

**ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА
ФИЛОСОФИИ ГЕНРИ МОРА
В КОНТЕКСТЕ ОСНОВНЫХ НАУЧНЫХ
И ТЕОЛОГИЧЕСКИХ ПРОБЛЕМ XVII в.**

Наиболее интересной фигурой кембриджского неоплатонизма с точки зрения характеристики данного течения является Генри Мор. Именно этим, возможно, объясняется неослабевающий интерес исследователей к личности Г. Мора и, как следствие, большое количество посвященных ему работ. Действительно, если один из ведущих представителей этой школы Ральф Кедворт оставил, по сути, лишь одно свое значительное сочинение «Истинная разумная система Вселенной», а другие его работы — это преимущественно комментарии к основной работе, то Мор известен большим числом сочинений, посвященных разным вопросам, что прекрасно иллюстрирует эклектизм, свойственный кембриджскому неоплатонизму вообще. Эклектизм сочинений Мора не представляет собой что-то необычное. Например, также эклектичен неоплатонизм Александрийской школы, и многие исследователи даже утверждают, что кембриджский неоплатонизм сродни александрийскому¹. Кембриджский неоплатонизм в целом и труды Мора в частности необходимо рассматривать как существенную характеристику процессов, имевших место во время научной революции. Известно, что XVII в. явился своего рода поворотной вехой новоевропейского, а значит, современного периода.

Г. Мор был прежде всего теологом и лишь затем — ученым. Но это не вполне корректное определение, поскольку в XVII в. исследователь не отделял философию от религии, а науку от магии. Именно поэтому Мор принимал участие в многочисленных спорах по поводу всех «острых» вопросов философии, науки и религии, которые были поставлены его эпохой.

Генри Мор родился в графстве Линкольншир в Грэнтхеме в 1614 г. Он был седьмым сыном Александра Мора, потомка семьи крупных земледельцев. Обучение Г. Мор начал в грамматической школе Грэнтхема. С 14 лет он обучался под руководством своего дяди Габриэля, бывшего члена Королевского колледжа в Кембридже. Затем, по обычаю, его отправили в Итон для совершенствования в классических языках. В колледж Христа в Кембридже Мор поступил в 1613 г. В

¹ *Patrides*. Cambridge Platonists. Cambridge (Mass.), 1978.

© И. В. Ковалева, А. А. Семенов, 2003

учебе он проявил себя как метафизик и поэт. Уже будучи студентом, Мор был не удовлетворен схоластическим толкованием природы, происхождения души.

Под влиянием Гелла, одного из преподавателей, Мор начал изучать платоников и мистических святых. Особое внимание Мор уделял так называемой «Теологии Германики» — обширной работе немецких мистиков, учивших о необходимости «уничтожения человеческой воли» с целью проникнуться мыслями о божественном. В «Общем прологе» к «Избранным работам» Мор писал, что в течение четырех лет (1636–1640) он ощущал в себе «божественный принцип, преодолевающий его животную природу». Это освободило его от неумной жажды к знаниям, владевшей им в начальный период обучения. Кстати, подобное разочарование в схоластике было свойственно большинству молодых образованных пуритан. Мор происходил из среды кальвинистов, но порвал с этим учением, не приняв доктрину предопределения.

В 1640 г. Мор написал свое первое стихотворение «Психозойя, или Жизнь души», в котором пытался описать процесс очищения ума от пороков. Затем последовало стихотворение «Психатанасия», в котором он утверждал бессмертие души и ее божественное происхождение. А позже — еще два стихотворения: «Антипсюхопаннихия», направленное против доктрины о сне души после смерти, и «Антимонопсюхия» — против монистской доктрины о реальности существования только одной вечной сущности. В этот период Мор стал магистром искусств (1639), а в 1641 г. принял сан и начал набирать студентов.

В 1640–1641 гг. Мор собирался оставить Кембридж и занять место пастора в Инголдсби, подготовленное его дядей Габриэлем. Это было связано с тем, что Г. Мор ожидал своего членства в колледже два года и получил его лишь по рекомендации Гелла. Помимо Гелла в тот период на Мора оказывал влияние Джозеф Мед — член колледжа Христа. Оба были искренне увлечены христианским платонизмом и полностью не принимали догматизм Кальвина.

Важную роль в творческой биографии Мора сыграл некий Самюэль Хартлиб, с которым Мор переписывался и через которого познакомился с Декартом. Кроме того, Хартлиб заинтересовал Мора исследованием явлений, которые сейчас принято называть паранормальными. Последнее повлекло сотрудничество с Джозефом Гланвиллом, который даже посвятил вопросам исследования паранормальных явлений специальный труд. Отказ Мора от схоластики не был, однако, отказом от метафизики. По этой причине Мор расходился во мнениях со своими современниками, например, с Робертом Бойлем, так как считал эксперимент качественно менее значимым, чем метафизика.

Два издания его «Психодии платоника, или Платонической песни о душе» не были бы столь интересны для нас, если бы в 1646 г. не появилось приложение к этой песне — «Демокритус Платониссанс», где Мор сделал попытку примирения механического дуализма Декарта с мистическим дуализмом неоплатонизма.

Мор стремился приблизиться к такой метафизике, которая полностью отвечала бы его строгому платоновскому дуализму и утверждала превосходство интеллекта или животворного духа над материей. В 1650–1651 гг. Мор вступил в публичную дискуссию с алхимиком Томасом Возном. Последний нападал на картезианство, считая его инородным по отношению к платонизму. Мор не мог адекватно выразить свою точку зрения в этом споре, что побудило его пересмотреть стиль своих сочинений.

Следствием этого можно считать новые работы Мора: «Противоядие против атеизма» (1653), «Конъектура кабалистика» (1653), «Торжество энтузиазма» (1656), «Бессмертие души» (1659). В этих работах Мор продолжал разрабатывать те вопросы, которые ранее выражал в стихах, и именно эти работы принесли ему славу платоника.

В «Противоядии от атеизма» Мор настаивал на существовании Бога исходя из интеллектуальной перспективы — существования идеи о Боге в сознании, из рациональной перспективы — разумного плана, по которому создана природа, из чувственной перспективы — физического действия духов. Налицо трехчастная структура, отразившаяся и в работе «Конъектура кабалистика», хотя и в обратном порядке. Мор пересмотрел и вновь издал эти работы в 1662 г. в «Собрании философских трудов», добавив к ним свою переписку с Декартом.

