

ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ ШТУДИИ и ПЕРЕВОДЫ

А. В. ЦЫБ*

ГЕНРИ МОР: ВВЕДЕНИЕ В ДЕМОНОЛОГИЮ**

Аннотация: Статья продолжает цикл исследований философских учений Кембриджского платонизма. В этой статье внимание сосредоточено на той части теоретического наследия признанного лидера Кембриджской школы Генри Мора (1614–1687), — а именно на трактате «*Conjectura cabbalistica*» (1655)¹, содержание которой отражает одну из мировоззренческих особенностей стиля научного мышления эпохи научной революции XVII века — применение методов каббалистической экзегетики к объяснению объектов науки, как вид их своеобразной математизации, или как некую «оцифровку» метафизической картины мира. В иудео-христианской теологии первых веков опыты подобного теоретического синтеза известны со времен Оригена (185–254 гг.), иудейского неоплатонизма Филона Александрийского (I в. н. э.) и неопифагореизма (I в. до н. э. — III в. н. э.). Своими истоками этот метод аналитического описания восходит, — разумеется, учитывая средневековую иудейскую Каббалу, — к геометрическим теориям космоса Древней Академии Спевсиппа и Ксенократа (сер. IV в. до н. э.), платоновскому диалогу «Тимей» (ок. 360 г. до н. э.), математическим теориям школы

* *Цыб Алексей Васильевич* — кандидат философских наук, доцент высшей школы международных отношений Санкт-Петербургского политехнического университета Петра Великого; ведущий научный сотрудник Социологического института ФНИСЦ РАН. ORCID Id: 0000-0001-7492-356X.

Tsyb Alexey V. — CSc in Philosophy, Associate Professor at the Higher school of International relation, Peter the Great St. Petersburg Polytechnic University, St. Petersburg, Russia, 195251, Polytechnicheskaya 29; Leading Researcher at the Sociological Institute of FCTAS RAS. E-mail: alex.tsyb@gmail.com, ORCID Id: 0000-0001-7492-356X.

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

Пифагора (втор. пол. VI в. н. э.). Суждение о том, что в эпоху «прорыва» научной мысли в область опытного знания этот стиль мышления представляет собой только ретро-архаизацию научного метода, не принимает во внимание важнейшую интенцию этого стиля, сосредоточенную как на критике чистых механицизма, эмпиризма и детерминизма, так и на поиске альтернативного пути научного мышления, способного снять «острые углы» научно-революционных теорий, привязать их к тысячелетней философской традиции. Собственно-каббалистическая экзегетика, как толкование таинственного значения символов — чисел и букв — занимает в трактате Мора, скорее, орнаментальное место. За текстом, перегруженным многочисленными референциями к философской традиции, выступают его концепция творения как действительности, осуществляемой в результате совмещения возможностей мышления с потенцией материи, теория пластической силы и конгруэнции приуготовленной материи, идея действенного посредника, обладающего специфической, не-телесной «материальностью» своей природы — Духа и духовных сущностей. Это каббалистическое упражнение можно рассматривать как своеобразное введение к основному философскому труду Г. Мора — трактату «Бессмертие души», в котором английский мечтатель из Кембриджа достигает своей эйфорической вершины — описания Империи демонов и судеб человеческих душ, покидающих свои временные тела. Возможно, под влиянием Мора, учеником которого он был, незаурядный интерес к каббалистической космологии проявил И. Ньютон, а через Ф. М. ван Гельмонта, близкого Мору, неоплатоническая каббалистика оказала влияние на Г. В. Лейбница.

Ключевые слова: Кембриджский платонизм, Генри Мор, космология, Книга Бытия, каббалистика, демонология.

A. V. Tsyb

HENRY MORE: INTRODUCTION TO DEMONOLOGY

Annotation: The article continues the cycle of research papers devoted to the philosophical teaching of Cambridge Platonism. The core attention is paid to the part of theoretical legacy of a Cambridge School recognized leader, a renown philosopher Henry More (1614–1687), namely the Treatise «Conjectura cabbalistica» (1655)¹. The research highlights one side of the XVII century style that was typical for the Scientific Revolution ideological thinking avenues — the application of Cabbalistic Methods commentary to the explanation of science, as their peculiar matematization, or as some kind of the world metaphysical picture «digitization». Experiments of such theoretical synthesis are known in the history of European Philosophy from the time of Origen (II — III A.D.) the Jewish Neoplatonism of Philo of Alexandria (Ist century A. D.) and Neophagoreism (Ist century B. C. — III century A. C.). The first precedents of this analytical description

method took place in the geometric theories of Space at the Old Academy under the guidance of Speusippus and Xenocrates, in the Plato's dialog «Timaeus» and mathematical theories of the Pythagorean School, taking into account the authentic medieval Jewish Cabbalah. The superficial judgment that this style of thinking, in the age of the rapid «entry» of scientific thought into the field of experiential knowledge, represents only an Archaic retreat of the scientific method, ignores the essential intension of this style, focused both on the criticism of pure Mechanicism, Empiricism and Determinism, and on the search for an alternative way of scientific thinking, able to remove «Sharp angles» of scientific-revolutionary theories, tie them to the philosophical tradition. Cabalistic exegetics, in its own meaning, as an interpretation of the mysterious meanings of symbols — the numbers and the letters — occupies a rather ornamental place in More's Treatise. Behind the text, overloaded by the numerous references to the Philosophical tradition, is his conception of Creation as materiality, achieved by combining the possibilities of Thinking with the natural potency of Matter, the theory of the Plastic Nature and congruence of Prepared Matter, the idea of active Intermediaries possessing a specific, non-bodily «Materiality» of its nature — Spirit and Spiritual entities. This Cabalistic exercise can be seen as a kind of introduction to the main philosophical work of H. More — the Treatise «Immortality of the Soul», where the English borne Dreamer from Cambridge comes to his euphoric height — to the description of the Demon Empire and the destinies of human Souls, leaving their temporary bodies. It is feasible that Isaac Newton under the influence of More, of whom he was a student, took an extraordinary interest in Cabalistic cosmology, and through Francis van Helmont, who was included in More's close Circle of Friends, neoplatonic Cabbalistics influenced G. W. Leibniz's thinking avenues.

Key words: Cambridge Platonism, Henry More, Cosmology, Genesis, Cabbalism, Demonology.

От критики Декарта к теофизике. Ко времени публикации трактата «Бессмертие души» в 1659 г. пункты полемики с Декартом, — особенно вопрос о протяженности духовных субстанций, — остаются для Генри Мора актуальными для его понимания неоплатонических возможностей картезианства. Т. е. Мор убежден, что учение Декарта о субстанциях предполагает именно те возможности, которые усматривает в нем Мор, но сам Декарт еще не видит открывающихся здесь преимуществ. Собственно говоря, это был первый пункт из пяти возражений, обсуждаемых в его переписке с Р. Декартом². В противовес французскому «механицисту», отрицающему какую-либо

протяженность каких-либо духовных субстанций, англичанин-спиритуалист с горячностью и убежденностью владельца замка с привидениями доказывает в этом споре абсолютную очевидность протяженности всех духовных субстанций: Бога, ангелов, человеческих душ и семенных форм вещей, т. е. их реальное присутствие в мире в их собственных телах, поддающихся измерению. Доказательства сопровождаются обильными ссылками на наличие многочисленных «научных» фактов, установленных «эмпирическим путем» из историй о ведьмах и призраках. Протяженность, убеждает Мор Декарта, не составляет определяющее свойство, модус, или качество субстанции вообще. Но является вторичным свойством обеих субстанций. Декарт корректно возражает, но уступая невероятному красноречию и подкупающей настойчивости Мора, соглашается с тем, что «да», возможно, «в каком-то смысле» о Боге можно сказать, что он протяжен³.

