

Эдуард фон Гартман

---

*История  
метафизики*

---

Том первый. Часть вторая

---



Эдуард Гартман

**История метафизики.  
Том первый. Часть вторая**

«Издательские решения»

**Гартман Э. ф.**

История метафизики. Том первый. Часть вторая /  
Э. ф. Гартман — «Издательские решения»,

ISBN 978-5-00-641648-2

Во второй части первого тома своей «Метафизики» Эдуард фон Гартман углубляется в исследование философии эпохи Возрождения, раскрывая ее фундаментальную роль в формировании философской мысли Нового времени.

ISBN 978-5-00-641648-2

© Гартман Э. ф.  
© Издательские решения

## Содержание

III. Метафизика эпохи Возрождения и эпохи Реформации	6
1. Возрождение неоплатонизма	6
2. Грамматики и скептики	8
3. Теософическая натурфилософия	13
IV. Новая метафизика. Характер и организация	46
Конец ознакомительного фрагмента.	47

# **История метафизики**

## **Том первый. Часть вторая**

**Эдуард фон Гартман**

*Переводчик* Валерий Алексеевич Антонов

© Эдуард фон Гартман, 2024

© Валерий Алексеевич Антонов, перевод, 2024

ISBN 978-5-0064-1648-2 (1-2)

ISBN 978-5-0064-0870-8

Создано в интеллектуальной издательской системе Ridero

## **III. Метафизика эпохи Возрождения и эпохи Реформации**

### **1 Возрождение неоплатонизма**

В предыдущем разделе мы видели, что философское сознание того времени фактически более или менее отделилось от Аристотеля, но еще не вполне осознавало степень этого отчуждения. Аристотель все еще считался величайшим метафизиком, и, за исключением незначительных вопросов, все еще считалось, что христианская теология может быть объединена с его учением; даже номинализм все еще думал, что стоит на аристотелевской почве. Все изменилось, когда Аристотель был свергнут как метафизик и признан только как физик. Во-вторых, его физика была вытеснена новой натурфилософией и зачатками современной физики, так что только его логика осталась в фаворе как формальная тренировка ума. В-третьих, здравый смысл в союзе с номинализмом, перешедшим в сенсуализм, поднял голову против логики аристотелевской школы, тем самым уничтожив последние остатки репутации Аристотеля в современном сознании.

Первый шаг в этой революции был сделан благодаря тесному контакту латинских теологов с греческими, которые не участвовали в развитии западной схоластики, но оставались в неоплатонической фазе христианства. Попытки примирить греческую и римскую церкви привели к проведению совместных церковных ассамблей, сначала в Ферраре, затем во Флоренции (438 г.; отношения, установившиеся здесь, многократно усилились, когда после завоевания Константинополя турками в 1453 г. в Италию переехало несколько греческих ученых.

Георгиос Гемистос Плефон (1355—1450) и его ученик, кардинал Бессарион (1403—1472), были первыми греками, которые выступили против Аристотеля, в частности против аверроистского толкования его учения, и во всех отношениях низвели его до уровня Платона. В противовес ему они отстаивали неоплатоническое учение о принципах под именем Платона. В Едином сущность, энергия и способности соединены в неразличимое единство; в Нусе сущность и энергия действительно различны, но без различия способностей; в мире-душе это различие также добавляется, так как душа переходит во времени от способности мысли к энергии мысли. Против Аристотеля утверждается превосходство общего над частным в смысле платоновского учения об идеях, непосредственность действия божественного провидения в мире, божественное сознание абсолютно рациональной целенаправленной деятельности в процессе природы и т. д.; ему также отказывают в авторитете в физике из-за недостатков его метафизики. В этом последнем пункте нападки до поры до времени оставались безуспешными, но репутация Аристотеля как метафизика была поколеблена.

Марсилий Фичино (1433—1499) учит пяти степеням бытия: 1. количество, являющееся многим и изменчивым; 2. качество, единое, но делимое в изменчивости; 3. душа, также изменчивая, но представляющая собой неделимое единство; 4. чистый дух, неизменный, но множественный; 5. Бог, единый и неизменный. Три высших принципа соответствуют новоплатоновским, так что к ним добавляются только количество и качество. Душа, как уровень в центре, должна быть посредником между высшими и низшими. Бог сам по себе есть Единое, по отношению к нашему разуму он называется Истиной, по отношению к нашей воле – Благом, так что Единое, Истина и Благо в Боге – одно и то же. Ведь в Боге так же мало разума и воли, как и духа; тем не менее, он познает все и самого себя, и познать Бога означает не что иное, как быть познанным им. Как Бог ведет себя познавательно, не понимая, так он ведет себя волевым образом, не имея воли; ведь он не столько познает, сколько волевым образом порождает

мир. Возражая учению об эманации, он подчеркивает, с одной стороны, свободную деятельность в божественном творении, а с другой – непосредственность божественной деятельности, как того требует непосредственность религиозного отношения человеческой души к Богу. Как и Николай из Кузы, он ожидает нетленного удовлетворения в зримом единении с Богом только после отказа от чувственного тела. Он, по крайней мере, принимает Аристотеля как физика.

Если Гемист и Бессарион<sup>1</sup> полагали найти в платоновской философии мудрость, обобщающую теософские тайные учения всех народов, то неудивительно, что Джованни Пико делла Мирандола (1463—1494) также рекомендовал философам каббалу, как будто в ней содержался ключ к толкованию всех этих тайн древнейшего откровения. Эта рекомендация вызвала большое смятение в умах последующих двух столетий. Более того, хотя Пико хочет быть прежде всего платоником, он также стремится продемонстрировать гармонию с другими системами и часто хочет лишь признать разницу в выражениях, например, между Аристотелем и Платоном. Так, он считает правильным, что, по мнению платоников, Бог не есть сущее, но как то, через участие в чем все имеет свое бытие, сверхсущностное бытие; но он полагает, что аристотелевские аллюзии также указывают на это высшее бытие. Кстати, его примирительные намерения вряд ли соответствуют ярости его полемики против современников, с помощью которой он пытался повлиять на них.

Иоганн Рейхлин (1455—1522) поддержал рекомендации Пико по изучению каббалы, но не только с целью теоретического проникновения в тайные учения, но и с практической целью обеспечения вечного блаженства и земного счастья. Таким образом, распад теософии на натурфилософию и магию, начатый Агриппой фон Неттесгеймом, уже предвосхищен в дальнейшем течении этого обновленного неоплатонизма по античному образцу. Однако это натурфилософское направление, распространившееся на XVII век, лучше отложить для более позднего раздела, а сначала разобраться с третьей группой противников аристотелианства, состоявшей из грамматиков и скептиков.

---

<sup>1</sup> Кардинал Бессарион (1395—1472)

## 2. Грамматики и скептики

О том, насколько упала репутация аристотелизма уже к концу XV века, яснее всего говорит тот факт, что те философы, которые все еще любили называть себя аристотеликами или перипатетиками, на самом деле были лишь бесцветными эклектиками, не имеющими никакого значения. Далеко не поддерживая репутацию Аристотеля, они лишь способствовали ее дальнейшему подрыву, споря между собой об интерпретации учения Аристотеля и значении Аверроэса и все более открыто демонстрируя несовместимость аристотелизма с церковной доктриной своим слабым скептицизмом и еще более слабыми эклектическими попытками решений. Это относится, в частности, к Александру Ахиллини († 1518) и Петру Помпонатию (1462–1525). 19 декабря 1512 года Латеранский собор осудил как аверроистскую интерпретацию учения Аристотеля, так и ту, что последовала за Александром Афродисийским, подведя тем самым теологический итог борьбы с аристотелевской метафизикой.

Поначалу Лютер испытывал сильное отвращение к Аристотелю, причем не только к его метафизике, но и к его этике, а также пренебрегал его физикой и логикой. Но уже в 1520 году он сдался и признал, что его логика, риторика и поэтика могут быть полезны в качестве формальных учебных пособий для молодых протестантских теологов.

Вероятно, именно Филипп Меланхтон (1497—1560 гг.) в основном обеспечил этот поворот и на более чем столетие закрепил формальную значимость Аристотеля в лютеранской конфессии своими скорее элегантными, чем глубокими учебниками, опубликованными в 1520—1547 годах. Как философ Меланхтон был незначительным эклектиком, пытавшимся примирить противоположности христианских и языческих доктрин, духовных и светских начинаний, реалистической метафизики, номиналистических и натуралистических течений того времени путем слабых компромиссов и неуверенных колебаний, не имея ни малейшего представления об их остроте.

Если в немецком протестантизме, благодаря влиянию Меланхтона и одобрению Лютера, по крайней мере, аристотелевские логика, диалектика, риторика и поэтика оставались авторитетными для школ, то в католических странах борьба с этой стороной аристотелевской философии также продолжалась. —

У истоков этого движения стояли филологи-гуманисты, для которых языковое выражение часто было важнее содержания, грамматика важнее логики, поскольку и то и другое они рассматривали лишь как средства риторики и поэтики, а практическую цель убеждения и эстетическую цель наслаждения прекрасным ставили выше теоретической цели познания. Языковое варварство схоластики должно было вызвать у них эстетическое недовольство, так же как и придиричивая софистика и бесплодный формализм схоластических споров оставили неудовлетворенным их стремление к простым, легко понятным, так сказать, популярным истинам.

