СВЯЗЬ ДУШИ И ТЕЛА И ПРОБЛЕМА ПРОТЯЖЕНИЯ В МЕТАФИЗИКЕ ГЕНРИ МОРА

Д. В. Никулин

Генри Мор (1614—1687), один из наиболее видных представителей школы кембриджского платонизма, — фигура уникальная и вместе с тем характерная для XVII в. Автор множества трактатов, изобилующих риторическими жестами и полемическими приемами, по вычурности и напыщенности стиля напоминающих сочинения поздневизантийских авторов, Мор претендовал на место в «золотой цепи платонической последовательности» и на продолжение античной философской традиции. Наряду с Б. Уичкотом и Дж. Смитом, Р. Кедвортом и Р. Кемберлендом Генри Мор входил в круг «людей широких воззрений» (Latitude Men), как называли кембриджских платоников их современники. Кружок кембриджских платоников не философская школа в собственном смысле, но, скорее, свободное сообщество единомышленников с общими идеалами и интенциями философствования. Будучи христианами, кембриджские платоники признавали, однако, множественность возможных представлений истины и призывали к религиозной веротерпимости и синкретизму. Г. Мор, ведший тихую уединенную жизнь в бурный и изобилующий событиями XVII в., лишь изредка покидал стены Кембриджа, при жизни еще стяжав славу мистика и духовидца. Одно из определяющих умонастроений Мора, как, впрочем, и многих крупных мыслителей столетия — от Декарта до Гоббса (исключая, разумеется, представителей «второй схоластики»), — неприятие школьной философии. Антисхоластическая позиция была, очевидно, реакцией на чрезмерно формализованные схемы вывода и организации мысли и доказательства заранее очевидного. Отсюда как следствие интерес к предшествующей, прежде всего античной платонической традиции (в частности, со стороны кембриджских платоников, составлявших оппозицию ученым Оксфорда — цитадели схоластики), к ее истолкованию итальянским ренессансным платонизмом, а также к оккультным, теософским и каббалистическим сочинениям, трудам Парацельса, Корнелия Агриппы, И. Б Ван Гельмонта. Отсюда же в стремлении к «возвращению к истокам» попытка синтезировать столь разные учения в единую цельную систему. Отсюда, наконец, стремление противопоставить чистой умозрительной дедукции метод опытной, экспериментальной проверки всякого факта, будь то вращение Земли или экстраординарные психические явления, будь то научный эксперимент или личный мистический опыт.

Однако синкретический подход не дал желаемого результата: отчасти, очевидно, из-за невозможности согласовать с основами христианского миросозерцания некоторые из принимавшихся положе-

© Д. В. Никулин, перевод, примечания, 1993
© Ю. А. Шичалин, сверка перевода, 1993
© Ф. И. Маккиннон, примечания, 1993

ний, например о предсуществовании душ и о мировой душе, отчасти из-за того, что, стремясь разрушить основы школьной философии, кембриджские платоники тем не менее неизбежно — ибо Возрождение не создало своей столь изощренной и разработанной логики и онтологии — вынуждены были прибегать к традиционным приемам схоластики. Сам Мор постоянно пользуется школьными методами эристики, а позднее его сочинения «Руководство по метафизике» и «Руководство по этике» написаны явно по образцу средневековых «Сумм». Мистика никогда не преобладает всецело у Мора над логикой (равно как и у других кембриджских платоников, писавших проповеди как логически непротиворечивые произведения); не случайно столь высоко был им ценим Плотин, дающий замечательный образец точной сбалансированности мистического и логического начал умозрения в своих сочинениях. Поэтому по видимости изгоняемая формальная и сухая схоластика (которую, заметим, едва ли можно отыскать в трудах выдающихся мыслителей средневековья, разве что в сочинениях позднейших их эпигонов) на самом деле оставалась ядром западноевропейской метафизики, претворившей интуиции зрелого средневековья (такие, как, например, превосходство бесконечного над конечным и определенным) в форму новоевропейской метафизики и науки.

Указанные тенденции — антисхоластицизм и тяготение к экспериментальному обоснованию — обусловили интерес Мора к философии Декарта. Поначалу Мор выступал как рьяный ее сторонник и защитник (между философами в 1648—1649 гг. завязалась чрезвычайно содержательная и интересная переписка, прерванная лишь смертью французского мыслителя), однако позже отошел от картезианства и занял резко критическую позицию по отношению к нему. Основной пункт критики Декарта Мором связан с прояснением того, каким образом душа связана с телом и где место души. В самом деле, для Картезия, для которого душа есть чистая мысль, а тело есть чистое протяжение, решение этой проблемы представляет значительную трудность в силу последовательно проводимого дуализма res cogitans и res extensa. Между тем одно из центральных положений метафизики Мора гласит: всякое сущее протяженно.

«Бог является протяженным, — пишет он Декарту, — а также и ангелы и всякое самосущее, поскольку протяжение заключено в тех же границах, что и абсолютная сущность вещей... Утверждать, что Бог по-своему протяжен, заставляет меня то, что он вездесущ и тесно заполняет всю мировую машину в ее частях»[1]. Отличие души от тела, согласно Мору, состоит вовсе не в отсутствии пространственного протяжения, но в том, что душа неделима и способна проницать другое и быть проницаемой, тело же делимо и непроницаемо для другого тела. Поэтому вопрос о связи души и тела разрешается просто: душа находится в том же месте, что и тело, проницает его, движет и сообщает жизнь в силу своей с ним сопряженности. При этом душа, согласно Мору, пребывает в особом нетелесном пространственном измерении, хотя пространство одно и то же и для души и для тела, которые в нем лишь по-разному представлены в отношении предикатов проницаемости и делимости. Протяженность,

пространство само по себе неотъемлемо присутствует во всяком сущем, являясь неким знаком бытия, более того, оно есть как бы представление самой божественной сущности — именно поэтому оказывается возможным перечислить («Руководство по метафизике, VIII, 8) двадцать предикатов (единое, простое, неподвижное, вечное, бесконечное и др.), равно относящихся как к пространству, так и к Богу.