Десятилетие спустя Мор развивает это расхождение с Декартом в трактате «Бессмертие души» и уточняет: таковыми определяющими свойствами являются «осязаемость», «непроницаемость» (inpenetrability) и «разрывность» (dispersibility) для субстанции материальной. Для субстанции духовной таковыми определяющими свойствами являются «проницаемость»⁴ (penetrability), «неразрывность» (indispersibility) (БД I, 5, 1)⁵, «самодвижимость» (БД I, 7, 1), способность к само-расширению и само-сжатию (БД I, 5, 4), «эманативная» способность передачи свойств от субстанции более высокого достоинства в субстанции меньшего достоинства (БД I, Аксиома 19), а также способность двигать и изменять материю (БД I, 7, 5–6). Отсюда «протяженность» духовной субстанции, проявленная в эманативности, которая движет, придает и меняет форму, оживляет материю, должна быть очевидной.

Для Генри Мора физико-теоретическая аргументация составляет важнейший инструмент его инновационной протестантской и неоплатонической теологии. Для понимания его позиции в этих вопросах, высказанной им уже в письмах к Декарту, рассмотрим здесь космологические гипотезы, представленные им в трактате того периода творчества, который охарактеризован ранее⁶ как период разработки и развития собственного оригинального философского учения. Этот трактат — «Гипотезы Каббалистики» 1653 г.⁷ как бы дополняет космогоническим введением публикуемые ниже новые главы трактата «Бессмертие души» (1659), в третьей книге которого Мор живописует Империю ангелов и бессмертных душ. Оба трактата написаны по следам

переписки с Декартом и сохраняют дух страстного увлечения Мора философией французского коллеги.

От теофизики к каббалистическому модернизму. Как неоднократно отмечалось, теология в самом широком смысле этого слова, — вот область, в которой и ради которой Мор развивает свое понимание всех физических теорий, обсуждаемых в натурфилософии и натуральной теологии XVII века⁸: понимание субстанции, протяженности, пустоты, атомов, пространственной и временной бесконечности мира. Все это имеет отношение и к собственно теологии как учению о Боге, и ее производным частям — *пневматологии* (учению о Мировом Духе), *ангелологии* и *демонологии*, *психологии* — учению о человеческих, животных и растительных душах, проблемах физического состава души и структуры сознания, привязываемых к вопросу о формах бессмертия души, способах передачи жизни от родителей к детям при рождении, о посмертном воздаянии и циркуляции бессмертных душ. К концептуальному изложению всех этих частей Мор обращается в публикуемой ниже третьей книге трактата «Бессмертие души».

В «Гипотезах Каббалистики» Мор публикует собственное изложение «Книги Бытия», сопровождаемое буквальным, философским и этическим комментарием⁹, а также т. н. аналитической «защитой». Здесь мы рассмотрим части трактата, озаглавленные «Философская Каббала»¹⁰ и «Защита Философской Каббалы»¹¹, с дополнениями из формулировок Мора в трактате «Бессмертие души».

Важно сказать несколько слов в защиту увлечения Мора каббалистикой¹². Несмотря на ряд неоднозначных оценок интереса, проявленного Г. Мором к каббалистике, как реверсного отступления от мейнстрима идей научной революции¹³, собственно каббалистическая мистика чисел при внимательном рассмотрении занимает здесь достаточно орнаментальное место и более существенными для понимания мировоззрения Мора являются референции к пифагорейской, платоновской и неоплатонической традиции истолкования чисел и математизации космологии, которая была включена античными классиками в объяснения происхождения мира как демиургического (Tim. 34c–36b) или эманационного процесса (Philo. De opificio mundi), а также, например, в символическую экзегетику христианства¹⁴. Наиболее содержательным и привлекательным источником для Мора здесь является Филон Александрийский из иудейских платонических классиков, а из Отцов

Церкви — Ориген. Мор также обильно цитирует Плотина, Порфирия, трактаты «Герметического корпуса» и тексты «Халдейских оракулов».

Бог как субстанция, теология ума. Основу «Книги Бытия», как известно, составляет иудейская космогония. Мор передает эту историю под особым углом зрения, выявляющим, прежде всего, неоплатоническую природу понимания этого процесса в целом. И первым термином в этой истории, подлежащим полноценной экзегетике, является *понятие Бога*.

На вопрос о том, является ли Бог некоей самостоятельной субстанцией, поддающейся определению, Мор однозначно отвечает в трактате «Бессмертие души»: «идея», или «понятие Бога», не может быть выражена в каком-то едином определении, ибо «сама сущность, или чистая субстанция» чего бы то ни было вообще «не может быть познана» в чистом виде, но доступна для понимания в своих «атрибутах». Так звучит Аксиома VIII из «Бессмертия души»: «Субъект, или чистая Сущность, или Субстанция — вещи совершенно не постижимые ни одной из наших способностей» (БД I, 2), поскольку если «обратиться... только к идее чистой недиверсифицированной субстанции, то одна субстанция становится неотличимой от другой, а [отличимой] лишь от акциденций или модусов, с которыми не связана по существованию» (БД I, 2, 9). Таково ясное и доступное «понятие природы Бога, которую» следует «кратко определить как *абсолютно Совершенную Сущность*», обладающую свойствами, или атрибутами «Способности Творения, *Вездесущности (Ubiquity) или Повсеместности (Omnipresence)*», «*Абсолютно-совершенного Блага, Знания и Силы*», что в целом можно представить «как *Круг с Центром повсюду, а окружностью нигде*» (БД I, 4,3).

Далее, в этом определении «под *Вечным* следует понимать «*длительность без начала и конца*. Под *Бесконечным*... — сущность или субстанцию, имеющую *пределы (bounds)* не большие, чем ее длительность. Под *Бесконечностью Добра (Infinite in Goodness)* — ...благодатную волю Бога... Под *Всезнанием и Всемогуществом* — умение знать и делать все, что может быть помыслено без всяких противоречий. Под *Самосушим (Selfexistency)* — то, что его бытие не получено от чего-то другого, а под *необходимым Существованием* — невозможность перестать существовать. ... [Любой] чистый субъект или субстанция не может быть познан иным способом, кроме этого». (БД I, 4, 2). И, наконец, «Способность создавать вещи из ничего», или «Способность творения» (БД I, 4, 5). Она реализуется в интеллектуальной

деятельности. А «понятие $\sigma\tau\tau$ (прежде; до того, как), используемое Моисеем, хорошо сочетается с тем отрывком из *Трисмегиста*, где *Гермес* говорит так: $\acute{\epsilon}\gamma\omega\ \delta\acute{\epsilon}\ \tau\eta\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\lambda\eta\varsigma\ \gamma\epsilon\nu\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\eta\varsigma\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\ \beta\lambda\acute{\epsilon}\tau\tau\omicron\upsilon\sigma\iota\nu\ \acute{\omicron}\phi\theta\alpha\lambda\mu\omicron\iota\varsigma\ \tau\acute{\alpha}\ \tau\eta\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\lambda\eta\varsigma\ \theta\epsilon\omega\rho\eta\varsigma\alpha\varsigma$ ¹⁵ и т. д., где [слово] $\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\lambda\eta$ (начало, истоки, восход солнца), которое есть то же, что и $\sigma\tau\tau$ (прежде) должно означать *Божественный Интеллект, яркую Утреннюю Звезду, Мудрость Бога*. (DPhC, I, 1. P. 73–74).