Лидером этого движения был Лаврентий Валла (1407—1457 гг.), который, в частности, опирался на недавно обнаруженные труды Квинтилиана и использовал их как авторитет против трудов Аристотеля. В своей полемике против иррелигиозности Аристотеля, против его многобожия, смешения богов и демонов, ограничения Бога лишь теоретической деятельностью он поддерживал нападки современных ему платоников; В своей борьбе против ложной софистики аристотелевской логики и диалектики, в своем обращении к здравому смыслу и естественному чувству правильного, он, с другой стороны, предстает как довольно одинокий предтеча движения XVI и XVII веков, чьи труды широко и с удовольствием читались во времена Реформации. Как он призывает к упрощению во всем, так и в учении о категориях, которые он хочет свести к трем: субстанции, свойству и деятельности. Субстанция обозначает саму вещь и в себе, свойство то, что присуще ей постоянно или изменчиво, деятельность или действие то, что исходит от нее. Можно заметить, что это упрощение очень близко к стоическому, за исключением того,

что отношение одной субстанции к другим мыслится исключительно как реальное отношение и преходящая деятельность.

Преемником Валлы стал испанец Иоганн Людовикус Вивес (1492—1540), который впервые предпринял серьезную попытку определить с номиналистической точки зрения, какие модификации необходимы для аристотелевской логики, которую он назвал диалектикой. Он видит ошибку аристотелевской логики в том, что она стремится выяснить что-то о природе вещей, вместо того чтобы ограничиться исследованием форм мышления и формальной правильности суждений и судебных комбинаций. В самом деле, если логика оперирует понятиями, а понятия это только субъективные сущности, то логично ограничить ее субъективной сферой. Он стремится максимально ограничить область логики, например, перенести теорию категорий из логики в метафизику, а исследование пропозиции в грамматику, но максимально упростить остальную логику, чтобы ложная тонкость инструмента не усложняла понимание инструмента больше, чем его использование. Он сам подчеркивает, что такая диалектика не может выйти за пределы вероятности. Он требует, чтобы мы, как в свое время Аристотель, наблюдали саму природу, подвергали ее экспериментальному исследованию и размышляли над тем, что мы таким образом пережили, но не повторяли Аристотеля. В учении о душе мы также должны сами наблюдать, какими свойствами она обладает и как работает, а не спорить о том, что она собой представляет.

У Мариа Николая (1498—1576) спор против аристотелевской логики уже принимал очень жестокие формы; он не надеялся на улучшение ситуации, пока Аристотель не будет запрещен в школах. Его борьба с Аристотелем, по сути, поставлена на службу номинализму, который он надеется обосновать неопровержимым образом. Для него логика и диалектика это не наука о разуме, а наука о речи, так что обе они растворяются в риторике, которая анализирует слова и их состав в речи. Даже если концептуально отличать философию или метафизику как науку о вещах от риторики как науки о речи, первая почти полностью утратила связь с реальностью универсалий и по сути должна быть заменена наукой о речи. Таким образом, он прослеживает субстанцию до существительного, качество до прилагательного, причем под качеством он понимает не только количество, как Валла, но также отношение и активность. Он делит существительные на имена собственные и общие и объявляет последние исключительно собирательными именами, включающими все субстанции одного рода. Таким образом, частное и общее, индивидуальное и родовое соотносятся как часть и целое; *universale* происходит от *universum*, и поэтому предложение «Сократ человек» означает столько же, сколько «Сократ часть человечества». Таким образом, он избегает любой абстрактной концепции универсального; только определение того, какие индивиды объединяются в единство вида, кажется невозможным без предположения о том, что должно быть получено в результате их объединения. Он также стремится переосмыслить выводы как выводы от целого к частям. Номинализм уже здесь превращается в материализм, ибо он признает только два вида вещей: непрерывные или конкретные тела и прерывные или дискретные наборы тел. Это кажется простой непоследовательностью, когда он снова допускает сверхъестественные бесплотные вещи (души и Бога) наряду с естественными вещами. Все наше знание основано на отказе от *zXbstraction* и на противоположном обобщении (*comprehensio*), которое он представляет как новый метод философского познания. Мы должны были бы основывать свои доказательства на том, что нам известно, то есть на чувственном восприятии, и оттуда переходить к неизвестному путем обобщения, которое, конечно, всегда приводит только к неопределенным результатам. Здесь он подходит к требованиям индуктивного метода даже ближе, чем Вивес.

Пьер де ла Рами, или Петрус Рамус (1515—1572), стремился создать естественную диалектику в противовес искусственной диалектике школ, которая должна быть настолько же выше первой, насколько вся природа выше искусства, которое ей подражает. Сам он, следуя примеру Платона, не смог строго осуществить требуемое им разделение на две части: Несмотря

на почитание Платона и склонность к учению об идеях и концептуальному реализму, он игнорирует метафизику, даже не выступая против нее. Поскольку его интересует лишь риторическая аргументация выдвигаемых им утверждений, он допускает, что все суждения вытекают из выводов, понятия и пропозиции которых принимаются как данность. Поскольку ничего нельзя сделать с природой и мало что можно сделать с искусством, все зависит от практики, которая имеет место в чтении, письме и речи. Тезис о том, что все, что говорит Аристотель, ложь, был одним из его первых публично защищаемых тезисов. Петрус Рамус показал, что платоновский концептуальный реализм в его гуманистически-популяризованном ослаблении привел к тем же результатам в отношении Аристотеля, что и самый крайний номинализм Николия.

За Меланхтоном и Рамусом последовал Николай Тауреллус (1547—1606), яростный противник Аристотеля, который стремился объединить философию и теологию. Субстанция, из которой сотворил Бог, это небытие, так что все вещи являются продуктами Бога и небытия, то есть бытия и небытия. Эту точку зрения (которой придерживался и Кампанелла) впоследствии принял Лейбниц; согласно ему, все существа также состоят из Бога и небытия и имеют свое бытие от Бога, а небытие (которым они отличаются от Бога) от небытия. Тауреллус находит сущность духовной субстанции в деятельности познания, чья способность к нетленной субстанции не может быть отнята или уменьшена грехопадением. То, что грехопадение испортило в нашем познании, это лишь случайности и отношения. Разум познает только то, что вечно и необходимо, но не божественную волю искупления; отчаяние это конец философии и начало благодати. Его борьба с душевностью и субстанциальным единством природы предшествует картезианскому взгляду; его учение о том, что Бог лишь направляет и совершенствует человеческую свободу через наставничество, но оставляет природу на волю однажды дарованных ей законов, уже предвосхищает механистическое мировоззрение современности.

То, что внедрило в сознание ученых вышеупомянутые филологи, получило широчайшее распространение во всех образованных кругах благодаря Мишелю де Монтеню (1533—1592) на французском языке. Мы философствуем из любопытства, но то, чего мы достигаем с помощью этого, своего рода поэзия, которую не стоит воспринимать всерьез и которая мало способствует нашему счастью. Мы должны и можем доверять опыту чувств, хотя он неполный, неполноценный, слабый и неопределенный и вместо самих вещей показывает нам лишь их изменчивую внешность; мы должны доверять рассудку, только если бы были уверены, что он чист, естественен и здравомыслящ, так как исходит из рук Бога. Но, к сожалению, это не так: наш разум не здоров, не верен заложенным в него законам природы, но испорчен страстями, ложью и вырождением. Мы должны взять за образец инстинктивную простоту животных и их покорность природному инстинкту, мы должны смиренно отдаться природе, которая, насколько она не искажена человеком, исходит от Божьего разума и Его вечной истины, и ждать луча просветления. Он даже не обращает особого внимания на теорию вероятности новейшей академии, а скорее восхваляет пирроновский скептицизм, правда, лишь как средство заставить нас смириться. Однако он не хочет включать в круг своих сомнений идею эго, но и не знает, что с ней делать. Эта доктрина должна была быть тем более правдоподобной для людей мира, что она не затрагивала их подчинения внешним обычаям страны.

Пьер Шаррон (1541-1603) еще сильнее подчеркивает, что мы больны и нуждаемся в исцелении с помощью лекарств. Лекарством должно стать очищение от мнений, страстей и греха, средством религия, поскольку только смиренная преданность божественной благодати может вернуть нам утраченную естественность. Очищенные от предрассудков и мнений, обнаженные, как чистый лист, мы должны предстать перед Богом; тогда Божье откровение войдет в нас, как учат мистики. Мы не должны думать, что различия между животными и людьми слишком велики, поскольку в природе существуют лишь различия в степени, но не в скачке. Мы должны

даже служить суеверию, если этого требует религия страны; внешне подчиняясь ему, мудрый человек сохраняет свободу духа, внутренне проявляя скептическую критику.