Таким образом, 1640-е гг. были периодом творческим, 1650-е — периодом полной законченной системы, соединяющей картезианскую физику и неоплатоническую метафизику.

В 1660 г. был опубликован труд «Объяснение великой тайны Божественного», в котором Мор пытался убедить современников принять «минимально необходимое количество постулатов», пригодных как для религии, так и для каждого человека. В этой работе Мор обрушивался на сектантов, подрывающих своим «энтузиазмом» устой истинной веры. Хотя работа написана в форме апологии, Мор снискал славу опасного еретика и подвергся нападкам со стороны Джозефа Бомонта — одного из лидеров Кембриджской школы богословия. Лишь опубликованная Мором в 1664 г. «Апология» помогла сохранить ему место в колледже Христа.

Кембриджских неоплатоников часто отождествляли с так называемыми латитудинариями. Этим термином обозначали всех, кто выступал за широту взглядов в вопросах веры. В тот период все латитуди-

нарии воспринимались как фигуры неблагонадежные. После ряда апологических работ, написанных в 60-е годы, Мор пишет уже не столько для того, чтобы убедить аудиторию в своем платонизме, сколько пытаясь точно определить основы христианства, надеясь привлечь всех к идее объединения и таким образом покончить с религиозным фанатизмом. Преследуя подобные цели, в 1667 г. Мор обнародовал работу по этике «Руководство по этике», а в 1668 г. — двухтомное сочинение «Божественные диалоги», в котором пытался разрешить проблемы провидения и атрибутов Бога. Мор полагал, что Бог благ и мудр. Такой Бог обладает могуществом лишь в пределах естественных границ, установленных его же добротой и мудростью. Это шло вразрез с волонтаристскими представлениями о Боге кальвинистов и консервативных англикан. Против идеи предопределения Мор выдвигал оптимистическую версию Божественного провидения, в основе которой лежала доктрина о предсуществовании души.

Заключительный период творчества ознаменован такой крупной работой, как «Руководство по метафизике», опубликованной в 1671 г., где Мор определил и доказывал существование нематериальных сущностей. Работа содержит критику картезианства, а некоторые из экспериментов Бойля служат иллюстративным материалом для пояснения идей Мора. Благодаря этому произведению Мор установил контакт с аудиторией на континенте. Кроме того, он перевел все свои сочинения на латынь, придав им характер философской системы, и написал критические работы, направленные против своих критиков.

Именно с точки зрения значимости творчества Мора для XVII в. и будут рассмотрены воззрения Мора на науку. Здесь особенно важна его переписка с Декартом. В период с 1648 по 1649 г. Мор адресовал Декарту четыре письма, из которых следует, что Мор интересовался не столько наукой, сколько эпистемологией и метафизикой Декарта. По мнению Мора, Картезий представил совершенный механизм объяснения процессов во Вселенной. Дальнейшее знакомство Мора с философией Декарта обнаружило приверженность последнего механицизму, а следовательно, и атеизму, что не могло не встретить отпор со стороны Мора. В «Общем прологе» к «Собранию избранных сочинений» Мор так пишет о себе и Декарте: «... мы оба отталкиваемся от одного и того же, но следуем различными путями. Один следует неблагородной Демокритовой дорогой среди пыли атомов и вихря частиц материи. Другой следует возвышенным (горным) путем платонизма, в более утонченной сфере нематериального. Тем не менее оба достигают одной цели (конечно, не без помощи Провидения), т. е. святой Библии, посвящая свои совместные усилия пользе и славе Христиан-

ской Церкви...» (H. More. «General Preface to the Selected Collection of Works»; далее все отсылки к сочинениям Мора даются по этому известному собранию).

Недовольство Мора философией Декарта коренилось в области космогонии. Мор, как и другие кембриджские неоплатоники, не мог принять концепцию Бога как «часовщика, решившего отдохнуть». Мор считал, что некая сила, для описания которой одних лишь механических законов недостаточно, участвует не только в создании мира, но и в поддержании мира в созданном состоянии. Необходимо понимать правильно: теории Декарта вполне устраивали Мора в отношении объяснения механических явлений, он не соглашался лишь с экстраполяцией Декартовых теорий на сферу духа. Подтверждение позитивной оценки Мором механических воззрений Декарта мы находим в его письме к Джозефу Гланвиллу — соратнику Мора в исследовании паранормальных явлений: «... идеи, касающиеся формы частиц разнообразных тел, вполне правдоподобны. Среди этих идей одна, касающаяся глобул, кажется мне превосходящей все другие гипотезы о природе Света и я поддерживаю эту теорию в моем „Руководстве по метафизике“» («A Letter from Dr. More to Joseph Glanville giving him an Account how M. Stubb Belies him»).

Данный отрывок важнее, чем может показаться на первый взгляд. Мор утверждает, что, помимо Света и Цвета, которые могут быть объяснены наличием в данных субстанциях механически описываемых частиц разной формы (т. е. форма частиц служит критерием различия Света и Цвета), есть и иные составляющие, не подпадающие под «юрисдикцию» механики. Речь идет о комплексе проблем, периодически привлекающих внимание исследователей и кратко характеризуемых как соотношение живого и неживого. Так, Мор выступал против отождествления животного и механического, что пытался выполнить и Декарт в своих исследованиях. Мор строил картину мира, где учитывалось бы то, что обладает естественностью, самопроизвольностью, прихотливостью. Движение, по Мору, имеет немеханические причины, и свою задачу исследователь должен видеть в том, чтобы вскрыть эти причины, а не отрывать их от рассмотрения процессов. Движение для Мора «настолько же часть естественного порядка, насколько естественны поднимающееся вверх пламя, падающий вниз камень, так как подобные движения не являются сугубо механическими, но магическими движениями самой жизни, которая не может быть сведена к одной лишь материи» (H. More. «Divine Dialogues». I:34). И далее: «... философия Декарта не способна полностью отразить даже самые общие законы природы, не говоря уже о причинах распада мертвых тел» (H. More. «Immortality of the Soul». P. 275).