Интеллектуализм в этой интерпретации, разумеется, изначально аристотелевского происхождения, восходящий в свою очередь к интеллектуализму Анаксагора (Plato. *Phaedo* 97b; Arist. *Met.* A 4. 985a 18). Источник представлен также в известной «теологии ума» в XII книге «Метафизики»: «необходимо, чтобы существовала некая вечная неподвижная сущность. (Arist. *Met.* 1071b 4–5)», «некоторое начало, способное вызывать изменение», такое начало, «сущность которого не возможность, ибо в таком случае вечно-го движения не будет, так как сущее в возможности может и не быть [в действительности]», т. е. это такое «начало, сущность которого — деятельность. А кроме того, ... без материи...» (Arist. *Met.* 1071b 16–21). Эта «первая суть бытия не имеет материи, ибо она есть полная осуществленность. Значит, первое движущее, будучи неподвижным, одно и по определению, и по числу; стало быть, всегда и непрерывно движущееся также только одно. Значит, есть только одно небо» (Arist. *Met.* 1074a 35–40). Таким образом, «существует нечто, вечно движущееся беспрестанным движением, а таковое движение круговое, ... так что первое небо, можно сказать, вечно. Следовательно, существует и нечто, что движет, не будучи приведено в движение; оно вечно и есть сущность и деятельность. И движет так предмет желания и предмет мысли; они движут, не будучи приведены в движение. А высшие предметы желания и мысли тождественны друг другу, ибо предмет желания — это то, что *кажется* прекрасным, а высший предмет воли — то, что *на деле* прекрасно. ... [Так] Ум приводится в движение предметом мысли, а один из двух рядов [бытия] сам по себе есть предмет мысли; и первое в этом ряду — сущность, а из сущностей — сущность простая и проявляющая деятельность (единое же и простое не одно и то же: единое означает меру, а простое — свойство самой вещи)» (Arist. *Met.* 1072a 22–34). «А относительно [высшего] ума... Он представляется наиболее божественным из всего являющегося нам, но каким образом он таков...[?] Если же он мыслит, ...то составляет ли его сущность мысль или способность [мыслить]? (Arist. *Met.* 1074b 15–21)... Ясно, что этот

ум мыслит самое божественное и самое достойное и не подвержен изменениям...» (Arist. Met. 1074b 25–26). [При этом] «Целевая причина находится среди неподвижного..., движет она как предмет любви [любящего], а приведенное ею в движение движет все остальное», что означает и «изменение», «но в отношении его [самого] перемена никоим образом невозможна. ... Это [первое] движущее есть необходимо сущее..., и в этом смысле оно начало. Так вот от такого начала зависят небеса и [природа]. И жизнь его — самая лучшая... Его деятельность есть также удовольствие... А мышление, каково оно само по себе, обращено на само по себе лучшее, а высшее мышление — на высшее. А ум через сопричастность предмету мысли мыслит сам себя..., так что ум и предмет мысли — одно и то же. ...И деятелен он, когда обладает предметом мысли, так что божественное в нем — это... скорее само обладание, нежели способность к нему... И жизнь поистине присуща ему, ибо деятельность ума — это жизнь, а бог есть деятельность... [Поэтому] бог есть вечное, наилучшее живое существо, так что ему присущи жизнь и непрерывное и вечное существование, и именно это есть бог» (Arist. Met. 1072b 1–30). Также эта сущность «не может иметь какую-либо величину, она лишена частей и неделима, а [значит], неограниченна» (Arist. Met. 1073a 7–11).

Функционал бога в каббалистической космогонии Мора, привязанный к единому интеллектуальному центру обеспечивается его триединством. «*Триединый Бог (Tri-one Godhead)*, обозначается книге Бытия «еврейскими словами ברא אלהים¹⁶, т. е. «Бог сотворил», [что] непосредственным образом указывает на [совмещение] множественности и единственности, [поскольку] *существительное* здесь стоит во *множественном числе*, *глагол* в *единственном числе* (DPhC I, 1. P. 73)». Из чего следует понимать, что здесь сокрыта «*Тайна Троицы и Единства Бога в трех ипостасях (Godhead)*, или τὸ θεῖον¹⁷. И сам *Ватаблус*¹⁸, хотя он и перепутал здесь свои Грамматические Представления, все же явно признает три Лица в одном Боге, в двадцать шестом стихе этой главы (DPhC I, 1. P. 73). «И то, что это была *Философская Каббала Моисея*, Ученейшего и Благочестивейшего из *Иудеев*, это немалый аргумент, потому что на Понятии *Троицы* так сильно настаивают *Платоники*¹⁹ и *Пифагорейцы*²⁰, по поводу которых все признают..., что они получили свою философию от *Моисея* (DPhC I, 1. P. 73)²¹».

В этой троичности на втором месте располагается «*Его Вечная Мудрость*, в [которой] *Амвросий*²², *Василий*²³ и *Ориген*²⁴ интерпретируют [слова]

«в начале» как «в сыне» (in filio), а в «Первом послании к Колоссянам», где Апостол говорит о Сыне Божьем, уточняется, что он есть «Первороденный каждого создания, и что им были созданы все вещи, которые на Небесах, и [вещи,] которые существуют на Земле»²⁵. И что он прежде всех вещей, и все им составлено²⁶ (DPhC I, 1. P. 73). И очень созвучны этим [словам] Апостола те два Атрибута, которые Филон дает тому же предмету, называя его πρῶτόγονον θεοῦ λόγον, Первородным Словом Бога или Первороденной Formой Бога, и ἀρχή — Началом²⁷ (DPhC I, 1. P. 73). Он также называет его просто Λόγος, который есть Слово, Форма, Разум или Мудрость²⁸. И один из Халдейских Парафразов²⁹ также интерпретирует [выражение] «в начале» («In Principio») как в «мудрости», «In Sapientia» (DPhC I, 1. P. 73). Ибо нет необходимости делать לַשָּׁרָא (начало) и דָּקָא (прежде) Наречиями, они являются Именами существительными (Substantives). И здесь Мудрость называется (לַשָּׁרָא) и (דָּקָא) Началом и Утром Божьих Дел, не как умаление [значения], но как предположение, что Восток и Утро должны быть источником Света, откуда исходит всякий Свет и Форма, а Форма — это Свет... по Плотину» (DPhC I, 1. P. 73)

Поэтому לַשָּׁרָא (начало) есть Сущностная Мудрость Бога, не обычай или свойство, но Субстанция, которая является Мудростью. Ибо истинная Мудрость есть Субстанция, Ἡ ἀληθινὴ σοφία οὐσία, καὶ ἡ ἀληθινὴ οὐσία σοφία, «[Как] мудрость является Истиной, [так] истина является мудростью», т. е. это то же самое, что говорит Плотин³⁰. Откуда оно названо в Апокалипсисе ὁ ἦν καὶ ὁ ὢν καὶ ὁ ἐρχόμενος³¹, что есть только Перифразис Иеговы, Сущность, или οὐσία, чье имя יהוה, Яхве, содержит в себе будущее, настоящее и прошедшее в перечислении букв, из которых состоит имя Яхве — ך ם ן ף ץ, как это заметил Занчи³². Это вторая Ипостась в святой Троице, Логос, которая была в начале мира с Богом» (DPhC I, 1. P. 74).