Скептицизм, противостоящий всей предшествующей философии, принимает более научный оборот у Франца Санчеса (1562—1632), португальца, писавшего на латыни, который, с одной стороны, более последовательно обсуждает теоретические причины сомнения, а с другой методично стремится выйти за их пределы. Опора на Бога и его волю прибежище не только невежд, но и мудрецов, за исключением тех, кто поднимается к высшему через средние причины. Он повторяет возражения филологов против аристотелевской логики и добавляет ссылку на двусмысленность и неопределенность всех слов, взятых из народного обихода, которые отражают лишь неопределенное и обманчивое мнение людей. Он требует от науки совершенного знания дела, но не находит его ни в знании изменяющихся личностей, ни в знании бесчисленных, бесконечно различных индивидов, ни в знании фиктивных общих понятий. Тождество индивида заключается не только в форме, но и в субстанции, связь которой сама по себе сомнительна. Органы чувств, из которых должно исходить наше познание, схватывают только внешнее, цепляются за образы вещей, только воспринимают и ничего не узнают, потому что познание состоит в том, чтобы видеть и внутреннее. Самым достоверным является самопознание, которое удостоверяет существование внутренних явлений гораздо надежнее, чем органы чувств внешних; но оно не дает никаких сведений о смысле внутренних явлений. Бог, бесконечное, не может быть познан нами по-настоящему, потому что он несоизмерим или несоизмерим с нами. Поэтому у нас нет совершенного и реального знания; возможность несовершенного знания не оспаривается. Мы должны исходить из наблюдения и эксперимента, которые показывают нам внешнее, и должны интерпретировать их с помощью разума, который, конечно, возвращаясь за внешнее, дает только предположения. Во всем этом мы видим зарождение новой эпохи, которая готовит себя с другой стороны натурфилософии.

Санчес уже был современником Бако Веруламского, который был на год моложе и в котором эти два течения, скептическое и натурфилософское, объединились, чтобы дать отрицательный вывод старому и мощный импульс новому.

Блез Паскаль (1623—1662) мыслитель, который, принадлежа к эпохе на два тысячелетия позже, все еще идет полностью по стопам Монтеня, Скаррона и Санчеса и должен рассматриваться лишь как их продолжатель; поэтому, возможно, будет позволено сказать о нем несколько слов, хотя обычно его рассматривают после Декарта из-за его полемики с ним. Паскаль стремился объединить этику стоицизма с теоретическим скептицизмом Монтеня. Кузан превозносит познанное невежество, поскольку мы не в состоянии познать ни бесконечно малое, ни бесконечно большое, а без того и другого конечное; хотя он признает достоверность опыта и математических доказательств, он считает, что это еще не дает реального знания вещей, поскольку по сравнению с бесконечным все конечное должно рассматриваться как равное. Поэтому он ставит практические науки, мораль, выше теоретических наук, хотя и они не могут дать удовлетворения без возвращения к Богу и религии. Если стоик возвышает человека, а скептик показывает его ничтожество, то оба одинаково ошибаются, считая природу, испорченную первородным грехом, здоровой. Единственное, что достойно почитания в человеке, это то, что он может признать свое несчастье, то есть несчастье господствующего над ним самолюбия. Считать природу нетронутой это максима гордыни, считать ее безвозвратно утраченной это максима лени. Разум опровергает всех догматиков, природа опровергает пирронизм; только вера и откровение могут спасти нас от этой дилеммы. Поэтому единственная уверенность, имеющая практическую ценность, покоится на них. Сердце или инстинкт подсказывают нам, что мы не спим и что мы чувствуем Бога. Мирское знание приходит из духа в сердце, божественное из сердца в дух. Христианство, как и стоа, учит нас величию нашей судьбы быть подобными Богу и, как и скептицизм, эмпирической низости нашего данного состояния души; но оно также учит нас смирению пассивной сдачи сердца божественной бла-

годати возрождения, через которую мы должны исполнить свою судьбу. В разуме и человеческой жизни эта божественная благодать не находит точки соприкосновения с новой жизнью; поэтому человек должен сделать себя полностью пассивным и отказаться от собственной воли. То, что непостижимо, тем не менее истинно, и эта истина, которая остается неизменной, является единственно ценной, а не прогресс рациональных наук и изобретения, которыми восхищаются люди. Поэтому его различие между неизменным природным инстинктом животных и прогрессивной тенденцией разума, которое он противопоставляет гипотетическому уравнению инстинкта и разума Монтеня, отнюдь не призвано восхвалять и прославлять прогрессивную тенденцию разума, а, напротив, возвышать над ней вечно неизменный инстинкт сердца, который у животных, по общему признанию, исчерпывается природным инстинктом, но ведет человека к Богу. Проведенное Паскалем различие между тенденцией природного инстинкта стоять на месте и тенденцией разума к прогрессу впоследствии послужило непреднамеренным толчком для эволюционистского мировоззрения. В целом скептицизм Паскаля больше похож на религиозно-мистический мистицизм Скаррона, чем на мировоззрение Монтеня и науку Санчеса.

### 3. Теософическая натурфилософия

Агриппа фон Неттесгейм (1487—1535) был первым из новых неоплатоников, кто превратил натурфилософию в центр философии. Он отвергает аристотелевскую логику, поскольку все рассуждения идут по кругу. Он сам занимался астрологией, алхимией и магией, чтобы извлечь выгоду из власти богатых и могущественных людей, но прекрасно понимал, сколько в них обмана и мошенничества. Тем не менее он придерживается их фундаментальной основы, ценя мудрость и благочестие прежде всего как средство обретения власти над тайными силами природы. Он выделяет три вида магии, соответствующие трем мирам: элементарную, которая действует через элементы, небесную, которая действует через звезды, и божественную, которая действует через веру и религиозные обряды; его усилия направлены прежде всего на элементарную или природную магию, которую он пытается объяснить с помощью распространенной в его время концепции скрытых, тайных или специфических качеств или сил вещей (*virtutes* или *qualitates occultae*). Скрытыми они называются потому, что интеллект не может вывести их из субстанции, но опыт должен дать информацию о тех, что заложены в форме. То, что вещи действуют, что они, не удовлетворяясь своей собственной природой, выходят из себя и очаровывают других, кажется ему чудесным, даже невозможным в случае чистых тел, поскольку физическая субстанция неэффективна и неактивна. Поскольку опыт показывает эффективность, вещи не могут быть чистыми телами, но в них должны обитать духи, которые как скрытые силы вызывают движение и изменения. Ибо только душа может переходить от одной субстанции к другой и производить эффект. Источником этой общей одушевленности вещей является мировая душа, которая поддерживает общий порядок в мировой машине и тем самым представляет собой причину причинной связи вещей. Через всю природу проходит чувство природы, которое отражает естественную связь всех вещей, дает животным их прорицательский дух, а также учит нас способом, далеко превосходящим чувственное восприятие, распознавать скрытые знаки вещей и использовать их скрытые силы. Нам позволено использовать эти силы, потому что все происходит благодаря нам, и мы должны подниматься к высшему через высшее, пока не увидим все в Боге. Он ищет связь между телом и душой в пятой сущности, эфире или *spiritus*, как для отдельных вещей, так и для всего мира; такое использование языка, согласно которому «дух» это более тонкая субстанция, посредничающая между более грубой субстанцией и душой, стало доминирующим благодаря ему в течение долгого времени.

Ауреол Теофраст Парацельс фон Гогенгейм (1493—1541) также взял за отправную точку неоплатоническо-христианскую философию, не позволяя навязать себе конфессиональные догмы, и опирался на учение Агриппы. То, что он вносит в эту новую доктрину, сводится, по сути, к тому, что он подводит весь природный процесс под натурфилософскую категорию химизма, тем самым открывая для натурфилософии эпохи Реформации точку зрения, которая все еще была чужда древним и стала доступной только благодаря алхимии. Четыре элемента Аристотеля теперь окончательно ликвидированы как элементы и сведены к простым проявлениям материи, к агрегатным состояниям, как мы теперь говорим. Три мира физический, духовный (побочный или небесный) и божественный (сакраментальный) соответствуют трем материям или трем субстанциям, которые встречаются во всем, например, в духовной жизни человека в виде разума, мудрости и искусства. Поскольку он представляет все три субстанции как материальные, не стоит удивляться, что он также считает их едиными во всех химических соединениях, что он возводит их в ранг элементов макрокосмического и микрокосмического химического процесса природы и что он дает им концептуальные обозначения, заимствованные из раскольнического искусства своего времени. (Физическое) тело, (эфирный или сидерический) дух и (божественная) душа, по его словам, ведут себя как соль, ртуть и сера, так что

эти химические вещества, которые он считает химическими элементами, также представляют собой элементы структуры мира. Тот факт, что впоследствии и другие вещества научились считать химическими элементами, не может умалить заслуг Парацельса, которые заключаются в том, что он попытался заменить физические агрегатные состояния химическими элементами. Он мог довольствоваться столь малым количеством, потому что под элементами соль, ртуть и сера он понимал не физические субстанции, а лежащие в их основе *materiae primae*, или *spiritus*, или особые скрытые силы.

Химизм Парацельса основан на предпосылке, что одно и то же познается и исцеляется одним и тем же, но что познание и самоутверждение возможны только через дифференциацию и отделение от противоположности. Все вещи наделены внутренним алхимиком, который чувствует и отделяет друга от врага, полезное от вредного; у животных этот дар проявляется как инстинкт, который на низших уровнях химизма теперь называется избирательным сродством. Отсюда видно, что Парацельс определяет понятие химии шире, чем современное естествознание; он видит центр химических превращений не только в брожении и гниении, не только в жизненном процессе пищеварения и усвоения органики как химическом процессе, но и в деторождении. Тогда, конечно, не только растворение в смерти, но и рождение и рост предстают как моменты химического процесса природы, который ни в коем случае не мыслится как чисто аналитический, но в то же время как синтетический; он призван не разлагать вещи на их мертвые составляющие, но очищать их от недобросовестных примесей, очищать от яда, прилипшего к ним от огня, позволять им достичь полного развития *virtutes occultae* их зародышевых центров, короче говоря, приводить их к их истинной жизни. Последний суд также является химическим процессом, поскольку в этом окончательном разделении зло и добро разделяются, то есть элементарные вещи возвращаются к вечным мучениям в первой материи, в то время как таинственные вещи преобразуются в Боге и становятся причастниками вечной радости. Таким образом, даже этические категории восходят к химическим, и остается непонятным, как сотворенное добро и лишь относительно (т.е. вредное для чего-то другого или) зло может быть отвергнуто как зло само по себе и осуждено на вечные муки.