Все вышеуказанное — своего рода показатель отношения Мора к набравшему в то время силу механицизму. Конкретное же влияние Мора на Декарта заключается в следующем: обоих мыслителей занимал вопрос о статусе пространства, и каждый предлагал свое видение проблемы. Остановимся на этом вопросе подробнее.

Большинство проблем в XVII в. могли рассматриваться только в теологической перспективе. Проблема пространства занимала лучшие умы XVII столетия. Так, например, Лейбниц говорил о пространстве (используя термин «протяжение»): «Понятие „протяжение“ не такое уж простое, как это кажется»². Однако пространство не рассматривалось еще в абсолютной перспективе, т. е. как отдельное независимое нечто, существующее само по себе и являющееся объектом среди объектов. В этот период делались лишь первые попытки абсолютизации пространства. Наиболее же важным вопросом становилась локализация Бога и души в пространстве. Мор считал, что «Бог вездесущ и тесно заполняет всю мировую машину в ее частях»³. Иначе говоря, Бог не устраняется от мира и не покидает его, находится там же, где и действует. Таким образом, Мор отрицательно относился к отождествлению телесной субстанции с протяжением, а духовной — с мышлением, и распространял понятие протяжения и на дух.

Нематериальность духа не отрицает наличия у него измерения, сродни трем пространственным измерениям, которыми обладает тело. Картезианский дуализм относит дух и тело к разным субстанциям. В связи с этим нельзя объяснить факт передачи изменений из одной субстанции в другую, опираясь только на механические явления. Это, по-видимому, следствие невозможности найти душу даже в ее обиталище, каковым, как считал Декарт, является шишковидная железа. Подобное разнесение духа и тела по разным субстанциям логически подводит к необходимости божественного содействия. В самом деле, если изменение одной из субстанций должно отражаться в другой, а сами эти субстанции лишены связи, то требуется вмешательство Бога для того, чтобы в обеих полностью независимых субстанциях происходил бы единый процесс. Мор, утверждая пространственный характер не только тела, но и духа, не разделяет эти субстанции и прибегает к своеобразному доказательству пространственности духа. Он использует пример с перенесением ощущения какого-либо телесного изменения. Если есть, например, рана, то как в душе возникает изменение, соответствующее данному телесному изменению?

Мор рассматривает следующие случаи:

1. Душа находится в каком-то определенном месте тела, и измене-

² Лейбниц Г. В. Соч.: В 4 т. Т. 3. М., 1984. С. 276.

³ См.: Descartes R. Correspondance avec Arnauld et Morus. Paris, 1957.

ния в телесной субстанции должны пройти определенный путь, чтобы достичь ее.

2. Душа находится во всем теле, «разлита» по всему телу.

В первом случае влияние телесного изменения (например, ранения) распространяется путем перенесения через каждую из множества точек, находящихся на этом пути, точнее, если говорить строго геометрически, до точки, «ближайшей» к душе.

Во втором случае душа находится в теле, совершая непрерывное движение. Этот случай примечательнее, так как душа в своем перемещении по телу оставляет его участки без присутствия, и можно даже сказать, что она является многократной, хотя и находится в теле вся целиком.

Можно сделать вывод о том, что геометрическое объяснение переноса влияния от точки к точке приводит к парадоксу «отсутствия переноса»: между двумя точками находится третья (геометрический случай). Тогда вообще нельзя говорить о так называемой «ближайшей» точке. Можно также сделать вывод о том, что физическое объяснение переноса влияния приводит к парадоксу «отсутствия души»: между двумя точками физической прямой находится пустое пространство, которое приходится преодолевать душе. Предшествующая точка, таким образом, лишается души. Если душа может находиться в нескольких точках сразу, то она множится. Все эти сложности — следствие, как было указано выше, картезианского дуализма. Действительно, все эти геометрические построения возможны лишь в том случае, если душа (дух, Бог) не обладает протяжением. Обладающая протяжением душа остается целой, не локализуясь при этом и не растворяясь во множестве частиц.

Критика Мором материализма достигает своего предела, когда он отказывает материи в сущности, а следовательно, в необходимости существования. Лишь Бог обладает жизнью и чувствами, материя лишена их. Если Декарт считал «протяжение» и тело понятиями одного порядка, т. е. фактически уподоблял пространство телу, то Мор рассматривал «протяжение» как более широкое понятие, характеризуя телесное не как протяжение, а как некое качество «осязаемости»: «Хотя материя не является необходимо ни мягкой, ни твердой, ни холодной, ни горячей, тем не менее совершенно необходимо, чтобы она была чувственно воспринимаемой»⁴. Эта чувственная воспринимаемость не ограничена чувственной сферой только человека, поскольку в противном случае мы приходим к соллипсизму. Как раз из этой особой чувственной воспринимаемости Мор выводит указанное свойство осязаемости, которое можно охарактеризовать как «временную

⁴См.: Ibid.

связь точек или элементов тела, которые являются внешними по отношению ко всему телу, находятся во вне, на поверхности и не могут перейти внутрь без того, чтобы тело при этом не стало другим»⁵.

В этих рассуждениях Мора об осязаемости можно увидеть общую для всего кембриджского неоплатонизма идею активности духа. По мнению Ральфа Кедворта, активность — неотъемлемое, именно внутреннее, а не внешнее свойство духа. Она не свойственна механицизму, а значит, и материализму. Активность — проявление живого немеханического «сверхдвижения», о котором постоянно упоминал Мор. От осязаемости как способности соприкосновения он переходит к непроницаемости — «неспособности проникать в другие тела»⁶. Из непроницаемости следует различие между божественной и телесной природами. Божественная природа может проникать тела, а телесная — не способна проникать даже самую себя. Декарт не согласен с данным положением Мора, так как для него непроницаемость или осязаемость — лишь свойство, а не сущность. По Декарту, непроницаемость тела санкционирует деление его на части, ибо непроницаемость подразумевает границу между внешним и внутренним. А эти части должны иметь протяжение. Когда два протяженных тела проникают друг в друга, они могут при этом частично совпадать. При таком наложении «лишняя» часть уничтожается, чтобы избежать удвоения. Уничтоженная часть, таким образом, не имеет протяжения. Следовательно, уничтоженное не является и существующим, т. е., по Декарту, протяжением. В результате протяженные тела не способны к взаимопроникновению, а «непроницаемость относится к сущности протяжения»⁷.

