного бытия (*gottlichen Sein*), что он, скорее, устанавливает новую и, возможно, сильнейшую связь между природой и Богом. Этот факт больше не может служить доказательством того, что телесный мир самодостаточен (*sich selbst genug*) и что он может быть объяснен исключительно из самого себя, из чисто механических принципов. Скорее, именно пространство равным образом наводит мосты между бытием материи и бытием Бога, потому что оба участвуют в нем одинаково. Предположение о том, что всякое бытие «где-то» есть, является простой

³³ В целом см.: *More H. Enchiridium Metaphysicum sive de rebus incorporeis*. I. Cap. VIII, *Antidotus adv. Atheismum*, Append., Cap. 7 (ср. также: *Erkenntnisproblem* 3, II, 444f.). — *Прим. Э. К.*

универсальной аксиомой, которая применима ко всем родам бытия. Для Декарта было ошибкой попытаться исключить духовные субстанции из этой аксиомы из опасения, что таким образом ей будет придан изъян, если [духовным субстанциям] будет приписано пространственное существование (*Daseins*) и пространственный способ действия. Этот страх объясняется лишь тем, что он не провел достаточно четкого различия между тем образом пространства, который мы представляем в воображении (*Einbildungskraft*) и в чувственной фантазии, и его чистым бытием, которое мы можем охватить только в мысли. Таким образом, вместо того, чтобы предоставить Духу его подлинное местообитание в мире и в то же время над миром, он должен был выслать его в «никуда» (*Nirgendwo*) — и, таким образом, он должен был стать «нуллибистом»³⁴. В действительности пространство — это отнюдь не полная реальность Бога, но оно — отражение, и одновременно оно его тень и символ: «*confusior quaedam et generalior repraesentatio essentiae sive essentialis praesentiae divinae*»³⁵. Ибо только в силу пребывания в пространстве Бог может охватить бытие всех вещей и воздействовать на все [эти вещи]. Основываясь на этом доказательстве, Мор может безоговорочно похвастаться, что он вернул Бога через ту же самую дверь, через которую Декарт изгнал его из мира. Природа и сущность (*Wesen*) пространства ни в коей мере не чужды природе Бога, а, скорее, обозначают Его определенную сторону — определенный момент самого Бога, орган божественного всеприсутствия. А поскольку пространство, с другой стороны, является в определенном смысле местом рождения мира, поскольку оно есть место расположения, которое является πρῶτον δεκτικόν³⁶ материи, то таким образом устанавливается его фактическое посредничество между Богом и миром. Если Мор верил,

³⁴ More H. *Enchirid. Metaphys. Cap. XXVII.* — Прим. Э. К.

³⁵ «Некое менее ясное и более общее изображение сущности или относящегося к сущности божественного присутствия» (перев. с лат. О. Б.). *Enchirid. Metaphys., Opera I*, 171 ff. Детали «теории духов» Мора, особенно его специфического учения о *spissitudo essentialis* (относящаяся к сущности сжимаемость), о способности духов занимать как меньшее, так и большее пространство обсуждать здесь нецелесообразно: по отношению ко всей его философии она составляет не более чем курьез. Подробнее об этом учении см.: *Zimmermann R. Henry More und die vierte Dimension des Raumes, Sitzungsber. Der Wiener Akademie, Philos. histor. Klasse, 98. Bd., S. 403ff.* — Прим. Э. К.

³⁶ Первое воспринимающее, первое вместилище (др.-гр.). — Прим. О. Б.

что так он сможет найти решение метафизических антиномий концепции творения (Schöpfungsbegriffs), то он, конечно, впадал в удивительный самообман. В самом деле, своим учением он еще и подкреплял эти антиномии и делал их очевидными под новым углом зрения: Лейбниц позже, в своей переписке с Кларком, смог напрямик использовать теорию Мора, чтобы, указав на все ее противоречия, связать с ней определение (Setzung) пространства как абсолютно реальной, бесконечной субстанции.