В третьей ипостаси выступает «Божественный Дух», инструмент Бога, деятельный и творческий агент, в дальнейшем производящий работу соединения умопостигаемых форм с земной материей (БД II, 14, 11), которой еще предстоит быть в этой космогонической последовательности. Мор в своих ранних поэтических сочинениях представлял тот «божественный Дух», «бесконечный и несозданный дух, которого мы обычно называем Богом» (БД I, 5, 1), неоплатонически как «мировую Душу»³³, а в 50-е гг. это представление трансформируется в «Мировой Дух».

Таким образом, *Дух Божий*, или *Божественная Любовь*, которая была из вечности, демонстрирует Третью божественную *Ипостась*. Первая была $\epsilon\iota\lambda\lambda\alpha$ (бог), что означает *Мощь* (Strength), и слово это довольно общее для всей *Троицы*. Но *Иегова*, как замечают *Раввины*, есть имя Бога, как означающее его *благодетельность* и *милосердность*, что может соответствовать *Платоновскому* $\tau\acute{\alpha}\upsilon\theta\acute{\iota}\nu$ (Благо)³⁴, но это имя также придается *Христу*, как мы уже отмечали (DPHC I, 1. P. 75). Вторая — $\eta\begin{smallmatrix} \text{ } \\ \text{ } \end{smallmatrix}\text{\char"2013}\text{\char"2013}$ (начало), которая является *Мудростью*, как было показано из «Притч» [Соломона], отвечает Платоническому $\text{Νο\acute{\upsilon}\varsigma}$ (Ум). *Третья...* должна быть *Любовь*, и она имеет счастливое совпадение и с третьей *Ипостасью* в Платоновой Триаде $\Psi\upsilon\chi\eta$, которую Плотин называет $\omicron\upsilon\rho\acute{\alpha}\nu\iota\alpha\nu$ Αφροδίτην , *Небесной Венерой*³⁵ (DPHC I, 1. P. 75)». По Плотину, эта небесная Афродита включена в эманацию так, что она, «произошедшая от Кроноса», который «есть Ум», она является «ипостатью и сущностью, не причастной материи» (Plot. Enn. III.5. 2), ее порождение — Эрос — является ее ипостасью, «сущностью из сущности», обращенной созерцаемо к своему истоку (Plot. Enn. III.5. 3), а деятельно обращенной ко множеству вещей. Таким образом, «душа [космоса] есть мать Эроса, а Эрос — действие Души..., или Бог [ум], который связывает Душу с Благом [т. е. первым началом]» (Plot. Enn. III.5. 4)³⁶. Весь метасимволический ряд, в свою очередь, восходит к эротической философии «Пира», где поясняется смысл и происхождение любовного «неистовства» (экстасиса) как источника философии: Афродита Урания и сопутствующий ей небесный Эрос противопоставлены здесь Афродите Пандемон (вульгарной) и соответствующему Эросу «для всех» (Plat. Symp. 180e).

Каббалистическая космогония. Итак, согласно космогоническому нарративу Мора, в процессе шести дней творения Бог проявляет свое главное качество — Интеллектуальную природу, традиционно называемую его «вечной Мудростью», или «Способностью создавать вещи из ничего» (БД I, 4,5): он совершает свои действия по созданию универсума по сути в четырех конструктивных этапах: (1) производство интеллектуальной модели мира, (2) порождение телесной материи, как «наполнителя» модели, (3) «приготовление материи жизненной конгруэнцией», и (4) соединение двух этих частей.

[1-й этап] Для начала, «задумавшись», Бог создает первый, умпостигаемый план мира: «сначала «*Три-единый Бог* деятельностью своей мысли создает «Символическое *Небо* и *Землю*» (PhC I, 1. P. 16). К этому даны пояснения: «Под *Небесами* или *Светом*, вы должны понимать *всю полноту*

интеллектуальных Духов, душ людей и животных, и Семенные формы всех вещей», которые можно назвать «Миром Жизни (The world of Life)». Общим термином «Мир Жизни» Мор называет совокупность частей замысла, а именно, «духовные сущности», или «духовные субстанции, такие, как Ангелы..., Души людей и других Животных, Семенные Формы всех вещей» (PhC I, 3).

Стих. 3, гл.1 кн. «Бытия» означает, что этот Мир Жизни «*существует независимо от Телесной Материи*³⁷. [Ведь] то, что существует прежде всего, очевидно, независимо от того, что следует, и Филон, который является великим Продолжателем Школы Платона, делает все Нематериальные Сущности, созданные в этот первый день³⁸, тем местом, в котором Души Людей удалены от всякого страха судьбы и смерти (DPhC I, 1. P. 75).

«Под [именем символической] *Земли*» в Мире Жизни следует понимать «*Потенциальность, или Способность Существования внешнего Творения*. Эта Возможность... в самом деле является его [Бога] предельным присутствием (utmost shadow) и самым туманным планом (darkest projection)», в котором «...эта Земля была не чем иным, как Одиночеством и Пустотой, и это была глубокая неограниченная способность (bottomless capacity) быть тем, что Бог счел бы подходящим, чтобы сделать из этого то, что не подразумевало бы никакого противоречия в сделанном (PhC I, 2. P. 16)». Эта потенциальность, или начальная возможность всего, открывает путь для развития вселенной: «И поскольку *Потенциальность* внешнего Творения не является в собственном смысле этого слова неким реальным Существованием (Being) и не может порождать сложное, чем бы оно ни было, но соотносима [и] достаточно пригодна для *Бестелесных* вещей, являясь не Чувственным объектом, а объектом Интеллектуальным, она является также бесстрастной и неуменьшаемой (undiminishable), и поэтому в некотором роде неразделимой (indivisible). Ведь Возможности (Power) Бога не могут быть уменьшены, и *Возможность* Творения также должна быть неуменьшаемой, что является адекватным следствием его Силы. Потому эта *Потенциальность*, будучи всегда Одним, справедливо отнесена к первому дню. И в соответствии с этим *Пифагорейцы* называют ее Единством [для] ὕλη (материи), как и *Двоичностью*, а также ἀλαμπτία (отсутствием света) и σκοτῶδία (темнотой)³⁹, что явственно указывает на признание скрытой *Потенциальности* [для порождения] вещей, заявленной Моисеем в [рассказе о] первом дне Творения⁴⁰» (DPhC I, 1. P. 76).