Учение Агриппы о том, что *spiritus* или дух это эфирное или побочное тело, соединяющее физическое тело с душой, более подробно объяснено Парацельсом и связано с пневматическим телом талмудическо-павлинской доктрины воскресения. Однако этот дух не прост, а состоит из многих духов, которые взаимодействуют друг с другом и с физическим телом и его частями; В частности, согласно Агриппе, различают низший дух (*archaeus*, *spiritus vitae* или жизненная сила, также *humia*) и высший (астральное, сидерическое тело, *evestrum*). Даже душа проходит различные стадии, хотя как божественная искра она представляет собой единство, пронизывающее и освещающее весь микрокосм (как ангел или совесть). Как эксперимент без науки обманчив, так и умозрение без опыта порождает пустые фантазии; только сочетание эксперимента и умозрения дает истинный опыт (*experientia*, т. е. индуктивное знание). Свет природы и внутренний свет должны дополнять друг друга, и не следует забывать о Боге, стоящем над природой, от которого исходят все силы и который держит их все в своей руке.

Иероним Кардан (1501—1576) исходил из иной предпосылки, чем Парацельс, рассматривая тепло, которое он приравнивал к свету, как проявление мировой души, одушевляющей Вселенную. Материя и тепло-свет два его природных принципа, которые ведут себя как пассивное и активное, вещество и форма. Основной характеристикой материи является влага, которая делится на землю, воду и воздух. Поскольку оба принципа взаимодействуют во всем, нет ничего неодушевленного, даже в царстве минералов. Тело, состоящее из материи и анимы, затем соединяется посредством духа (*spiritus*) с духом (*mens*), который происходит от Бога и функцией которого является знание, особенно рациональное, математическое знание.

В отличие от Кардана, Бернардус Телезиус (1508—1588) считал материю по сути лишенной свойств и поэтому поместил холод в качестве третьего принципа наряду с теплом и мате-

рией. Так же как тепло принцип движения, холод принцип застывания и неподвижности; первый расширяет материю, второй сжимает ее. Холод находится в центре земли, тепло на небе и в солнце. Материя, тепло и холод созданы Богом таким образом, что они сохраняются в одном и том же объеме и постоянно действуют, так что не требуют никакого вмешательства со стороны Бога. Сжатие и расширение, холод и тепло это силы материи, которая сама по себе бессильна. Физика должна иметь дело только с природой; она должна стать совершенно независимой от теологии и метафизики, от религии и морали, чего, по общему признанию, Телезиусу пока не удастся сделать. Она должна ставить вопрос только о природе, заниматься только чувственным опытом; однако различие между сверхчувственным и разумным разумом не вполне вписывается в этот чувственный подход. Поскольку материя и силы остаются в одной и той же массе и могут происходить только механические превращения, нет никакого развития, из которого возникло бы что-то новое. Все возникает и исчезает в смешении сил, и каждая возникающая вещь стремится к самосохранению, в том числе и душа, которая находит в нем меру своих прав и обязанностей. Позднейшие сенсуализм, материализм и эвдемонизм с полным основанием могут ссылаться на Телезия как на своего предтечу, который представляет собой слияние восстановленной эпикурейской физики с открытым теперь законом расширения тел за счет тепла.

Как и Телезий, новоплатоник Франц Патриций (1529—1597) исходит из понятия тепла, так же как и из понятия света. Не чистые духи могут двигать небесные сферы, потому что бесплотное и телесное не могут соприкоснуться друг с другом, а движение передается только через прикосновение. Посредником, устанавливающим связь, является мировая душа, частью которой являются все души; она должна быть наполовину духовной, наполовину чувственной, наполовину бесплотной и наполовину телесной, короче говоря, посредником между субстанцией и формой, или *forma substantialis*. Патриций находит эту середину в свете солнца и звезд, в то время как первый свет, исходящий от Божества, Единого и Единственного (*unomnīa*), считается чисто духовным и бесплотным (т. е. невоспринимаемым грубым чувством). О небесном свете говорят, что он духовен как деятельность, а физический потому что чувственно воспринимается телесными глазами. Свет это осуществление пространства и материя всех вещей, это всепроникающая, все наполняющая бесконечная деятельность Бога и в то же время носитель семян жизни, которые распространяются по всей природе. Вне Бога нет ничего простого, тем более в физическом мире, из которого все состоит; с этой точки зрения Патриций отрицает аристотелевские элементы. Истинные элементы это пространство, которое не существует как пустое место, свет, который течет через него, и два спутника света: поток (*фтор*), который производит все изменяющиеся тела, и тепло, которое формирует и оживляет их. Земля это только дрожжи или отбросы (*фаех*) потока, сгущенная жидкость, которая только внешне не является жидкостью, как показывает ее разжижение огнем. По-видимому, нет разницы, приравнивать ли тепло к Патрицию как сопутствующему свету, или свет к Телезию как следствию тепла, или свет и тепло к Кардану. Но важно, что Телезиус отделяет холод от влажной материи Кардана как динамический фактор сжатия и затвердевания, а Патриций растворяет всю материю без остатка в продукте динамического потока, который он определяет как свет

Аристотелисты XVI века, которые по сути были аверроистами, также были привлечены к натурфилософии тягой времени и эклектично использовали неоплатонические элементы мысли. Андреас Цезальпинус (1519—1603) подчеркивал общую одушевленность природы и выражал это таким образом, что не существует других субстанций, кроме живых существ и их частей. Не каждая вещь одушевлена сама по себе, но как член одушевленного целого природы, от которого она может быть отделена только насильственной и неправдивой абстракцией. Произведения искусства не следует называть субстанциями в большей степени, чем материей или образцовыми идеями. Первая материя, как предмет изменения, реальна и постоянна; но в своем отношении к принимаемым формам она лишь возможна и постоянно изменяется. Он разделяет движущую и конечную причину между двумя различными субъектами, небом

и Богом; Бог это только цель стремления всех вещей, но сам он чистый интеллект, или просто умозрительный, а не активный интеллект, в то время как окончательно задуманное небо движет всем посредством исходящего от него тепла. Бог это субстанция, которая создается путем абстрагирования от материи и которая может быть только Единой; все остальные субстанции должны быть созданы путем добавления формы к материи. Если вечно завершенная и потому самодостаточная познавательная деятельность Бога соответствует форме, то его бытие соответствует материи; материя должна проистекать из бытия Бога, поскольку она не может проистекать из его познания. Он строго проводит аверроистское единство интеллекта и утверждает, что части интеллекта познают себя только непосредственно, тогда как другие части познают себя только опосредованно, из противопоставления себе. Это признание относительной непознаваемости отдельных частей абсолютного интеллекта друг для друга; Цезальпин, конечно, отверг бы абсолютную непознаваемость абсолютного интеллекта. Он отличает оживляющую мир душу от витализирующей теплоты или духа жизни и рассматривает первую как нематериальную, а вторую как более тонкое тело. Он также не предполагает полного отделения души от материи для состояния совершенства, но вместе с Цезальпином считает, что только в этом состоянии мы можем испытать экстатическое видение Бога.

Якоб Забарелла (1532—1589) внес значительный вклад в раскрытие всей пропасти между аристотелевской доктриной и церковным учением. Он объявил логику простым инструментом философии, который не принадлежит философии и не содержит ничего, что стоило бы знать.