И пример Лейбница служит тому, чтобы с его помощью также прояснить, что относительное право Кембриджской школы участвовать в [создании] нового фундамента натурфилософии, как и те основания, из которого эти усилия [исходили], должны были потерпеть неудачу. Лейбниц признает сам, с живым одобрением цитируя основной труд Кедворта³⁷, что существует множество связей между постановкой проблем в Кембриджской школе и собственным фундаментом его метафизики. Если он тем не менее не следует учению «пластической природы», причина этого заключается не в том, что он отвергает его содержательно, а, скорее, в том, что он отвергает его с точки зрения метода (methodisch). Лейбниц также особо подчеркивает, что философия Декарта недооценивает феномен органической жизни, что она, вместо того чтобы объяснить его, скорее, отодвинула это явление в сторону и свела к нулю. Но если, с другой стороны, он стремится снова выявить проблему жизни в ее специфике и показать причину жизни, к которой простое механическое толкование природы не может быть обращено, он все еще не пытается нигде обнаружить права математическо-физикалистского объяснения природы. Она остается полностью автономной в пределах своей области. Это не требует принятия [идеи] специальных жизненных сил для объяснения органического явления (Geschehen), но это явление находится также полностью во власти чистого закона величин (Größengesetze), особенно во власти закона (Satzes) сохранения жизненной силы, который является высшим принципом (Grundsatz) для всех объяснений природы. Тот путь, каким Лейбниц пришел к этой основной точке зрения, он сам охарактеризовал в одном известном и важном для истории становления его учения письме. «После того,

³⁷ *Leibniz G. W. Consideration sur les Principes de Vie et sur les Natures Plastiques, Philos. Schriften (Gerhardt) VI, 544. — Прим. Э. К.*

как я освободился от обычной школьной философии, — он пишет Ремону, — я сосредоточился на произведениях современности, и я до сих пор помню, что однажды в возрасте пятнадцати лет я прогуливался в маленьком лесу около Лейпцига, так называемом Розентале, и на этой прогулке подумал, стоит ли мне [и дальше] придерживаться субстанциальных форм. Наконец, этот механицизм (*Mechanismus*) возобладали и привел меня к тому, чтобы посвятить себя математике, в глубины которой я проник, конечно, только позже посредством знакомства с Гюйгенсом в Париже. Но когда я самостоятельно искал последние основания механицизма и законы движения, я понял к своему удивлению, что их невозможно обнаружить в математике и что я должен вернуться к метафизике»³⁸. Таким образом, механический взгляд на мир приводит Лейбница к математике, — но сама она приводит его обратно к философии: т. к. новый анализ бесконечности, который он открывает, представляется ему, «как если бы он был извлечен из внутренней основы философии» (*ex intimo philosophiae fonte derivata*)³⁹. Тут же возникает задача создать философию жизни, которая, хотя и не может быть основана на математической теории начал (*mathematische Prinzipienlehre*), все же не противоречит этой теории ни в одном отдельном пункте. Именно эта задача приводит к концепции монадологии Лейбница.

В системе теории монадологии строгие требования математического объяснения природы могут быть сохранены совершенно законно: так как сам телесный мир, к которому отнесено это объяснение, не означает больше абсолютное субстанциальное бытие, но сводится к «явлению», к «*phaenomenon bene fundatum*»⁴⁰. В пределах этих явлений нет исключений из математико-механических законов. Пространство также не может восприниматься как субстанция, как вещь, существующая для себя, а должно рассматриваться как нечто чисто идеальное: как связь, существующая между явлениями, и как определенный тип порядка между ними, который имеет свою собственную

³⁸ Leibniz to Nicolas Remond, 10. Januar 1714 // *Philos. Schriften III, Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz, Gerhardt (ed). Vol. III. C. I. P. 606.* — *Прим. Э. К.*; Николя Франсуа Ремон (*Nicolas-François Rémond de Montfort*), 1638–1725, советник герцога Орлеанского, в 1713–1716 гг. вел переписку с Лейбницем. — *Прим. А. Ц.*

³⁹ Происходящий из самого сокровенного источника философии (лат). — *Прим. О. Б.*