Понятие «*символической земли*», полагает Мор, заложено также в стихе 5, где, по его мнению, идет речь о «*Материи чисто Метафизической*», и добавляет, что пояснение можно найти в его «*общем Комментарии*» к [образу] *Гюлэ* в приложении к его «*Поэмам*»⁴¹, «где обнаружится, что [он уже] обосновал то же самое утверждение, которое использовано здесь, хотя у [него во время создания поэм] не было никакого замысла излагать *Моисея*» (DPhC I, 1. P. 75).

Выражение «*Одиночество и Пустота*»⁴² Мор комментирует отдельно: «сами слова звучат *так* в Оригине [книги «Бытия»]... Эти *абстрактные термины* (как их называют Схоласты), очень удачно согласуются с Понятием, которыми мы обозначили эту *Символическую Землю*, утверждая, что это не реальный актуальный объект, но духовный или нетелесный, который, можно сказать, является *пустым и незаполненным* (void and empty)», что это даже не назвать вакуумом или пустотой, ведь «быть *Вакуумом* и *Пустотой* самими по себе [можно], только соединившись со способностью быть чем-то». Иначе говоря, это есть «*Бытие Потенциальное (Ens Potentiale)* всего внешнего Творения (DPhC I, 1. P. 74)». Т. е. в целом на данном этапе создания мира речь идет не о материальном небе и материальной земле, а о их идеальной модели, в которой «огромная Потенциальность вещей (S-arability of things) была беспорядочной, текучей, и она сама была неопределима как вода» (PhC I, 2. P. 17), «и в этой работе первого дня... *Утро* и *Вечер*»⁴³ являются чисто *Метафизическими*; ибо активные и пассивные начала здесь не являются двумя отдельными субстанциями, одна [из которых] *материальная*, другая *духовная*. Но пассивное начало — это *материя* только *Метафизическая*, и в действительности никакая не реальная или актуальная сущность, ... которая еще только будет, и будет создана «полностью отделенной от света или духовной субстанции, не относящейся к ней, но [принадлежащей] иному миру, чьей теневой возможностью она является. И... эти пассивное и активное начала составляют работу Первого дня. *Монада* или *Единое* таким образом соответствуют Символу нематериальной природы» (PhC I, 1. P. 25).

Под употреблением выражения «*Монада или Единство*, можно наблюдать великолепное соответствие числа содержанию работы каждого дня. Откуда мы можем заключить, что все было продумано заранее, и что, по всей вероятности, *Пифагор* был знаком с этой *Каббалой*...» (DPhC I, 1. P. 75).

Слова «[Дух Божий] носился над» во втором стихе «Бытия» указывают на способ божественного мышления и инструмент Бога в творении. «В оригинале, — поясняет Мор, — стоит слово $\lambda\epsilon\pi\tau\alpha$, «парящий, порхающий», что означает парение или размышление над (*brooding over*) над чем-то, как будто то птица совершает полет над своим гнездом, или над своими птенцами. Поэтому не исключено, что [предмет этого размышления здесь подобен] *Аристофанову Яйцу* (τίκτει πρῶτιστον ὑπὴνέμιον Νῦξ μελανόπτερος ὤν), т. е. орфическому символу нерожденного мира, мирового зародыша⁴⁴. Как если бы «Под ветром внизу в темноте некоей тени, там чернокрылая Ночь свое первое Яйцо снесла». (DPhC I, 1. P. 74). И этот способ *размышления*, более того, является Символом глубочайшего влечения; [ведь] из этого Текста поэты воспользовались случаем объявить древнего *Купидона* Отцом всех Богов, *Творцом* всего сущего и *Создателем* Человечества (DPhC I, 1. P. 74)? Ибо так описывают его Гесиод⁴⁵ и Орфей⁴⁶, и в том месте Аристофана, откуда я взял цитируемый стих. Симмий Родосский описывает эту древнюю Любовь в стихах, которые придают ему пару крыльев. (DPhC I, 1. P. 75).

Филон называет этот первый день отведенным Творению Нематериальных и *Спиритуальных Сущностей* (*Spiritual Beings*), *Интеллектуального Мира*, понимая это в широком смысле, как *Mundus vitae*, *Мир жизни* и *Форм*, как называет его *Фичино*. А *Пифагорейцы* называют *Единый Εἶδος*, *Форма*, и *Ζωή*, *Жизнь*. Они называют его также *Zανὸς πύργος*, или *Башней Юпитера*, давая также то же имя *Точке* или *Центру*, под которым они понимают *Жизненный формообразующий Центр вещей*, *Rationes Seminales*⁴⁷; и они также называют *Единое Λόγος σπερματίτης*, который является *Семенной Формой*⁴⁸ (DPhC I, 1. P. 76). И очень важный «смысл суждения *Филона* [о том], что Спиритуальные Субстанции являются [результатом] работы первого дня, состоит в том, что, поскольку *Единство неделимо* (*indivisible*) в Числах, то *неделима* и природа *Духов*; нельзя сделать двух из одного из них, как из одной части Телесной Материи можно сделать две [путем] актуального фактического деления или отрыва одной части от другой. Поэтому то, что было истинно и должным образом создано в первый день, было Нематериальным, Неделимым и Независимым от Материи, [начиная] от *высшего Ангела* до самой скудной *Семенной Формы* (DPhC I, 1. P. 76)».

[2-й этап] Затем Бог «активизировал свою мысль» и «сотворил огромное количество реальной и телесной материи, субстанции, ...расположенной

между названными выше *текучими Возможностями Природных вещей* и *Областью Семенных Форм...*» (PhC I, 6. P. 17): стих 6 «Создал безмерную твердь (*immense deal*)»⁴⁹, говорит о том, что Бог создает теперь Телесную Материю (как до того *Мир Жизни*) из ничего (DPhC I, 1. P. 76)». То была «чрезвычайно рассеянная материя», или «безграничный океан грубой невидимой Материи» (PhC I, 7. P. 17), которую он «немедленно приводит в действие и возбуждает неким Вселенским Духом, все еще частью *Мира Жизни*, отчего она стала очень тонкой и *Эфирной*; так что эта *Материя* была справедливо названа *Небесами*, и Союз Пассивного и Активного Начал в Сотворении этого Материального Неба есть Работа второго дня, и *Двоица* (Binary) обозначает его [Материального Неба] природу» (PhC I, 8. P. 18).

На этом же этапе, судя по всему (т. к. Мор не оговаривает точный день), Бог создает «Небесного Адама», или «Эфирного Адама», т. е. идею человека, которой только еще предстоит воплотиться в человека реального (PhC II, 7. P. 22): «размышляя о своей собственной Природе и, видя себя, консультируясь с *Сверх-сущностной Благодатью, Вечным Интеллектом и неугасимой Любовью-пламенем своего Всемогущего Духа*, [Он] пришел к заключению о создании гораздо более высокого вида живого существа; и так Он сотворил Человека в своем собственном Образе, согласно своему собственному Подобию», утвердив его «Верховным Монархом этого видимого мира» [Conjectura Cabbalistica... The Philosophick Cabbala, Ch.I, 26. P. 20]. И этот «Адам был прежде всего Эфирным и помещен в Рай» (PhC II, 8. P. 22).