Цезарь Кремоний (1550—1631) предтеча Декарта, полностью предвосхитивший его дуализм, хотя и в связи с аристотелевско-неоплатоническим взглядом на мир, от которого Декарту нужно было только отделиться. Бог лишь цель, а не движущая причина мира. Мир делится на интеллигенцию, к которой относится мышление, и на телесные вещи, для которых расширение в пространстве является неотъемлемым свойством. Сущность материи состоит в расширении, поскольку каждое материальное изменение распространяется от одной пространственной границы к другой. Движущей силой мира является небо, которое должно быть одушевлено, чтобы пробудить в себе стремление к Богу; душой неба является природа, которая, хотя и более абстрактна, чем все другие формы, тем не менее материальна. Она является посредником между духовным и телесным, склоняясь к первому через познание и ко второму через движение. Однако он еще слишком далек от тела, чтобы оказывать на него прямое воздействие, и поэтому нуждается во врожденном тепле как во втором посреднике. В человеке также способность познания имеет духовную природу, а способность движения физическую; таким образом, практическая деятельность человека связана с материей, а тело является ее необходимой принадлежностью. Движение в мире нетленно, потому что оно стремится к нетленной цели; хотя оно производит движение через себя (в той мере, в какой небеса являются его частью), оно зависит от высшей цели. —

Филотео (греч. «любящий Бога») Джордано Бруно (1548—1600) подвел итог натурфилософским изысканиям своего времени на основе философии Кузана. Вместе с Патрицием он называет свет первой субстанцией, проявлением бытия, образом вечной жизни и воспеваает его в гимнах. Вместе с Телезием он называет контраст теплого и холодного, огненного и влажного первым в космосе, позволяет жизни возникнуть из их взаимопроникновения и находит в них контраст солнца и земли, неподвижных звезд и планет, которые дополняют друг друга, согревая и охлаждая, оживляя и освежая. Вместе с Копемиком он признает в земле планету солнца, но при этом считает солнце движущейся звездой, а неподвижные звезды солнцами. Вместе с Парацельсом он рассматривает природный процесс как постоянное чередование сочетания и разделения элементов, в котором каждый может стать каждым без изменения основных субстанций. Он превозносит Аверроэса за его учение о том, что материя порождает все формы из самой себя, и Давида Динантского за его обожествление материальной субстанции,

но не отказывается от формы, поскольку объединяет и приравнивает всеобщую материю и всеобщую форму во Всеедином с Николаем Кузанусом. Вместе с Агриппой он признает причинность, порядок целого и гармонию частей в деятельности мировой души; подобно Агриппе и Парацельсу, он верит в мантику и магию посредством стягивания человеческой души в ее центр и концентрации воображения, которые становятся действенными благодаря симпатии всех вещей и их центральной связи в мировой душе. Природа его отправная точка и центр его интересов; даже Бог становится для него природой, создающей природу, или природой природы. Его цель монистическая философия природы, которая, однако, оставляет место для теологии как внутри, так и вне себя.

По образному величию и смелости замысла ему нет равных, а его оригинальность не поколеблена, а подтверждена его синтетической мощью, ведь в его работах заложены семена будущего, а именно единое предвосхищение систем Спинозы и Лейбница. С другой стороны, ему не хватает интеллектуальной остроты, трезвости и строгой последовательности мысли, прозрачной системы построения и развития. Поэтому его влияние было скорее косвенным, чем прямым, хотя Спиноза знал его непосредственно.

В сомнении как исходном пункте, в учении о ступенях познания и в цели совпадения противоположностей в бесконечном и едином он присоединяется к Кузану, но не останавливается на сомнении надолго и надеется победить *docta ignorantia* умозрительной силой своего синтетического воображения, созерцание которого подражает божественному разуму. От него же он получил идею универсального организма, в котором все члены по-своему микрокосмически представляют целое, и каждый обозначается в каждом, а все во всех, а также принцип, согласно которому нетождественное должно быть тождественным, то есть не два, а одно, а также понятие развертывания и соответствующее ему понятие разворачивания. Но его интерес к религии ослабевает в той же мере, в какой усиливается интерес к природе; он яростно выступает против институтов церкви и некоторых ее основных доктрин и тем самым вступает в трагический конфликт с церковью. Он принимает доктрину о мировой душе, которую отверг Николай, идет на компромисс с пантеистическим натурализмом аверроистов и стоиков и даже с материализмом Телезия, который Николай отверг бы с порога. Он борется против Аристотеля так же яростно, как и его современники, но отчасти по противоположным причинам; он критикует его, например, за то, что он предполагает пространственно конечный мир, а они за то, что он предполагает временно-бесконечный мировой процесс». Бруно развивает учение о микрокосмической природе индивидов, связывая с ним идею о том, что индивидом может быть только истинное и сущностное единство, монада, что вся природа одушевлена и что действительность субстанциального основана на его динамической природе или природе силы. Согласно этому, вся природа должна состоять из одушевленных единиц силы или индивидуальных монад, каждая из которых может стать всем.

Бруно признает важность понятия минимума и применяет его тройным образом (отсюда название работы: *de triplici minimo*). В математической области минимум это то, что позже было названо дифференциалом, составляющий фактор конечной математической величины, но как таковой его следует отличать от понятия предела, лишенного какой-либо генетической силы. В физической сфере минимум объясняет контакт, увеличение и уменьшение тел и факт неравенства всего. В метафизической области минимумы это сверхчувственные, мельчайшие силы, которые относятся к физическим минимумам, как идея относится к внешнему виду, и поэтому представляют собой действительные составные элементы материи в метафизическом смысле.<sup>2</sup> Как сверхчувственные нетленные монады силы, они по существу неделимы, т.

---

<sup>2</sup> Однако Бруно не понимает, что физическое и математическое имеют совершенно разные значения: первое как дискретный составной элемент реальности, второе как ментальная фиксация закона изменения из постоянного потока изменений. Он ошибочно переносит конституцию реального тела из дискретных атомов в математическое тело как простое пространственное образование. Эта ошибка была легко устранена при дальнейшем развитии его концепции математического минимума.

е. атомы; если Бруно иногда называет их первыми неделимыми телами, то это неправильное приспособление к использованию языка. Они становятся телами, только расширяясь в соответствии с числом (измерений) и таким образом (динамически) заполняя пространство.

Поскольку они имеют изначальное отношение к пространству, их также называют точками, и эти точки, по которым определяется их местоположение в пространстве, являются в то же время центрами их динамического расширения (*force centra*). Расширение из центральной точки, или разворачивание, есть в то же время вступление в жизнь или рождение; сжатие в центральную точку, или сворачивание, есть выход из жизни или смерть. Монады неизменны в своем бытии; все изменения в них стремятся не к иному бытию, а к иному способу бытия.

Как ничто не возникает и не исчезает в соответствии с субстанцией, так и ничто новое не возникает под солнцем; то, что возникает, уже было, ибо все возникающее есть лишь иное проявление субстанциального бытия монады. Каждая монада может притягивать к себе другие монады, собирать их вокруг себя, упорядочивать, обрабатывать, господствовать, организовывать, а также снова разделять их; такая монада, властвующая над другими, называется душой; она образует свое тело, притягивая и группируя другие атомы, и управляет им. Мировые тела и мировые системы также являются единицами или монадами в том же смысле; всеобъемлющее Единое (называется ли оно мировой душой или Богом) это монада монад. Монады находятся друг с другом в реальном *influxus physicus*, который возможен благодаря общей для всех них силовой природе и опосредован мировой душой, населяющей их всех. Все монады лишь относительные единицы, индивидуальности, субстанции; только монада монад есть единство *par excellence*, высшая индивидуальность в безусловном смысле, а значит, и абсолютная субстанция, чьи проявления или способы существования все относительные субстанции. Таким образом, плюрализм монадологии является у Бруно приостановленным моментом монизма единой субстанции, и эта приостановка не является, как у Лейбница, простой велеречивостью, но реально реализуется, даже если способ синтеза скорее обозначен в образах и подобиях, чем концептуально развит из общей динамической природы единой и многих монад. Неисчислимое множество монад находится не в Едином, как в контейнере или пространстве, а подобно сокам и крови в жизни тела, как дерево в семени, конечности в зародыше. Все разнообразие родов, видов и индивидуумов это меняющееся проявление Единого, первоисточника всех форм и материи всего сущего; ибо нет ничего внешнего по отношению к Единому, а то, что было бы внешним по отношению к нему, было бы иллюзорным, тщетным и пустым. Поэтому, когда мы смотрим на отдельное человеческое существо, мы воспринимаем не конкретную субстанцию, а саму субстанцию. Разум признает отдельные существа, которые восприятие воспринимает как субстанции, проявлениями или состояниями (*circonstanzie*) или случайностями единой истинной субстанции.

Единое это сущее во всем бытии, всеобщая субстанция, благодаря которой все есть, сущность, которая является источником всех существ, та, которая содержит и постигает все в себе; оно во всем и все в нем, то есть содержится и постигается в нем. Акт божественного познания есть субстанция вещей. Все, что в природе последовательно и сопоставимо, находится в Едином; ибо Единое есть бесконечность в себе, а бесконечность есть развитое Единое. Множество не есть число без единства, бесконечное множество не есть бесконечное число без единства; единство есть субстанция бесконечного числа. В бесконечности центр находится везде и нигде, а периферия везде и нигде, поэтому центр и периферия едины. Тот, кто постигает Единое, постигает все, тот, кто не постигает Единое, не постигает ничего. Цель науки свести все мысли к Единому, в котором противоположности объединяются без противоречий; эта высшая мысль может быть только мыслью о бесконечном Едином или едином бесконечном.