⁴⁰ Явление, имеющее прочное основание (лат). — *Прим. О. Б.*

форму, имеет свои постоянные и точные правила. В таком разделении между идеей порядка и идеей бытия, между сферами «идеального» и «реального», Лейбниц видит единственно возможное решение антиномий теории пространства и времени, таких как антиномии идеи мира. И он категорически противопоставляет это решение учению Кембриджской школы. «Я обнаружил, — так он пишет в том же письме Ремону, — что большинство философских сект в значительной мере правы в том, что они утверждают позитивно, а не в том, что они оспаривают. Формалисты, как платоники и аристотелики, справедливы в поиске источника вещи в формальных причинах или причинах цели, но они несправедливы в том, что пренебрегают действующими и материальными причинами и, как Генри Мор и некоторые другие платоники, делают вывод, что существуют явления, которые нельзя объяснить механически. Но с другой стороны, материалисты и все те, кто привержен только механической философии, ошибаются, когда они отвергают все метафизические соображения и допускают только те объяснения, которые придерживаются сферы чувственно-воспринимаемого». Так Лейбниц устанавливает идеал новой метафизики, который методологически совмещает и методологически примиряет требование, исходящее из полагания духовного бытия, с требованием, полагающим телесный мир. Все телесные явления остаются объяснимыми исключительно в соответствии с принципами корпускулярной философии и без вмешательства какой-либо понятия «психического» (Seelischen); но последний анализ этих принципов сам по себе показывает, конечно, что они не могут быть поняты только из геометрической протяженности (Ausdehnung), что последнее основание (letzte Wurzel) понятия силы следует искать скорее в метафизике, нежели в чистой математике⁴¹. Метафизика Лейбница стремится, другими словами, разграничить математику и математическую физику, но она не стремится ограничивать их: она даёт им полную свободу и неограниченное применение в пределах своего охвата, чтобы затем закрепить всю эту область на более глубокой метафизической основе.

То, что Лейбниц, будучи в сознательной оппозиции мыслителям Кембриджской школы, пошел этим путем, не в последнюю очередь было обусловлено тем, что он сам представляет другой взгляд на платонизм, чем эти

⁴¹ Ср., напр.: Discours de Metaphysique, Sect. X. — Прим. Э. К.

мыслители. Философы Кембриджа подходили к платоническому миру идей в его метафизике и теологии, и они последовательно рассматривали его с этой точки зрения. Лейбниц, напротив, начинает как логик и математик — и, отталкиваясь от этого пункта, он видит Платоническую теорию идей в новом свете. Он был первым европейским мыслителем, который освободился от образа «платонизма», созданного Флорентийской академией, и, будучи внутренне свободным, заново увидел Платона собственными глазами. Поэтому он также открыто протестовал против синкретизма, который беспорядочно смешивал оригинальные мысли Платона с более поздними ингредиентами, пестро и сумбурно перемешивая платоническое и неоплатоническое. «Не из Плотина или Марсилио Фичино мы можем судить об учении Платона: так как они исказили его основное учение, следуя повсюду за чудесами и мистикой. Должно удивиться человеческому легкомыслию, когда замечаешь, как поздние платоники оставляют невостребованными благородные и основательные учения, которые Мастер разработал, о добродетели и справедливости, о государстве, об искусстве определения и разделения понятий, о знании вечных истин, о врожденных идеях духа — и вместо этого принимают во внимание лишь то, как он жил, следуя своему гению и высказываясь более как поэт, чем философ, о душе мира, о бытии идеи вне вещи, об очищении души и т. д. Все это было старательно собрано, искажено учениками и приукрашено различными новыми домыслами. Ибо все новые неопифагорейские и неоплатонические философы были преданы суевериям и искали повсюду только чудеса, то ли исходя из спиритуалистической склонности, то ли для того, чтобы стяжать почитание, или для того, чтобы соперничать с христианами, против которых они боролись»⁴². Такого рода оценка и такой критический аффинаж были возможны только для мыслителя, который, как Лейбниц, самостоятельно переосмыслил фундаментальные проблемы платоновской логики и платоновской диалектики. Вместе с тем Лейбниц подобен философам Кембриджского метафизического спиритуализма, но отличается от них тем, что он не основывает свой спиритуализм на чисто религиозных предпосылках, а хочет выстроить его на почве логического и математического идеализма. И для этого он призывает на помощь Платона.

⁴² *Leibniz G. W. Philos. Schriften (Gerhardt) VII, 147. — Прим. Э. К.*

Таким образом, со времен Возрождения исторический импульс, который исходит от Платона, двигался в двояком направлении. Платонические мотивы живы у Фичино и Пико, у Кедворта и Мора; но они работают не менее сильно, и в то же время яснее и чище, у Кеплера, Галилея и Лейбница. Это, прежде всего, платоновское учение об Эросе и теория красоты — здесь же теория познания Платона, которая выделяется как решающий пункт; это и «Пир», «Федр» и «Тимей», «Менон», «Теэтет» и «Софист», от которых в основном исходит влияние Платона. Мы должны рассматривать обе линии развития вместе, чтобы получить представление о том, что значил Платон для европейской интеллектуальной истории. То, что один и тот же мыслитель смог определить как направление развития философии религии современности, так и направление развития логики и теории науки, это, возможно, наиболее ясно показывает, насколько далеко отстоят друг от друга границы, которые охватывает мышление Платона, и силу, с которой он овладел этими противоположностями.