[3-й этап] Прежде чем «организовать (order) реальную материальную Землю» [Conjectura Cabbalistica... The Philosophick Cabbala, Ch. I, 9. P. 18], «Бог приуготовил материю Земли так, чтобы имела место *жизненная конгруэнция* ее частей, с всевозможными семенными формами деревьев, трав и ароматнейших видов цветов; и таким образом Тело Земли черпало бы из различных начал *Растительной Жизни*, из *Мира Жизни*, которые являются доступными повсеместно; и Пассивный и Активный Принцип, соединенные вместе, образуют Работу Третьего Дня, и *Тройка* (*Ternary*) обозначает его природу» (PhC I, 13. P. 18). Здесь интересны концепты «приуготовления материи» и «жизненной конгруэнции», которые, похоже, являются авторскими изобретениями Мора. Что они означают? Мор поясняет это участием Мирового Духа: «Поднялся влажный пар с земли, который, созрев (*being matured*) и сконцентрировавшись благодаря Мировому Духу, став очень

активным на небесах или в воздухе, является драгоценной бальзамической смесью и подходящим носителем Жизни; спускаясь вниз наподобие влажного дождя на поверхность земли, он увлажняет землю, как тепло Солнца, ласково играя на поверхности, готовит материю различным образом для всевозможных видов, не только Семенных форм Растений, но и Душ Животных» (PhC II, 6. P. 22).

[4-й этап] Но этот *Четвертый День* охватывает украшение тела всего Мира, то есть этой огромной и необъятной *Эфирной* материи, которая называется *текучим Небом (fluid Heaven)* с бесконечным числом всевозможных видов света, которые Божественная Мудрость и Сила, посредством объединения подходящих и активных начал, извлечённых из *мира жизни (world of life)*, производит из этой *Эфирной* материи, полезность чего очевидна в природе, поскольку они [эти начала служат] для Предсказательных знамений, времен [года], дней и лет (PhC I, 14. P. 18–19). «И союз Пассивного и Действенного начал был Четвертым днем работы, и число указывает на природу его (PhC I, 19. P. 19)».

«*Пятерка (Quinary)* была отведена пополнению Земли рыбою и птицей; *Шестерка (Senary)* — человеком и зверем» (PhC I, 14. P. 18). «Посему Бог Своим *внутренним Словом* и *Силой* подготовил материю в водах и около вод с несколькими *витальными конгруэнциями*, так что она притягивала разные души из мира Жизни, которые приводили бы в движение части материи, вызывая множество рыб плавать в водах, и птиц, чтобы летать над землей на открытом воздухе» (PhC I, 20. P. 19).

«Согласно приуготовлению материи, *Пластическая Сила* душ, нисходящих из мира Жизни, совершила эффективно работу [разделения] этих родов на разумно-созданные *мужские* и *женские*, когда-то правильно объединившиеся с материей, так что рыбы наполняли воды в морях, и птицы размножились на земле» (PhC I, 22. P. 19, «и союз Пассивного и Действенного начал был Пятым днем работы, и *Пятерка (Quandary)* обозначает его природу» (PhC I, 23. P. 19–20). И в этом мире «Растения и Животные были порождениями, следствиями и произведениями Земли, Семенных Форм и Душ Животных, внедрившимися в ее приуготовленную материю, и Солнце, Планеты или Земли были порождениями или произведениями Небес, сообщивших энергию и движение от мира Жизни в необъятное тело Вселенной» (PhC II, 4. P. 21–22). Таким же образом «Небесный Адам, или

Эфирный Адам, был передан в земное тело, получив самое очевидное место пребывания в голове или мозге: и таким образом Адам стал Душой Земного живого Существа» (PhC II, 7. P. 22), а именно так, что «человек вышел из земли таким образом: его пылеобразное вещество (dust) было правильно приуготовлено и урегулировано в пропорциях (attempered) этими прекрасными ливнями и благоуханием небесным» (PhC II, 7. P. 22). Поэтому реальный «Человек... состоит из Интеллектуальной Души и Земного Тела, приводимого ею в действие» и «человечество стало мужским и женским, как и другие наземные животные» (PhC I, 27. P. 20). «И [такое] соединение Пассивного и Действенного начал было работой Шестого дня, и *Шестерка* (*Senary*) обозначает природу его» (PhC I, 31. P. 20). «Бог, завершив таким образом свою работу в Шестоднев, постигая все Творение в шести категориях вещей, перестал создавать что-либо еще, будь то во внешнем Материальном Мире или в Мире Жизни» (PhC II, 2. P. 21).

Империя ангелов. В мире, в котором живет Генри Мор, человечество составляет лишь часть населения. Не самую худшую, но весьма обделенную возможностями. Сущности и души, созданные во второй день как умопостигаемый Мир жизни, распределяются в «подходящих типах материи» (БД I, 8, 4) по четырем категориям: «λόγοι σπερματικοί или семенные формы вещей» (БД I, 8, 1), которые следует понимать, как «ιδέα possibilis (идею возможности)» или «сотворенный дух, организующий надлежащим образом приуготовленную материю в жизнь и произрастание, пригодные для того или иного вида растений» (БД I, 8, 3); «души животных», обладающие помимо «вегетации» и «ощущением, проявляющемся в постоянстве форм и свойств каждого конкретного вида неразумных тварей» (БД I, 8, 4); души людей, понимаемые как «сотворенные духи, наделенные разумом и чувствами, и способностью к организации земной материи в человеческую форму за счет жизненного союза с ней [в земном теле]» (БД I, 8, 5); «духи или души ангелов, которые отличаются от души человека тем, что душа ангела жизненно действует в воздушном или эфирном теле, но не может в своем мире уродиться в земном теле» (БД I, 8, 6), т. е. это «сотворенный дух, наделенный разумом, ощущением и способностью существования жизни, объединенной и взаимодействующей с телом, но только воздушным или эфирным». Все это, подчеркивает Мор, вполне согласуется с суждением Декарта, «что в нас de facto имеет место субстанция, отличная от материи, то есть — наш собственный разум» (БД I, 8, 9). Эти сущности не являются не-телесными в полном смысле

этого словами, т.к. никогда не существуют отдельно от своих «носителей», которых «три вида: Эфирные (Ethereal), Воздушные (Areal) и Земные (Terrestrial), в каждом из которых может быть несколько степеней чистоты и примесей» (БД II, 5, 14) в зависимости от качества «материи» в них: от грубой земной до «тончайшей эфирной»⁵⁰. Эта последняя в высшей степени обладает «четвертым модусом» субстанции, т. е. способностью «увеличения и сжатия в пространстве» (БД I, 3, 11), что позволяет ангелам, — а это добрые «гении» и неоднозначные по своим характеристикам «демоны» — и душам, оставившим свои тела, принимать видимые формы по своему усмотрению, а также сохранять чувственность: зрение, слух, осязание, обоняние и вкусовые ощущения (БД I, 1).

Эти сущности располагаются в нескольких областях пространства «эфирной», «высшей, срединной и низшей земной» (БД III, 3, 4), а также инфернальной, и становятся «политическими членами некоего Королевства или Империи» демонов (БД III, 4, 1), управляемой наилучшими законами. Об этом третья книга трактата «Бессмертие души».