Здесь очень важно упомянуть отношение мыслителей к понятию «пустота». Для Декарта пустоты не существует, поскольку части, из которых состоит тело мира, должны обязательно входить в соприкосновение друг с другом. Для Мора пустота существует как раз в силу отрицания им сугубой телесности мира (напомним, осязаемость по Мору — указание на нечто, лежащее вне сферы обычных человеческих чувств).

Проблема механического и немеханического, духовного и материального — это также и проблема абсолютного и относительного. Мор пишет Декарту: «Когда Вы определяете тело как протяжение, я нахожу, что это протяжение состоит в отношении частей друг к другу ... Очевидно, что это отношение не абсолютно»⁸. Таким образом, Мор не видит возможности рассматривать качество объектов отдельно, в отрыве от последних. У Мора атрибут не может существовать

⁵ Николлин Д. В. Пространство и время в метафизике XVII в. Новосибирск, 1993.

⁶ См.: *Descartes R. Correspondance avec Arnauld et Morus.*

⁷ Ibid.

⁸ Ibid.

без субъекта, он отрицательно относится к рассмотрению одних лишь функциональных связей. Мор рассматривал протяжение так же, как и пространство. Именно поэтому он считал, что протяжение есть у духа (души, Бога). Для Мора все сущее протяженно⁹. Фактически он фиксирует то, что существует, действует в мире. Поэтому любое действующее нечто должно обладать пространственными характеристиками, т. е. протяжением. Пространство, по мнению Мора, является реальным атрибутом некоей субстанции, которой может быть только Бог¹⁰. Продолжая мысль Мора о том, что Бог находится там, где он действует, можно говорить об отождествлении Бога с пространством. Мор считает невозможным этот шаг, для него пространство — лишь некое представление божественной сущности или божественного присутствия. Декарт и Мор стоят на различных позициях, их объединяет лишь интерес к проблемам механического движения и онтологического обоснования пространственности.

Отрицательное отношение Мора к механической философии объясняется тем, что «эффективность механического объяснения заключается в ограничении проблемной области»¹¹. Мнение Мора о различных представителях механистической философии было неодинаковым. Он считал Гассенди просто скучным: «... я был очень удивлен, что столь достойный во всех отношениях человек, как Гассенди, имеет терпение выгребать эти старые груды мусора, из которых и составляет свои объемистые сочинения» (H. More. «The Explanation of the Great Mystery of Godliness»). Такой резкий отзыв Гассенди заслужил за свою приверженность Эпикуру. Механицизм Гоббса для Мора был просто абсурдом. С другой стороны, его восхищал Бойль, несмотря на приверженность экспериментам. Но «поэтом механистической философии» в глазах Мора был все-таки Декарт, отражающий в своих работах самую суть механицизма.

Знакомство с работами Декарта и восхищение его взглядам Мор выразил в первом письме ему: «... все знатоки секретов природы, когда-либо существовавшие и ныне существующие, выглядят лишь карликами по сравнению с Вашим великим гением»¹². Но уже в этом первом хвалебном письме присутствует и критика. В целом в переписке нашли отражение следующие вопросы:

— существование духов в природе; этот вопрос специфически преломляется в полемике о наличии у животных души: Мор полагает наличие души у животных совершенно необходимым, а Декарт рассматривает животных как своеобразные машины;

⁹ Никомин Д. В. Пространство и время в метафизике XVII в.

¹⁰ Там же.

¹¹ Gabbey A. Henry More and the Limits of Mechanism.

¹² Descartes R. Correspondance avec Arnauld et Morus.

— наличие явлений, которые не поддаются чисто механическому объяснению;

— проблема передачи движения от тела к телу.

В одном из писем Декарту Мор выражает сомнение, что механические принципы могут объяснить оккультные феномены. В качестве примера он приводит явление резонанса, возникающего при звучании струн. Он считает, что это явление нельзя объяснить линейной механической передачей силы от одного тела к другому (струна — воздух — струна), необходимо учитывать наличие еще каких-то явлений. Эти явления описываются в терминах «симпатия» и «антипатия», происходящих из магии и натурфилософии. В работе «Противоядие против атеизма» Мор обращается к неспособности теории вихрей Декарта объяснить шарообразность небесных тел. Из теории Декартовых вихрей следует, что небесные тела, расположенные в центре этих вихрей, должны быть продолговатыми. Как пишет Мор, их круглая форма свидетельствует о том, что «есть более высокий принцип, нежели обычное возмущение материи, но судить о характере этого принципа я предоставляю другим» (H. More. «Antidote against Atheism». P. 46).

В издании «Противоядия от атеизма» 1662 г. Мор рассматривал эксперименты Бойля с воздушным насосом. Один из этих экспериментов, как считал Мор, нельзя объяснить только механическими причинами. В данном эксперименте поршень насоса самопроизвольно движется из своего нижнего положения в верхнее, поднимая при этом некоторый груз. Бойль предложил гипотезу о существовании в воздухе особой «эластичной силы», выталкивающей поршень обратно. Для Мора этот эксперимент был указанием на существование подобной силы повсеместно: «... это движение поршня вверх, передвигающее груз в сотню фунтов, является настолько же сильным, насколько и очевидным ударом по универсальному закону гравитации, устанавливающему принцип, превосходящий силу природы и материи, который управляет всем тем, что направляет движение и преследует такие общие цели, которые являются наилучшими для Целого. Поскольку эксперимент демонстрирует наличие в мире принципа, столь явно попирающего законы механики, это проявление принципа именно нематериального (назовем его Природным Духом, Мировой Душой или как-то иначе)» (Ibid.).

Мор рассматривал также падение тел под действием сил гравитации. Он согласен с Декартом, что причиной гравитации является действие эфирной материи, но тут же замечает, что «определенная материальная причина, которую мы называем Природным Духом или Низшей Душой мира, должна направлять движение эфирных частиц,

дабы направлять материальные тела к земле» (Н. Мора. «Immortality of the Soul». P. 196–197).