Внутренне бесконечное Единое, разворачивающееся во внешнюю бесконечность, и внешнее бесконечное Единое, объединенное только составляющим его Единым, следует теперь различать как субстанциальный мир-душу и мир видимостей: в обоих совпадают,

но в разных смыслах, окружность и центр, движение и покой. Мир это бесконечное тело или тотальный организм, Единое бесплотная душа, образующая его и господствующая над ним. В мире только целое бесконечно и находится в покое, части же конечны и находятся в движении; в мировой душе части так же бесконечны и находятся в покое, как и целое. Мир состоит из бесчисленного множества миров (мировых систем и мировых тел), каждый из которых конечен и находится в движении; Единое же бесконечно в каждом из своих атрибутов, и поскольку все атрибуты в нем едины, ни один из них не ограничивает другие. Мир не бесконечен сам по себе, поскольку он завершен только в целом, а не в частях; Единое же бесконечно само по себе, поскольку оно завершенно как в целом мире, так и в каждой из его частей бесконечным и полным образом (что следует из неделимости и динамической вездесущности единой субстанции). Но мир должен быть бесконечным в целом, то есть как целое, потому что бесконечная причина может иметь только бесконечное следствие, потому что простота Бога была бы аннулирована, если бы бесконечной была только его деятельность, остающаяся в нем, а не также его деятельность, выходящая из него, и потому что было бы кощунством думать, что воля Творца может производить только конечные вещи. Бесконечность мира следует понимать как бесконечность в пространстве, во времени и в числе. Единое как мир-душа это цель и предел натурфилософии, потому что она включает в себя распад всех противоположностей в единство; созерцание еще более высокого, сверхъестественного единства остается за теологией, поскольку у философии нет мотива выходить за пределы Единого как мира-души. Мы имеем дело только с внутримирским Богом, с природой природы или с мировой душой, чье воздействие передается природе; Бог, лежащий за пределами этого, не имеет к нам никакого отношения. Поэтому там, где Бруно в своих философских изложениях употребляет слово «Бог», мы всегда должны предполагать, что он имеет в виду Бога, действующего в мире и касающегося только нас, то есть мир-душу, но не Бога, стоящего над миром-душой и позади нее. Только в тех местах, где о Боге говорится как об отличном от мир-души и противостоящем ей, можно приписать этому слову значение, отличное от мир-души. Можно было бы склониться к мысли, что Бруно не верил в Бога, стоящего над и за мир-душой, и оставил его нетронутым только по внешним причинам; однако этому противоречит тот факт, что он присваивает неоплатоническое различие между Богом, Нусом и мир-душой и приравнивает его к христианской Троице. Ему кажется недостойным Бога разделять и рассеивать свою бесконечную силу среди сосуществующих конечных членов мира и быть втянутым в до и после изменения. Поэтому, как бы часто он ни чередовал слова «Бог» и «мир-душа», он все же настаивает на том, что не Бог, а мир-душа является (непосредственным) двигателем мира; если мир-душа это единая субстанция или натурализующая природа, то Бог это душа мира-души, или сверхъестественная субстанция, или сверхъестественный принцип. Легко заметить, что единственным философским мотивом превосходства Бога над мир-душой является ложная концепция бесконечности Бруно; из нее вытекает, с одной стороны, полная бесконечность мира, а с другой невозможность как-то непосредственно соотнести истинно бесконечное с конечным. Но так же легко заметить, что уклонение не удастся, отчасти потому, что истинная бесконечность уже была приписана миру-душе в противовес миру, а отчасти потому, что никакое посредничество не может наполовину уменьшить или преодолеть оппозицию истинно бесконечного и конечного. Если истинная бесконечность состоит в исключении конечного из себя, а не в его включении в себя, то конечность содержания мира остается необъяснимой из бесконечного принципа; как только противоречие завершенной бесконечности в абсолюте установлено как реализованное, другие противоречия в нем, конечно, уже не могут иметь значения. Но если Единое только потенциально бесконечно, то ни его соответствующая волевая деятельность, ни соответствующий мир в целом не обязательно должны быть бесконечными; тогда и Абсолюту уже не подobaет иметь дело непосредственно с конечными членами мира, тогда отпадает всякий мотив для различения между миром-душой и Богом.

Там, где Бруно устанавливает двуединую оппозицию Бога и мир-души, Бог означает все моменты Божества, которые выше мир-души, то есть единство Единого с вечным Нусом, или Логосом, или Софией, или единство Отца и Сына, или единство самого Бога и его ума; две высшие ипостаси обобщаются как вневременные и бесконечно активные и противопоставляются третьей как временно-активной и расщепляющей свою активность на конечности. Из этого обобщения Бога с его разумом (Nus) вытекает триединство Бога, мировой души и мира (т. е. Отца и Сына, т. е. духа и третьего мира). В других местах единство Бога с его разумом обозначается не как Бог, а как божественный разум; тогда троица выглядит так: божественный разум, разум мировой души (или сокращенно мировой разум) и разум отдельных существ. Разум божественен в той мере, в какой он есть все; он есть мировой разум в той мере, в какой он производит все, и он есть разум индивидов в той мере, в какой все производится в нем. Божественный разум, таким образом, отождествляется с абсолютной субстанцией (т. е. со множественным Единым или Богом-Отцом), разум мировой души с Принципом и Причиной, разум отдельных существ с рациональными эффектами, установленными Причиной в проявлениях субстанции. Соответственно, божественный ум (Nus) несет идеи в себе, мир-душа представляет собой лишь следы или отпечатки идей, а ум отдельных существ улавливает лишь их тени. Бруно отличает божественный разум от самого Бога или Единого только тогда, когда чувствует необходимость философски объяснить христианскую Троицу; тогда он распределяет силу, организующую мудрость и любовь, которые создают симметрию и гармонию между самим Богом (или Единым), разумом Бога (Нус) и мировой душой. Однако это, очевидно, философски бессмысленное и непоследовательное приспособление к церковной традиции, поскольку лишает мировую душу ее самых существенных атрибутов силы и мудрости.

Внутренняя божественная Троица противопоставляется внутренней мирской Троице: totum, omnia и singula целое, все и отдельные существа, или общее, особенное и индивидуальное. Мир как единый целостный организм это целое, как сумма всех его членов это все, как множественность монад это индивид или отдельные существа. Мир как совокупный организм или тело мировой души имеет свое единство как целое только от мировой души, но и обладает ею как своим органическим телом.

Поэтому мы должны различать у Бруно две чистые триады:

I. Божественная троица:

1. Бог Отец.
2. Сын Божий, божественный разум.
3. мировая душа, святой дух.

II Мирская троица:

4. целое, общее.
5. все частное.
6. множество индивидуумов.

Кроме того, существуют две смешанные триады:

III. всеобъемлющая троица:

- 1.-2. Бог (Отец и Сын. Бог и его разум).

3. мировая душа.

- 4—6 Мир.

IV. Троица разума:

- 1.-2. божественный разум (включая абсолютную субстанцию).

3. разум мировой души.

6. разум индивида.

Эти четыре триады должны быть строго концептуальными, хотя в работах Бруно они иногда кажутся перетекающими друг в друга. —

Очень важно, что Бруно признал перед церковным трибуналом, что он учил безличности не только мировой души или Духа Божьего, но и Нуса или интеллекта Сына Божьего, и что он всегда придерживался только личности Бога-Отца. С этим объяснением мы сталкиваемся с одним из величайших поворотных пунктов в истории метафизики и религиозной философии. Ведь до сих пор момент божественной личности искали в Сыне или Логосе и для его обоснования сводили воедино определения платоновского Нуса, мировой души и Иисуса Христа, тогда как неоплатоническое Единое должно было стоять выше бытия и мышления, а тем более личности, и христианский Бог-Отец заимствовал свою личность лишь отчасти из антропоморфных и антропатических остатков иудейского Бога, отчасти же из него самого через гомизию с Христом.

Теперь же, в одночасье, натурфилософия заставила «Духа Господня, наполняющего землю и все, что на ней», Бога, имманентного природе или мировой душе, быть понятым безлично, Логос или Сын Божий померкнуть в философски ничемном теновом образе или сократиться до простого рудиментарного органа прошлых систем, в отличие как от этого Духа Божьего, так и от Бога-Отца. Теперь даже воплощение этого Логоса в различии между Отцом и Духом и в смысле учения о двух природах подвергается сомнению и оспаривается Бруно как непостижимое, а воплощение Бога во Христе трактуется им только в смысле имманентности, поскольку оно может быть непосредственно осуществлено и реализовано только со стороны имманентности в триедином Боге, то есть Святым Духом или мировой душой. И несмотря на эту открыто провозглашаемую безличность имманентного Бога, несмотря на устранение божественной личности Логоса, Бруно все же сохраняет личность Бога-Отца, то есть сверхприродного и сверхсущностного трансцендентного Принципа, который как Бог не имеет к нам никакого отношения; другими словами, он провозглашает личность силы в отличие от безличной мудрости и любви, или личность сверхсущностного и немислимого Единого Плотина, лишённого всех атрибутов! И все же очевидно, что все, на чем могла бы основываться личность Единого, должно быть атрибутами, которые не принадлежат ему как таковому, но заимствованы у Нуса и мировой души, для которых они, по общему признанию, недостаточны, чтобы установить личность! Остается выбирать между двумя предположениями: либо Бруно придерживался личности Отца только как притворства или не смел ее касаться, либо вера в личность Бога вообще уже имела такую власть над духом эпохи, что даже Бруно не мог освободиться от этого догмата и невольно сохранил его в самом неподходящем и темном углу своей системы, после того как нашел его несостоятельным во всех философски исследованных частях. Таким образом, Бруно действительно признал себя теистом перед трибуналом, хотя он никогда не пользовался этим теистическим пунктом в своей пантеистической системе; но мы должны видеть в этом признании либо белую ложь, либо непобежденный остаток догматического предрассудка, противоречие которого со своими философскими доктринами Бруно либо не осознавал, либо не разяснял себе. В отличие от антропоморфных и антропатических народных представлений, философская концепция верховного божественного принципа, сверхбога, всегда мыслилась как сверхличная и безличная, и только в ипостасях этого принципа искали сначала отголоски, а потом архетипы личности; это представление нашло свое окончательное и самое решительное выражение в экхартовской суперарбитрации безличного божества над личным Богом. Теперь эти отношения перевернуты с ног на голову: Высший непознаваемый Принцип должен быть признан личностью, в то время как личность ипостасей рассматривается как несостоятельная, и, в частности, подчеркивается безличность Бога, имманентного миру. Этот поворот означал полное изменение проблемы личности Бога; однако вначале он не выходил на первый план, поскольку личность Бога пока не подвергалась сомнению; но он приобрел непреходящее значение, когда спор по этой проблеме разгорелся на рубеже XVIII и XIX веков. —