По существующим оценкам, демонология Мора является основной, но все же частью «спиритуалистической метафизики», состоящей из «каббалистических, неоплатонических и других ингредиентов метафизики, которая, возможно, сыграла важную роль в космологии Исаака Ньютона. Более того, Ньютон усердно работал над интерпретацией секретов и символов в книгах Даниила и Откровения»⁵¹. Космология Мора в целом представляет «более или менее стройную модель», отражающую современные ему взгляды на эту область научного знания. И согласимся с тем, что вместе с Энн Конвей он предложил «важную альтернативу современной им механистической мысли, показав ограниченность механистического мышления», разработав взамен «спиритуалистическую космологию, включающую основные результаты новой науки. Ньютон, по-видимому, воспринял большую часть их взглядов, и математизировал их картину мира»⁵². Нельзя с этим не согласиться. Более того, эти идеи Мора и Конвей оказали влияние на развитие идей Г. В. Лейбница через Франциска ван Гельмонта, входившего в круг их общих друзей⁵³.

Публикуемое в этом же выпуске журнала эссе Марджори Х. Николсон «Спиритуальный мир Мильтона и Мора», признанной американским классиком в исследованиях английской литературы и философии XVII века, выявляет еще один важнейший фактор влияния наследия Генри Мора на современников.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *More H. Conjectura cabbalistica or, a conjectural essay of interpreting the minde of Moses, according to a threefold cabbala: viz. literal, philosophical, mystical, or, divinely moral.* By Henry More fellow of Christs College in Cambridge. London: Printed by James Flesher... Cambridge, 1653.

² AT V — Descartes, Renè (1897–1913). *Œuvres*, XI vols., Adam, Charles, Tanne-ry, Pol (éd.), vol V, Paris: Léopold Cerf, Imprimeur-éditeur, 1903. P. 235–279.

³ *Ibid.* P. 269.

⁴ Как способность проникать в иные субстанции и в самое себя.

⁵ Далее цитируем в круглых скобках — (БД кн., гл., п.), по изд.: *More H. The Immortality of the Soul // International Archives of the History of Ideas*, № 122 / Ed. by A. Jacob. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1987.

⁶ *González Recio, José 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. 17.*

⁷ *More H. Conjectura Cabbalistica. Or, a Conjectural Essay of Interpreting the minde of Moses, according to a Threefold Cabbala: Viz. Literal, Philosophical, Mystical, or, Divinely Moral.* By Henry More Fellow of Christ's College in Cambridge. London: Printed by James Flesher, and are to be sold by William Morden bookseller in Cambridge, 1653.

⁸ *Popkin R. H. The Spiritualistic Cosmologies of Henry More and Anne Conway // Henry More (1614–1687). Tercentenary Studies. With a biography and bibliography by Robert Crocker // S. Hutton (editor), Archives Internationales d'Histoire des Idees / International Archives of the History of Ideas.* Boston, London: Kluwer Academic Publishers Dordrecht, 1989. P. 105–106: «[Вместе с Энн Конвей он попытался] дать самую приемлемую философскую интерпретацию первым трем главам Книги Бытия, как это когда-то предлагалось Миру со времен потери древней «иудейской Каббалы». Это сделало бы новую науку новым способом толкования первых глав Библии. Мор утверждал, что он успешно это сделал, и показал, что как теория Коперника, так и теория предсуществования души являются частью Моисеева Откровения. Это привело к тому, что наука в лучшем случае служила более глубокому пониманию религии». doi: 10.1007/978-94-009-2267-9; *González Recio J. L. A seducción por el espacio y la morada del espíritu // González Recio, José L. (ed.), La correspondencia Descartes — Henry More, Antígona, Madrid, 2011. P. 9–27.*

⁹ Как бы следуя буквальной, моральной, символической и анагогической экзегетике Оригена.

¹⁰ *More H. Conjectura Cabbalistica... The Philosophic Cabbala*, pp.16-28. Далее цитируем в тексте в круглых (PhC).

¹¹ *More H. Conjectura Cabbalistica... The Defence of Philosophick Cabbala*. P. 71–98. Далее цитируем в тексте в квадратных скобках (DPHC).

¹² См. также: *Bryson J. Platonic Cabbalism in Cambridge Platonism*, <https://www.cambridge-platonism.divinity.cam.ac.uk/view/texts/normalised/about-the-cambridge-platonists/platonic-cabbalism>, accessed 2022-11-09.

¹³ *Cassirer E. Die Platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge*, B. G. Teubner, Leipzig and Berlin, 1932. S. 31.

¹⁴ См., напр., экзегетику символа «скиния завета» Оригеном: Ориген. Комментарий на Евангелие по Иоанну (книга XXVIII, 1–85), перев. О. Ю. Бахваловой и А. В. Цыба // EINA: Философия. Религия. Культура, Том 6, № 2 (12), 2017. С. 173.

¹⁵ В трактате «Κόρη κόσμη» — «Дева или Зеница мира» (*Corp. Hermet., XXIII.7*): «я же, когда происходило возникновение (*ἀνατολή*), созерцая видящими все глазами то, что относилось к этому возникновению». — уточнение греческих и латинских цитат — О. Ю. Бахваловой.

¹⁶ Здесь — слово во множественном числе подразумевает «бог».

¹⁷ Т. е. «божество» в среднем роде, что, по Мору, предполагает совмещение единства и множественности.

¹⁸ Франсуа Ватабль (*François Vatable, 1495–1547*) — французский богослов и гербраист.

¹⁹ Напр., Плотин в трактате «О трех изначальных ипостасях» (*Enn. V, 1, 10*): «...Мы должны мыслить по ту сторону сущего Единое..., следующее за Единым — сущее и Ум, третья же природа — Душа. ...Эти Три существуют в природе так же, как в нас».

²⁰ Напр., у Диогена Лаэртского (*VIII, 25* или *Diog. Laert. VIII, 25*): «Начало всего — единица; единице как причине подлежит как вещество неопределенная двоица; из единицы и неопределенной двоицы исходят числа; из чисел — точки 28; из точек — линии; из них — плоские фигуры; из плоских — объемные фигуры; из них — чувственно-воспринимаемые тела, в которых четыре основы — огонь, вода, земля и воздух; перемещаясь и превращаясь целиком, они порождают мир — одушевленный, разумный, шаровидный, в середине которого — земля»; Ямвлих в трактате «Жизнь Пифагора» (*Iambli. De Vita Pyth.*): «...Источником пифагорейской числовой теологии послужил Орфей (145) ...Пифагор перенял от орфиков понятие сущности богов, определенной числом (146). ...Он сказал, что люди трижды совершают возлияния и Аполлон вещает с треножника вследствие того, что три есть первое возникшее число (152)», т. к. единица и двоица не являются числами в собственном смысле слова.

²¹ Мор отсылает к известному заявлению Климента Александрийского (*Strom. I, 150, 4*), в свою очередь отсылающего к Нумению из Апамеи (*Numenius. Fr. 8–9 Des Places*).

²² Амвросий Медиоланский (ок. 340–397), Комментарий на «Шестоднев» (Ambros. Нехаем. I, 15).

²³ Нехаем. I.1 = PG, 29:3.

²⁴ Orig. De Princip. I. 2, 1–3 .

²⁵ Кол. 1: 15–16.

²⁶ Кол.1: 17.