Несмотря на неправильность взглядов Мора, нельзя считать его слепо следующим предшествующим схоластическим воззрениям на природу движения. Мор был хорошо знаком с достижениями экспериментальной науки своего времени, с принципом инерции. Слабые места в теориях Декарта, критикуемые Мором, действительно заслуживают пристального внимания. Можно также отметить и своеобразное развитие критики Мора. Если в 1671 г. в своем «Руководстве по метафизике» он отмечает ограниченность применения механических законов для описания таких явлений, как магнетизм, поведение дерева в воде (соотношение плотности этих веществ), гравитация, гром и молния, природа цвета, поведение животных, привидения и пророчества, то в предшествующий период, в своей работе «Божественные диалоги», он утверждал, что «всецело уверен — во всей Вселенной нет чисто механических явлений» (Н. Мора. «Divine Dialogues»). Достаточно сложно ответить на вопрос о том, что Мор понимал под чисто механическими явлениями. Исследователь Алан Гэбби полагает, что чисто механические явления Мор рассматривал как лишённые Духа Природы. Чисто механическая же философия считает все телесные явления результатом перемещения материальных тел и отрицает все, что связано с нетелесным, с намерением, т. е. стремлением к какой-то конкретной цели, изначально присущей любому явлению. Уже это отличие взглядов Мора на природу явлений отделяет его от материалистов. И действительно, Мор известен как один из самых острых критиков Декарта, Гоббса и Спинозы. Он был яростным противником различных видов «религиозного энтузиазма» (этим термином в XVII в. обозначали нетерпимость и фанатизм многочисленных религиозных сект).

Мор уделял достаточно пристальное внимание изучению Каббалы, демонологии и ангелологии, на основе которых пытался построить свою спиритуальную метафизику, которая затем играла важную роль в космологии Ньютона. Взгляды Мора, представляющие собой эклектизм в чистом виде, тем не менее способствовали формированию современной космологии. Мор и его сподвижница Анна Конвей приветствовали новую науку за исключением ее основы — метафизики Декарта, Гоббса и Спинозы. Мор и Конвей полагали, что новая наука ничего не объясняет, а лишь описывает явления. Поэтому они стремились ввести объяснения на основе рассмотрения причинности как результата действия духов и таким образом обосновывали теософию. Впоследствии их картину мира математизировал Ньютон, но его работы по теософии были опубликованы много позже. В представлении Мора именно духи были источниками «активной причинности». Важ-

ность работы Мора и Конвей заключалась не только в их критике механицизма, но и в их влиянии на Ньютона и Лейбница.

Нужно отметить, что Мор не только пытался выстроить спиритологическую концепцию, но и искал доказательства существования духов в реальности. Наиболее характерны в этом плане его совместные исследования с Джозефом Глэнвиллом, а также работа Мора «Противоядие против атеизма». В этой работе он представил множество свидетельств существования ведьм, духов, привидений и т. д. Это, по сути, самое лучшее и достоверное собрание подобных свидетельств. Мор лично изучал доклады, беседовал со свидетелями, посещал места, где духи «проявляли» себя. Мор пришел к выводу о существовании злых, добрых и нейтральных духовных сущностей, многие из которых вечны, что как раз и является доказательством существования Бога. На основе отобранных фактов Мор приходит к определенным выводам. Например, он считал американских индейцев детьми Сатаны, который был изгнан в Америку из Евразии после первого пришествия Христа. Мор утверждает также, что души людей существовали до истории человечества. Предсуществование души Мор пытается поставить на метафизическую основу, считая это знание исходящим из Каббалы. Когда Менассах Бен Израэль приехал в Англию в 1655 г. на переговоры с Оливером Кромвелем, Мор встречался с ним и искал у него подтверждения своей теории о предсуществовании души.

Мор активно участвовал в редактировании книги Кнорра фон Розенрота «Kabbala denudata». Часть работы по редактированию была проведена в доме Анны Конвей. Работа над каббалистическими текстами, как считал Мор, должна была способствовать постижению тайн божественного. Мор и Конвей пытались основать божественную космологию на идеях, почерпнутых из Каббалы и неоплатонизма, где Бог представлялся бесконечным духом, телом и действием, все твари были созданы божественным деянием, а Иисус Христос выступал посредником между Богом и сотворенным миром. Подобные представления укладывались в многочисленные попытки толкования пророчеств, в частности пророка Даниила, что позволяет говорить о литературе Второго Пришествия. Наибольшее число авторов подобного толка появилось в период с 1660 по 1670 г. Свои взгляды на Второе Пришествие Мор изложил в работе «Тайна Божественного». Он полагал, что истинное тысячелетнее царство подразумевает многочисленные беды эры Кромвеля, но будет возрождено за счет апостольской чистоты при восстановлении в правах короля Чарльза Второго. Объяснение событиям реальной жизни Мор искал в Книге Откровения (Апокалипсисе), в которой видел подтверждение своей картины мира, где духи заполняют космос. Физический мир опирался на механические законы, а те,

в свою очередь, приводились в действие расширяющимися и сжимающимися духами, обуславливающими гравитацию, левитацию и т. д.

Впоследствии, однако, Анна Конвей, не удовлетворенная консервативными политическими и церковными взглядами Мора, порвала с ним и присоединилась к квакерам — воплощению наиболее отвратительной для Мора формы религиозного энтузиазма.

Сходные проблемы разрабатывал и Ньютон. Вероятно, под впечатлением от работы Мора с Книгой Откровения, Ньютон написал, но не опубликовал свои размышления по поводу Библии и апокалиптических пророчеств. Но в опубликованных работах Ньютона появляются аспекты метафизики Мора, касающиеся таких вопросов, как природа пространства, Бога и его роли в мире. Представив математическое описание космоса Мора, Ньютон заложил основы натуральной философии. Учитывая пристальный интерес Ньютона к алхимии, можно предположить, что в его многочисленных неопубликованных работах по данной теме содержатся космологические построения, близкие космологии Мора и Конвей. Исследователь Р. Попкин после знакомства с неопубликованными материалами Ньютона писал: «Ньютон был более радикальным, нежели Мор, в своих ожиданиях трансформации человеческой природы и хода истории». Это подтверждается его позитивным отношением к работе Вильяма Вистона «Новая теория Земли», где предлагается рассмотрение Апокалипсиса через призму физики Ньютона. Но религиозные взгляды Ньютона, его арианство, антиринитаризм (отрицание троичности Бога), его оппозиция официальной церкви не позволяют уподобить его воззрения взглядам Мора. Современные Адвентисты седьмого Дня и Свидетели Иеговы даже полагают Ньютона одним из своих основателей.