Мы возвращаемся к Единому как миру-душе, в котором мы уже признали единую абсолютную субстанцию мира, чтобы теперь также рассматривать его как Принцип и Причину мира (ср. название работы *della causa, principio ed uno*). То, что феноменальный мир порождается миром-душой, явствует из того, что он не имеет своего принципа в себе, а потому должен иметь его в чем-то другом, и что он не может иметь его ни в чем ином, как во всеобщем, действительно активном или физически действенном существе, в качестве которого мы знаем только всеобщий интеллект, первую и главную силу мира-души. Бруно различает принцип и причину как внутренние и внешние основания; принцип включает в себя материю, форму и цель, в той мере, в какой они действуют изнутри и сохраняются в следствии, причина хозяин и орудие. Понятно, что это различие основано на кажущейся множественности субстанций в феноменальном мире, поскольку причины и условия изменения, происходящего в субстанции, лежат частично в самой этой субстанции, а частично в других субстанциях. Как только мы возвращаемся от множества видимых субстанций к единой субстанции, на которой они все основаны, это различие, естественно, становится недействительным, поскольку все теперь является внутренним. Мир-душа это внутренний принцип или внешняя причина мира, в зависимости от того, рассматривается ли она как имеющая ту же сущность, что и мир, или как отличная от него; так лодочник является частью корабля, на котором он движется, но в то же время отличается от него как рулевой и движитель корабля. Если рассматривать сущностное единство субстанции и случайности, то мировая душа это принцип мира; если рассматривать противоположность субстанции и случайности, того, что порождает, и того, что порождается, то мировая душа это мастер или причина мира. Очевидно, что притча о лодочнике вводит в заблуждение, поскольку лодочник и корабль две иллюзорные субстанции. В Едином, где все противоположности должны быть аннулированы, должно быть также единство сущности и различие существования, так что только имманентная концепция соответствует реальным взглядам Бруно, а не трансцендентная, которая как теистический реминисцент искаженно играет в концепцию мировой души. Инструмент и мастер-ремесленник одинаково плохо вписываются в учение о единой субстанции как натурализующей природе, а вместе с ними становится неприменимой и концепция внешней причины. Фактически Бруно и в дальнейших рассуждениях понимает понятие причины в смысле принципа или внутреннего реального основания и сосредоточивает свое внимание на демонстрации единства четырех аристотелевских *ἀρχαί*, принципов, начал или причин в мире-душе.

Ему не составляет особого труда доказать это для внутренне действующей причины, формы и цели, которые уже у Аристотеля и его преемников более или менее перетекают друг в друга. Бруно описывает внутренне действующую причину как органический инстинкт становления, формирования и роста, который в инстинктивной рациональности выполняет свою функцию «внутреннего художника» и тем самым проявляет себя как приведение в действие общего интеллекта мировой души. Бруно не подчеркивает динамический момент в активной причине, поскольку оставляет его отчасти для формальной, а отчасти для материальной причины. Внутренний формообразующий инстинкт не формирует и не действует бесцельно, но его целью является в целом реализация всех возможных форм, в частности, реализация той формы, которую требует гармония целого именно в данный момент. Форма двояка: та, что заложена в вещи, которая держится только на ней, и та, что воплощает ее (идеал) в активном общем разуме, который стремится к ее осуществлению как к цели и достигает ее, формируя ее. Отсюда ясно, что деятельность общего разума мировой души как идеальной формы, как стремящейся к цели ее осуществления и как внутреннего формообразующего инстинкта или действительного осуществления задуманной формы есть одна и та же деятельность, или что три причины в мировой душе совпадают в одну.

В нашей художественной деятельности эти причины расходятся, потому что мы действуем только извне, лишь изменяем поверхность предметов до мертвой видимости форм

и дискурсивно раздвигаем наши мысли. Природа же действует из центра вещей и превращает их во всей их массе в одушевленные или живые формы, независимо от того, проявляется ли одушевленная форма объективно в каждой части вещи (например, в каждой части пламени как горящий огонь), или же она проявляется субъективно как душа в целом, структурированном внешне неравномерно. Соответственно, форма всех форм, общая форма вселенной, является также душой мира. Как единство формы, цели и внутреннего формообразующего инстинкта, она является активным принципом мира, природа которого состоит в том, чтобы оказывать определяющее воздействие. Напротив него стоит пассивный принцип мира, чья природа быть определяющей, материя. Вопрос теперь в том, едины ли и в каком смысле активный и пассивный принципы, форма и субстанция, формальная и материальная причина, в мире-душе. Видно, что проблема по-прежнему целиком основана на аристотелевских понятиях активной формы и пассивной субстанции; это происходит потому, что Бруно находится под чарами аристотелевской мысли еще больше, чем он сам считает. Он не сомневается, что материя в земных вещах это пассивная возможность, которая просто страдает, а именно определяется активной, определяющей формой. Он без колебаний продолжает думать вместе с Аристотелем, что понятие субстанции состоит из материи и формы, и то, что он считает неопровержимым для феноменальной субстанции, он хотел бы иметь и для единой абсолютной субстанции, только с той разницей, что в ней, где все противоположности сходятся в одну, это должно быть также и так. Как и в случае с совпадением противоположностей в целом, он также находит единство субстанции и формы, возможности и актуальности, предвосхищенное его кузанским учителем, хотя и в форме, которая переворачивает аристотелевскую концепцию с ног на голову, а именно заменяет пассивную возможность на активную способность. Бруно принимает это решение, не понимая, что оно противоположно предпосылке, на которой основывалась его проблема; он игнорирует ее, изредка замечая, что в Едином пассивная возможность и активная способность одно и то же. Это уравнение не обосновывается далее, а выводится из общего *coincidentia oppositorum*; но оно требовало бы обоснования именно потому, что уже предвосхищает то, что должно быть доказано (единство активного и пассивного принципа), т. е. контрабандой протаскивает *petitio principii*.

Следствием того, что материя в бесконечном Едином мыслится как единство активной способности и пассивной возможности, является то, что это определение, отличное от аристотелевского, распространяется и на мирскую материю, где оно вообще не оправдано по принципам Бруно, поскольку *coincidentia oppositorum* применима только к сфере Абсолюта. Таким образом, понятие мирской материи колеблется у него между «почти ничем» Аристотеля и новоплатоников и отражением сверхчувственной материи в Боге, которая есть единство потенции и возможности, силы и детерминированности. Понятие же сверхчувственной материи в Едином колеблется между понятием потенции, включающим активный принцип формы, совпадающий с активной потенцией, и тем, которое остается противоположным активному принципу формы, а затем снова лишь подчеркивает сторону пассивной возможности. Поскольку материя в мире-душе не отличается от формы, а скорее сама является формой, оправдана и аверроистская точка зрения, согласно которой мирская материя порождает из своего чрева все формы, хотя сама не имеет ни одной. Опасность натурализма, заключенная в этой точке зрения, нивелируется у Бруно тем, что материя в сверхчувственном Едином сама есть сверхчувственное единство с формой, а значит, с душой и духовным. Бруно признается, что некоторое время он считал материю единственной субстанцией вещей, но затем убедился, что наряду с определяемым необходимо предполагать и определяющее, а наряду с пассивным активное, которые, однако, совпадают в Едином. Этот взгляд, однако, включает в себя тот факт, что материя не просто возможность в мирских вещах, но и реальность, что Бруно прямо утверждает, но не может примирить со своим принципом, согласно которому противоположности совпадают только в бесконечном Едином. Не только бесконечное Единое, мир-душа, все,

чем она может быть, также реально во все времена, но и единое бесконечное, мир, поскольку в своем бесконечном расширении он охватывает все возможные фазы развития бытия и жизни как одновременно осуществленные и не изменяющиеся в целом. Но то, что относится к миру как к бесконечному целому, не относится, следовательно, и к его бесконечно многим конечным частям; в них возможность и действительность, субстанция и форма никогда не совпадают, и поэтому Бруно неверно рассматривать материю в деталях как возможность и как действительность.

Поскольку материя представляет собой сверхчувственный принцип, совпадающий в Едином с миром-душой, она, естественно, также сверхчувственна в мире как материя, и поэтому только от формы зависит, даст ли конкретное единство этих двух субстанций телесную или бесплотную иллюзорную субстанцию. Иными словами, материя является общей основой как телесных, так и духовных субстанций. Но даже в этом Бруно все еще определяется Аристотелем, поскольку он приравнивает отношения между общим родом и конкретным различием к отношениям между материей и формой.