Между тем утверждение пространственной протяженности душа и Бога подразумевает тем самым, с одной стороны, количественную их измеримость и делимость, а с другой — их материальность. Не случайно поэтому (хотя учение Мора и повлияло на Ньютона в его теории абсолютного пространства) большинство современников, в том числе и Декарт, подвергли это учение справедливой критике. Однако следует все же заметить, что основу и глубинную подоплеку рассуждений Мора составляет, по всей видимости, стремление дать ответ на весьма древний философский вопрос: связаны ли в отличие от текучих и изменчивых непреходящие и нематериальные сущности с некой особой материей? Проблема эта обсуждалась и решалась в античном платонизме, последовательно различавшем и строго разводившем материю вещей изменчивых и материю вещей неизменных. И Аристотель говорит: «Материя же сама по себе не познается. А есть, с одной стороны, материя, воспринимаемая чувствами, а с другой — постигаемая умом» (Метафизика. VII 10, 1036 а). При этом первая связана с вещами телесными и преходящими, находящимися в текучести и изменчивости физического мира, вторая же — с непреходящими геометрическими объектами, находящимися в стихии особой интеллигибельной материи, или воображения, фантазии. Все вещи поэтому, как телесные, так и умопостигаемые, так или иначе, каждая по своей мере, связаны с некой материей, иной для телесных вещей, иной для душ и геометрических объектов. По-другому это означает, что все сущности причастны не только чистой энергичной форме, деятельности и действительности, но и возможности и множественности. Оттого и Прокл утверждает, что «материя двояка: с одной стороны, есть та, которая находится в чувственных вещах, с другой — та, которая находится в вещах, представимых в воображении»[2]. Однако очевидно, что материя не есть тело. Тело — это форменная, структурированная материя, в которой воплощена чистая форма, эйдос. И если материя двояка, то двояко и тело: одно — физическое и другое — нефизическое. Оба конституируются, оформляются душой, но если первое — преходящее, как и физические тела, то второе — непреходящее, как и геометрические фигуры.

Можно указать по крайней мере на три источника учения об особом нефизическом, или тонком, теле, связанном с душой, хотя, разумеется, Мор не может претендовать на адекватное их истолкование. Прежде всего — христианский: по слову апостола Павла, «сеется в уничтожении, восстает в славе; сеется в немощи, восстает в силе. Сеется тело душевное, восстает тело духовное. Есть тело душевное, есть тело и духовное» (I Кор. 15, 43—44). Кроме того, сам Мор указывал на каббалистическую традицию (исследованию которой

посвятил многие страницы своих произведений), в коей термин «маком, «место», является синонимом божественного имени. Наконец, в неоплатонизме, несомненное влияние которого через сочинения Плотина, Ямвлиха и Прокла испытал Мор, помимо учения о двух материях или даже иерархии разных видов материи, где принцип изменчивости, неопределенная двоица, по-разному представляется для разных видов сущностей, определяемых разными способами отношения к единому, есть учение об особом световом бессмертном теле, связанном с душой и являющемся ее носителем, ὄχημα . Подобное представление можно найти у Порфирия, Ямвлиха (ср.: О Египет. мист. I, 16—19), а также у Сириана (Коммент. к Метаф. 881 в сл.) и Прокла (Коммент. к Тимею III, 236—237; Начала теол., 207—210); само же понятие носителя заимствовано у Платона из мифа о творении души, которой придано тело в качестве повозки или колесницы (Тимей 69 с; ср. 41 е, 44 е). Однако в отличие от Г. Мора неоплатоники никогда не представляли саму душу пространственно протяженной, для них душа только умопостигаемая сущность, связанная, однако, с телом в отличие от чистых идей. Для неоплатоников носитель — тело — то что перевозит, переправляет на себе душу, которая сама по себе в мире передвигаться не может, однако не потому, что совершенно неподвижна, — напротив, душа самодвижна и имеет в самой себе начало движения, сообщая его телу (ср.: *Платон*. Федр 245 с — 246 а), — но потому, что всецело изъята из телесного мира и протяжения. Поэтому душа находится и передвигается в мире посредством своего носителя, т. е. как бы пребывает в мире, будучи на самом деле вне мира. При этом носитель, тело души — ее проводник в мире вещей во времени, а душа — проводник своего особого тела в мире умопостигаемых сущностей, телосов, в вечности.

Представляемый трактат Генри Мора о природе души, или духа, затрагивающий упомянутые проблемы, переведен по изданию: Philosophical Writings of Henry More/Ed. F. I. Mackinnon. N. Y., 1969. Перевод Д. В. Никулина сверен Ю. А. Шичалиным. Примечания Ф. И. Маккиннон и Д. В. Никулина.

[1] *Descartes R.* Correspondance avec Arnauld et Morus. P., 1953. P. 96—99.

[2] *Proclus de Lycie.* Les commentaires sur le premier livre des Eléments d'Euclide. P., 1948. P. 43—44. См. также: *Hartmann N.* Des Proclus Diadochus Philosophische Anfangsgrunde der Mathematik. Giessen, 1909.