Современному человеку достаточно трудно представить себе картину мира, которая могла бы быть сформирована, если бы последующие поколения мыслителей отталкивались от взглядов Мора и Конвей. Однако вполне возможно проследить путь по которому развивалась наука в XVII в., используя работы Мора как своеобразный индикатор всех возникающих проблем. И если спиритуальная метафизика Мора, Конвей и Ньютона воспринимается сейчас лишь как любопытный штрих в картине науки XVII в., то проблемы пространства, затронутые Мором и Декартом, и в наши дни еще полностью не разрешены.

Показательно, что критика Декарта, начатая Мором, становится в последующий период по преимуществу ньютоновской. Влияние Мора на Ньютона одними исследователями признается, другими подвергается сомнению, хотя и не отрицается, тем не менее можно утверждать, что в библиотеке Ньютона не содержалось ни «Божественных диалогов», ни «Руководства по метафизике». Ньютон находился под

вливанием трактата «О бессмертии души», из чего и может проистекать его антикартезианство.

Несмотря на их различие, идеи Ньютона и Мора были схожи. Мор сомневался в том, что постоянства количества движения было недостаточно для объяснения постоянства наблюдаемых явлений. Ньютон, выступая с позиции динамики, заявлял о возможности разрушения движения в природе, т. е. постоянство движения также подвергал сомнению. Мор критиковал относительность движения с позиций метафизики, а Ньютон — с позиций динамики. И Мор, и Ньютон отрицали идею Декарта о Вселенной, в которой сохранение движения влечет за собой протекание всего из разделения этого единого движения между частицами. Для Декарта гармония во Вселенной достигается взаимодействием этих частиц, для Мора — активностью духа, для Ньютона — действием силы.

Термин «сила» не был определен Ньютоном ни в механике, ни в натуральной философии¹³. Однако Ньютон уточняет, что сила изначально не материальна. Она, возможно, представляет собой продукт так называемых активных принципов во Вселенной или непосредственное следствие воли Бога, либо может быть результатом действия эластичных эфиров¹⁴. И натурфилософские устремления Ньютона, и спиритуальные взгляды Мора отличаются от кинематических представлений большинства ученых того времени. Кинематика (учение о самом движении без рассмотрения причин, его вызывающих) приписывает чувственным явлениям характеристики движущихся частиц. Ньютон предложил новую по тем временам динамическую теорию, объясняющую причины движения тел математическим языком. Он не изобрел понятие силы, но дал ему другое понимание. В кинематике сила понимается как следствие движения, Ньютон же полагает движение следствием силы.

Если эпистемология Ньютона сродни эпистемологии Мора, то их онтологические платформы различны. Мор вводит понятие Духа Природы и на этом останавливается. Ньютон определяет силу как причину движения, а уже саму силу выводит из некоего принципа — из воли Бога. Ньютон, таким образом, выступает еще большим платоником, чем Мор. Если Ньютон был известен как теоретик новой науки, то величайшим практиком и экспериментатором являлся Роберт Бойль. Несмотря на то, что он поддерживал с Мором дружеские отношения, они вели споры по ряду вопросов. Оба одинаково относились к натуральной философии как средству борьбы против атеизма, сектантского фанатизма и римского католицизма, но по-разному смотрели на

¹³ Westfall R. S. Force in Newton's Physics. London, 1971.

¹⁴ McMullin E. Newton on Matter and Activity. Notre Dame; London, 1978.

природу материи. Для Мора был характерен дуализм: материя считалась инертной, а активность приписывалась некоему духовному оператору. Бойль же выводил все духовные свойства из самой материи. Основным наполнением натурфилософии Мора был Дух Природы — нематериальный универсальный гилархический принцип. Это понятие, по-видимому, выведено из неоплатонического представления об *anima mundi* (душа мира). При жизни Мора это понятие не привлекало внимания современников. И лишь после его смерти натурфилософы принялись опровергать его. Причиной был догматизм Мора, достигший апогея в его сочинениях, написанных после Реставрации. Подобный догматизм и взгляд Мора на роль разума в достижении истины были основными источниками беспокойства современников, так как догматизм ассоциировался с фанатизмом сект и римским католицизмом. Для многих англичан в тот период догматический рационализм имел негативный смысл, поскольку приводил к разногласиям среди верующих: «периодически возникающие соблазны Разума были единственной несчастливой причиной появления и широкого распространения многочисленный непримиримых сект»¹⁵.

Для многих лидеров англиканской церкви в период Реставрации спасением была опора не на рациональность, а на примирение всех возможных конфессий. Роль разума сводилась к демонстрации совместимости доктрин религии откровения с религией «здорового смысла», которая впоследствии стала естественной религией. Англиканская теология, таким образом, представляет собой интеллектуалистическое движение, имеющее уклон к скептицизму. Это было совершенно неприемлемо для Мора, так как он использовал разум не для того, чтобы устранять возражения «здорового смысла» против веры, а для утверждения самой веры. Дух Природы был для него проявлением рационализма во Вселенной вообще: «... сомневаться в существовании Духа Природы также смехотворно, как сомневаться в истинности любого доказательства в геометрии Евклида» (H. More. «Immortality of the Soul»). Мор полагал, что работа Бойля по гидростатике подвергает сомнению существование гилархического принципа. Однако сам Бойль не опровергал существование данного принципа, а утверждал, что к этому принципу можно и не обращаться. Здесь явно выражена приверженность Бойля к группе мыслителей, исповедующих правило «бритвы Оккама», стремившихся не искать неведомых целевых причин и скрытых качеств, а полагаться на очевидное, проверяемое в экспериментах.