²⁷ *Philo*. Conf. 146.3: «достойный человек... пусть стремится исполнять приказы первородного сына Его, Логоса, старшего из ангелов Его, как бы архангела, носящего множество имен: «Начало», «Имя Божие», «Логос», и «Человек по образу Его», и «Зрящий», то есть «Израиль».

²⁸ Логос у Филона Александрийского многозначен: инструмент творения, которым Бог создал мир (Cher. 127.); мудрость, σοφία, Бога (Leg. I 65); закон природы (Orif. 143); умопостигаемый мир (Orif. 24); образец для чувственного мира (Orif. 35); «семенная сущность» (Orif. 43); «ум-первообраз» в Боге (Orif. 68), ум в человеке (Orif. 20–21; 28–29; 30–31; 35); образец для человеческого ума (Orif. 139); сама красота, образец для всех красивых вещей (Orif. 139); источник метафизического света (Somn. I 7).

²⁹ Т. е. один из авторов «Халдейских оракулов».

³⁰ Enn. V.8.5

³¹ Откр. 4:8: «который был, есть и грядет».

³² Джироламо Занчи (Girolamo Zanchi, лат. Hieronymus Zanchius, 1516–1590) — реформатский богослов итальянского происхождения. Занчи относят к основоположникам реформатской схоластики.

³³ Мор Г. Психозоя, или первая часть Песни Души... // EINAI, том 11, № 1 (21) 2022. С. 92, 94. <https://einai.ru/ru/archives/3318>

³⁴ *Plato*. Resp. 506e1, 508b13, 518d1, 521ab; *Phileb*. 13b7–22c3 60a9–67a6.

³⁵ Enn. III.5.2

³⁶ Пер. Т. Г. Сидаша.

³⁷ «И сказал Бог, да будет свет...» (Быт. 1:3). По смыслу имелся в виду и следующий 4 стих: «...и отделил Бог свет от тьмы».

³⁸ *Philo*. Orif.16.

³⁹ *Phot*. Biblioth. Cod. 187.

⁴⁰ Nicomach. Gerassen. Arithmet. Theolog. In *Phot*. Biblioth. n.187. Никомах Герасский (первая половина II в. н. э.) — представитель неопифагореизма. В «Библиотеке» Фотия фрагменты Никомаха составляют кодекс 187, где пересказываются «Арифметические теологумены».

⁴¹ EINAI: *Философия. Религия. Культура*. Т. 9, № 2 (18). С. 18–61; *The Complete Poems of Dr. Henry More, for the First Time Collected And Edited: With Memorial-Introduction*,

Notes And Illustrations, by the Rev . Alexander B. Grosart, LL.D., F.S.A. St. George's, Blackburn, Lancashire, 1878. P. 162.

⁴² Быт. 1:2: «Земля была безвидна и пуста...».

⁴³ Быт. 1: 8.

⁴⁴ Имеется в виду «Пародия Аристофана на орфическую теогонию (Aristoph. Av. 695)»; Лосев А. Ф. Мифология греков и римлян. М.: Мысль, 1996, с. 707–709: «Но земли еще не было, тверди небес еще не было. В лоне широком / Понесла чернокрылая, грозная Ночь первородок, яичко-болтушку. Из яичка в круженье летящих годов объявился Эрот, — сладострастный, / Золотыми крылами блистающий Бог, дувовению вихря подобный. / Это он сочетался в тумане и тьме, в безднах Тартара, с Хаосом-птицей / И гнездо себе свил, и в начале всего наше птичье высидел племя. / А богов еще не было. После уже твари все сочетал он с любовью, / А из смеси всего, из скрещенья вещей появились и небо, и море, / И земля...» (Aristoph. Av. 690–702).

⁴⁵ Theog. 118–122: «Прежде всего во вселенной Хаос зародился, а следом / Широкогрудая Гея, всеобщий приют безопасный, / Сумрачный Тартар, в земных залегающий недрах глубоких, / И, между вечными всеми богами прекраснейший, — Эрос / Сладкоистомный — у всех он богов и людей земнородных / Душу в груди покоряет и всех рассужденья лишает» (пер. О. П. Цыбенко). Эрос выступает как движущая причина становления космоса. См.: Aristot. Met. 984b 20–30: Из «тех, кто... признали причину совершенства [в вещах] первоначалом существующего, и притом таким, от которого существующее получает движение», «Гесиод первый стал искать нечто в этом роде или еще кто считал любовь или вождение началом, например, Парменид, ведь и он, описывая возникновение Вселенной, замечает: “Всех богов पहले Эрот был ею замышлен”. А по словам Гесиода: “Прежде всего во Вселенной Хаос зародился, / а следом широкогрудая Гея. / Также — Эрот, что меж всех бессмертных богов отличается”» (Theog. 116–119, перев. А. В. Кубицкого).

⁴⁶ См. также: Лебедев А. В. «Теогония» Эпименида Критского и происхождение орфико-пифагорейского учения о реинкарнации // Индоевропейское языкознание и классическая филология — XIX. Материалы чтений, посвященных памяти профессора Иосифа Моисеевича Тронского. 22–24 июня 2015 г. / Отв. редактор Н. Н. Казанский. Санкт-Петербург: Наука, 2015. С. 572.

⁴⁷ Rationes seminales — латинская калька греческого λόγος σπερματικός, переводимое как «семенные логосы» со значением: зародышевые начала, изначальные причины, исходные факторы, семенные причины. См. пояснение изначального смысла: Столяров А. А. Стоя и Стоицизм. М.: АО КАМИ ГРУПП, 1995. С. 109.

⁴⁸ Nicomach. Gerassen. In Phot. Bibliotheca. — Прим. Г. М. Смысл предложения, на которое ссылается Мор, такой: монада (лат. «unitas», т. е. «единство; одно целое;

однородность») ...ось их всех и солнце, пиралий (Pyralios), Морфо (Morpho), крепость Юпитера (αρχ — по-гречески «πύργος» — башня) и seminalis ratio (греч. λόγος σπερματικῆς) — Phot. Bibl. cod. 187. Пифагорейское «Zανὸς πύργος» упоминается у Симпликия (ок. 490–560, неоплатоник, представитель Афинской школы неоплатонизма), в комментарии к трактату Аристотеля «О небе» (Simplic. Comm. Arist. De Caelo 293b20). Λόγος σπερματικῆς — стоический, не пифагорейский термин, но мог использоваться в эклектических учениях т. н. неопифагореизма I в. до н. э. — II в. н. э.

⁴⁹ «И сказал Бог: да будет твердь посреди воды, и да отделяет она воду от воды» (Быт. 1:6)

⁵⁰ См. материалы о «материалистической теории духа» Г. Мора: *Henry J. A Cambridge Platonist's Materialism. Henry More and the Concept of Soul // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, Volume 49, 1986. P. 172–195.*

⁵¹ *Popkin R. H. The Spiritualistic Cosmologies of Henry More and Anne Conway // Henry More (1614–1687). Tercentenary Studies. With a biography and bibliography by Robert Crocker // S. Hutton (editor), Archives Internationales d'Histoire des Idees / International Archives of the History of Ideas. Boston, London: Kluwer Academic Publishers Dordrecht, 1989. P. 97.*

⁵² Ibid. P. 97–98.

⁵³ *Allison P. Coudert. International Archives of the History of Philosophy. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1995, 218p.*