¹⁵ *Charleton W. Prolegomena to the Candid & Ingenious Reader // Van Helmont I. B. A Ternaru of Paradoxes ... translated, illustrated and amplified by Walter Charleton. London, 1650.*

Интересно проследить связи Мора с таким крупным авторитетом в философии науки XVII в., как Лейбниц. Лейбниц был более чем на 30 лет моложе Мора, но они не встречались и не состояли в переписке. Лейбниц поддерживал тесные отношения с Френсисом ван Гельмонтом и Кнорром фон Розенротом, контактировавшими с Мором по вопросам исследования Каббалы. В распоряжении Лейбница были также сочинения Мора. Влияние Мора на Лейбница полностью не изучено, но, если даже согласиться с отсутствием подобного влияния, нельзя отрицать их параллельную разработку схожих проблем.

Как и в описанных полемиках Мора с другими мыслителями, в дискуссии с Лейбницем не мог быть обойден вопрос о соотношении механического и немеханического. Декарт, Бойль и Ньютон склонялись к механистическому объяснению Вселенной, Лейбниц, видимо, придерживался иного мнения. В ранних сочинениях Лейбниц выступал критиком витализма: «... я поддерживаю общее для всех правило, что лишь величина, фигура и движение должны использоваться для объяснения телесных свойств»¹⁶. Лейбниц критиковал таких виталистов, как Кампанелла и Агриппа. С течением времени он стал считать виталистами других мыслителей — Роберта Фладда и Генри Мора.

Лейбниц стремился взять для своей системы все лучшее и от механицистов, и от виталистов. Наиболее значимыми представителями последних Лейбниц считал графиню Конвей, Френсиса ван Гельмута и Генри Мора. Но хотя Лейбница и не удовлетворял путь Мора, он все-таки пришел к выводу о недостаточности одной лишь протяженной массы при рассмотрении явлений и о необходимости обращения к метафизике. Существует предположение (его высказал В. Фельхенфельд в своей книге «Лейбниц и Генри Мор»), что монадология Лейбница была вдохновлена знаменитыми каббалистическими аксиомами Мора. Аксиомы содержались в работе Мора «Основания философии», которая имела любопытное второе название «Каббала Орла — Мальчика — Пчелы». В этой работе Мор критикует аксиомы и описывает сон, в котором он увидел, как опасен каббализм. Лейбниц, видимо, не был знаком с этой работой Мора и представлял его себе авторитетом в данной области. «Известно, что каббалистические идеи получили широкое распространение в Европе, начиная с XV в., и оказали большое влияние на Дж. Пикко делла Мирандолу, Агриппу, И. Рейхлина и др. В XVI — начале XVII в. Каббала начинает приобретать популярность в Англии»¹⁷.

Как можно себе представить, Каббала в этот период имела огром-

¹⁶Die Philisiphischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz / Ed. C.I. Gerhardt. 7 vols. Berlin, 1875–1890.

¹⁷Никзулин Д. В. Пространство и время в метафизике XVII в. С. 58.

ное значение в научных кругах. Так, учение Мора о Духе Природы было не только продолжением неоплатонической теории *anima mundi*, но и частью учения Каббалы. Каббала интересовала ученых в космологическом плане, именно в ней искали объяснение сотворению мира. Заслуживает внимания и тот факт, что известное понятие «монада» Лейбница встречается у Мора и обозначает «духовные частички». Исследователь Стюарт Браун (в работе «Лейбниц и каббалистический цикл Мора») считает неправомерным поднимать вопрос о заимствовании Лейбницем понятия монады у Мора и аргументирует это хронологией. Можно согласиться со Стюартом, поскольку еще раньше появилась работа известного духовидца Джона Ди «Иероглифическая монада». Дело, таким образом, скорее не в самих терминах, а в схожести поставленных мыслителями задач. Мора, действительно, из всего оккультного разнообразия интересовала лишь Каббала. При этом он враждебно относился к астрологии и спагирической алхимии Воэна, видимо, полагая их направленными против христианства.

Если в вопросах науки Мор выступал против механицизма, то в области религии его критика была направлена против атеизма и так называемого «энтузиазма», которые, хотя и производят впечатление противоположных друг другу систем, совпадают по целому ряду вопросов.

Под «энтузиазмом» Мор понимал полную, но ложную убежденность человека в том, что он получил Откровение. Причины «энтузиазма», по Мору, коренятся в тех способностях, которыми обладает душа. Эти способности можно рассматривать по степеням и свойствам. Самая низшая способность — внешнее чувство, незамедлительно действующее при «настоячивом стремлении» объекта к органам чувств; следовательно, душа также затрагивается этим процессом. Мор заключает, что душа находится в своеобразном сне. Сны производят впечатление реальности, так как мозг или животные духи, или то, с чем имеет дело дух во время своих операций с воображением, приходят в движение не за счет внешних стимулов, но приобретают ту форму, которую им придает душа во время своего сна. Поэтому воображение сильнее любого внешнего стимула, заслоняющего это воображение бодрствующему. Аристотель, кстати, считал фантазию тоже чувством, хотя и слабым. Если бы воображение было достаточно сильным, не заслонялось бы извне, то человек не принимал бы плоды воображения за реальные объекты. Поэтому причина «энтузиазма» кроется лишь в гигантской силе воображения. В качестве конкретных факторов, изменяющих воображение, Мор называет кровообращение, воздействие духов, погоды, опьянение, отравление, пляску св. Витта. Далее Мор заявляет, что воображение зависит от питания, и приводит примеры,

когда люди уподоблялись животным, съев какую-либо часть их тела.

Наряду с данными природными причинами, изменения воображения происходят также вследствие меланхолии, которая, если и приобретает характер заболевания, заполняет воображение абсурдом. Меланхолия склоняет человека к тому, чтобы сильно верить или не верить во что-то. Мор называет меланхолию разновидностью природного опьянения, своего рода эйфорией. Когда люди говорят о Духе, то часто уподобляют его душевной пылкости, усердию или рвению. Тот Дух, который окрыляет энтузиаста, — это своего рода «метеоризм», возникающий из ипохондрии. Происходит это при легком «нагревании» нрава ипохондрика; испарение достигает головы и, одухотворенное теплом сердца, наполняет мозг воображением, вызывает красноречие и эрудицию энтузиаста, который считает, что с ним произошло откровение.

«Энтузиазм» может существовать также в различных формах оккультизма, что вызывало негативную реакцию Мора. Таким «оккультным энтузиастом» от считал мистика Якоба Бёме. Бёме принадлежал к самому худшему виду «энтузиаста» — фамилизму и парацельсианизму. Мор находил также определенные параллели между взглядами Бёме и атеиста Спинозы, так как у обоих присутствовали признаки материального пантеизма. Репутация Бёме в Англии была неоднозначной: для кого-то он был дьяволом, для кого-то — святым. Интерес Мора к Бёме возник еще во время обучения в Кембридже. В своей работе «Торжествующий энтузиазм» Мор критикует Бёме, хотя и не называет его имени. Критике подвергаются такие положения Бёме, как гермафродитизм Адама, тело Бога как природа и т. д. Обозначив в этой работе «энтузиазм» Бёме, Мор не развивал данную тему до 1660 г., когда включил в свои «Божественные диалоги» посвящение пророку Горлицу. Мор проанализировал взгляды Бёме и написал работу «*Philosophiae teutonicae censura*». Работа состоит из пяти частей и отвечает на пять вопросов о Бёме:

- 1) был ли он вдохновлен;
- 2) был ли он умалишенным;
- 3) каковы его главные ошибки;
- 4) что бы он мог написать, если бы не был энтузиастом;
- 5) отвечает ли Божественному Провидению то, что христианской душе позволено впасть в подобную ересь?

Мор не думал, что Бёме был вдохновлен, но считал, что его охранял ангел. Одновременно Мор защищал Бёме от попыток представить последнего сумасшедшим, так как в то время многие смешивали понятия духа и материи. Это характерно как для «энтузиаста», так и для чистого рационализма. Что же касается ошибок Бёме, то они объяснимы

его наивностью. Именно эти ошибки показывают отсутствие откровения. Одна из таких ошибок — природа Вселенной: Бёме считал планеты прозрачными. Другая — неправильное понимание писаний: для Бёме семь труб Апокалипсиса символизировали семь природных свойств. Более всего Мор критикует отождествление Бога с природой: «... совершенно ясно следует из его „Авроры“, что его вдохновение подводит его даже в таком важном моменте, как природа Бога, которого Бёме считает телесным, насколько можно понять из его слов... Таким образом, из этой великой ошибки проистекает, что Я. Б. едва ли был вдохновлен в период написания „Авроры“, хотя и постоянно сообщает читателям об обратном» (Н. Море. «Opera omnia»).

Ошибку Бёме объяснять Бога через телесное Мор относит на счет антропологического мышления: Бёме распространил свой опыт на сферу Божественного и пришел к своим выводам, основываясь на чисто человеческом воображении, а не на вдохновении.

Если бы Бёме не был подвержен меланхолии, он пришел бы к древней изначальной мудрости, передаваемой в форме различных философских учений, к которым Мор относил неоплатонизм и Каббалу. В доказательство Мор приводит планетарный символизм Бёме, воспроизводящий в искаженном виде древнюю каббалистическую схему. Искажение заключается в отсутствии иерархии у Бёме: его семь духов равнозначны, в то время как в неоплатонизме четко разводятся творец и творение. Но Мор пишет, что ошибки Бёме не являются следствием злого умысла, так как в последующей работе «Тройная жизнь человека» Бёме исправляет ряд ошибок, допущенных в «Авроре». А такие высказывания Бёме, как «Бог есть все и все из Бога», вообще следует понимать в том смысле, в котором Плотин понимал универсальную форму всех вещей.

Интерпретация Мором Бёме как мыслителя, в неявном и искаженном виде воспроизводившего основные положения изначальной, или Моисеевой, мудрости, необычайно важна. Многие христианские авторитеты отказывали дохристианской культуре (античности) в истинном представлении о Боге. Мор, как и остальные кембриджские неоплатоники, не мог принять концепцию язычества как темного, лишённого божественного света религиозного чувства. Энтузиазм Бёме был для Мора подтверждением того, что даже во многом ошибающийся визионер воспроизводит истинное положение вещей в мире, всегда озаренном Божественным присутствием.

Из всего изложенного следует, что Генри Мор действительно участвовал в научных дискуссиях своего времени и сыграл значительную роль в формировании ряда понятий, которые затем легли в основу некоторых областей современной физики. Мор очень уважительно от-

носился к зарождавшемуся механицизму, отрицая лишь проникновение механицизма в сферы духа и теологии. Он правильно оценивал роль эксперимента при проверке теоретических положений. Мор полагал совершенно необходимым не замыкаться в сфере механицизма, отвергая при этом метафизику, а решать задачи, опираясь на возможности, предоставляемые обоими подходами. Приоритетными для Мора были такие области, как онтология, космогония, космология. Наука служила ему средством поиска в окружающем мире подтверждения его теологических взглядов.

Следует также отметить, что Мора помимо разнообразных научных интересов отличало стремление построить такую теологическую систему, которая:

- 1) усиливала бы веру за счет увеличения возможностей разума;
- 2) приводила к необходимости и возможности поисков в конфессиональных различиях единообразных истинных понятий о Боге;
- 3) устраняла бы неправильность определенных представлений о взаимодействии человека с Богом, т. е. «ложную веру».

Н. Н. СОТНИКОВА

ПОЛИТИКО-ПРАВОВАЯ КОНЦЕПЦИЯ Ф. НИЦШЕ КАК «ПЕРЕВЕРТЫВАНИЕ ПЛАТОНИЗМА»

Оценивая значимость Платона в истории западной философии вообще и его влияние на Ф. Ницше, М. Хайдеггер утверждает, что история последней от Платона до Ницше есть «история метафизики», а «ницшеанская мысль была и есть прежде всего одно единственное и часто очень надрывное препирательство с Платоном, ибо сам Ницше характеризовал свою философию как перевертывание платонизма»¹.

В этом переосмыслении Платона интерес представляет его влияние прежде всего на философско-правовую концепцию немецкого мыслителя: во-первых, она наименее исследована в творчестве Ницше; во-вторых, политико-правовые идеи разработаны Ницше в культурологическом ключе, что придает его концепции оригинальность. Представляется, что перемещение вопросов права и государства из собственно философской области в область культурологическую связано с переосмыслением самого предмета философии. Если А. Шопенгауэр отка-

¹ Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Время и бытие. М., 1993. С. 158.

© Н. Н. Сотникова, 2003