Бруно придает большое значение своему учению о материи; однако нельзя сказать, что он плодотворно развил семена, заложенные Кузаном, поскольку он скорее вернулся к аверроистскому аристотелизму и стоическому натурализму. Учение о материи в Боге оперирует тремя понятиями реальности, активной способности и пассивной возможности весьма запутанно, поскольку то первые два, то последние два приравниваются друг к другу, а затем выводится уравнение первого и третьего. Предполагается, что высшей силой и активностью, из которой вытекает действенная способность всех других сил, является форма; после этого для материи в Едином остается только пассивная возможность или детерминированность, которая, однако, также предполагается как способность быть вызванной или определенной или произведенной. Непостижимо, как кто-то мог желать прогресса в этом учении о материи в Боге. Для этого прежде всего необходимо провести различие между идеальным самоопределением и внешней реализацией, первое из которых принадлежит идее, или нусу, или логосу, а второе творческой силе, или воле. Детерминант и детерминант в Абсолюте взаимно дополняют друг друга в различных отношениях: первая воля определяет возникновение и продолжение любого процесса детерминации, так что идея, которая должна отдаться этому процессу, является детерминантом; но идея определяет содержание воли, так что она является детерминантом. В мире же отдельные единицы воли и идеи являются одновременно определяющими друг для друга и определяемыми друг через друга; каждая из них действует против своего рода, и каждая испытывает влияние своего рода. То, что является определяющим в одном отношении, должно, следовательно, (в Абсолюте, как и в мире) быть определяемым в другом отношении; каждое из них является полностью и безраздельно определяющим и полностью и безраздельно определяемым, и совершенно ошибочно отличать определяемость и определяемость как два принципа друг от друга, поскольку оба являются только отношениями, причем одними и теми же отношениями, рассматриваемыми с двух сторон. То, что в мировом процессе, это постоянная детерминация, неизменная в течение всего времени; то, что в содержании, это то, что меняется в зависимости от места и времени и поэтому дает о себе знать гораздо более навязчиво. Если последнее вытекает из общего понимания мира-души, то это именно работа формы, а то, что остается в качестве аналога материи в Абсолюте, есть тогда именно воля, или сила, или активная способность к реализации, содержание которой определяется идеальной формой. Однако Бруно делает именно форму активной способностью реализации, лишая тем самым аналог материи в Абсолюте единственного понятия, на котором он мог бы основываться; он подчиняет понятие пассивной возможности как аналога материи в Абсолюте, в то время как единственная пассивная возможность, мыслимая в Абсолюте, это именно логическая возможность идеального развертывания в общем понимании мира-души, которая является самой противоположностью материи.

Таким образом, возвращаясь к аристотелизму, Бруно внес значительный вклад в то, чтобы заново запутать категории абсолюта, а не просветить их. Остатки этой путаницы продолжают сказываться в лейбницевской концепции тела, которое неотделимо от монады. —

Сводя цель мира к тому, что все возможные формы всегда получают реальность, но что эта цель достигается от вечности к вечности в мире, Бруно, с одной стороны, отменяет телеологическое развитие как всеобщее, а с другой стороны, превращает нечто в цель, бессцельность которой очевидна. Если мир изменяется только в своих частях, а в целом остается стабильным, и это состояние закреплено навечно, то всякая деятельность излишня, всякая борьба напрасна, поскольку из нее ничего не получается. Бруно не может скрыть от себя, что полного удовлетворения и насыщения таким образом достичь невозможно, что постоянная борьба достойна сожаления и что путь к истинному и прекрасному можно пройти только через слезы; но он верит, что мы можем забыть о тяготах труда и постоянных переменах перед лицом Того, Кто царит в этих переменах. Это Тот, Кто распознает во всех и вживляет в нас героический дух для продолжения борьбы и героическую любовь. Очень хорошо, если бы мы могли надеяться только на одну цель работы, даже если бы нам пришлось отказаться от ее признания! Но то, что Бруно предлагает нам в качестве цели, есть не что иное, как слепое и безжалостное преследование неразумной воли к жизни, которая постоянно бродит в бесконечной ширине во всех формах одновременно, потому что не может насытиться жизнью, несмотря на все ее невзгоды. Здесь уже предвосхищается Спинозизм, как и в объединении свободы и необходимости в Едином, а также в объединении абсолютной субстанции и абсолютного внутреннего реального основания или имманентного причинного принципа. В этом выдвигении категорий субстанции и причины заключается позитивное значение Бруно. В отличие от Бруно, Томас Кампанелла (1568—1639) был настолько верным сыном католической церкви, что хотел подчинить всю науку теологии, а все светские власти вселенской монархии папы. Он делит философию на физику и мораль, или политику, и вставляет метафизику как связующее звено между этой философией и теологией. Логику он рассматривает как вспомогательную науку метафизики, так же как математику как вспомогательную науку физики. В политике он стремился подражать и превзойти платоновское идеальное государство и утопию Томаса Мора с его солнечным государством; в физике он в основном следовал Телезиусу, принимая во внимание Парацельса и Патриция. В теологии он томист, но в определенной степени находится под влиянием Псевдодионисия, и здесь он решительный концептуальный реалист. В эпистемологии он отталкивается от скептиков и их оговорок о возможности знания, почерпнутых из номинализма, но затем стремится построить позитивную теорию знания индуктивно на основе сенсуализма Телезия, не без включения рационалистических элементов, так что можно сказать, что он является таким же предшественником англо-французского сенсуализма, как и рационализма Декарта и его школы.

Если у Бруно абсолютом философской метафизики является мир-душа, которую иногда называют самим Богом, иногда отличают от Бога теологии, то у Кампанеллы мир-душа, как и каждая индивидуальная душа (*anima*), это божественное дыхание жизни (*spiritus*) более тонкой, бесплотной телесности, но не духовное существо, как *mens* в человеке; мир-душа здесь, как у Прокла и Дионисия, уже очень далек от Единого и является лишь низшим из владений для мира ангелов, который сам по себе опять-таки ниже умопостигаемого мира (как у Прокла *κόσμος νοερός* ниже *κόσμος νοητός*). Когда Кампанелла говорит о Боге, он имеет в виду просто Единого, вознесенного над всеми этими мирами, которого он, однако, не предполагает считать личным Богом согласно церковной доктрине. Поскольку Бруно философски говорит о бесконечном Едином только как о мировой душе, а Кампанелла всегда ссылается на Бога Церкви, которого Бруно оставляет в стороне, то не Бруно, а Кампанелла является образцом того личного пантеизма, который стремится объединить личное понятие Бога христианской веры со Всеединым философской доктрины имманентности. Если у Фомы и Николая Кузануса

эти две стороны еще не вышли так решительно из своего безразличия, то Кампанелла резко определяет и теистическую концепцию Бога в теологии, и пантеизм в философии, последний как слияние неоплатонического абстрактного монизма с натурализмом натурфилософии Телезиуса, а затем сливает их в одно целое. Конечно, он и не подозревал, что делает нечто внутренне противоречивое, и его трудно упрекнуть в этом недостатке, учитывая общую неясность того периода; единственный упрек, который можно предъявить современным людям, это если они упорствуют в своей неясности, несмотря на произошедшее с тех пор прояснение, и ссылаются на Кампанеллу, чтобы затушевать ее.

Кампанелла не является оригинальным ни в натурфилософии<sup>3</sup>, ни в теологии; оригинальной, однако, является его попытка объединить Фому и Телезия в единое целое, а эпистемология и метафизика, которые он разработал как связующее звено между теологией и натурфилософией, демонстрируют особые черты. По этой причине только эта основная часть его системы заслуживает пристального внимания, так же как только эта часть повлияла на развитие современной философии. —

Органы чувств представляют не сами вещи, а только их образы; глаз воспринимает форму вещей посредством света, который затемняется средствами зрения, как и осязательные формы плоти. Объекты находятся в постоянном движении, как и мы сами, воспринимающие их. Сама душа не знает, что она такое; она ищет себя и не находит, как дурак осла, на котором едет. Не видя себя, она смотрит в окна своих глаз и спрашивает других, что она такое. Реально только то, что действует на нас; но мы даже не знаем, реальны ли объекты чувственного восприятия, ведь они кажутся разным людям и, следовательно, должны оказывать разное воздействие на разных людей. Таковы основные причины для сомнения во всяком познании, признанные философами.

Однако Кампанелла не останавливается на этом сомнении, которое является отправной точкой исследования, а прокладывает путь к позитивному познанию через субъективную уверенность внутреннего опыта. Сомневающегося достаточно ударить, и он узнает, что чувствует боль, или, по крайней мере, узнает, что ему кажется, будто он чувствует боль. «Для меня самое определенное это то, что я... Если вы отрицаете это и говорите, что я обманываю себя, вы, очевидно, признаете, что это так; ибо я не могу обманывать себя, если я не обманываю себя». Это учение святого Августина, на которое Кампанелла, как и Кузан, ссылается. Он представляет его как несомненное и как самое определенное, что мы есть и можем знать и желать, и объявляет это первым принципом.

Во-вторых, добавляется, что мы есть нечто, но не все, и что мы можем знать и хотеть, то есть осознавать свою ограниченность в бытии и способностях. Третий принцип учит, что мы можем знать и желать другие вещи только потому, что мы можем знать и желать самих себя, потому что мы сами могущественны; например, мы можем поднять гирю, потому что у нас есть своя гиря и мы сами можем ее поднять и сдвинуть. В отношении этих принципов не может быть никаких разногласий.

То, что всякое знание исходит из самопознания, остается верным, даже если мы не верим, что узнаем себя; ведь внешнее чувство скрывает внутреннее, или восприятие внешних вещей скрывает и вуалирует от нас самовосприятие, на котором оно основано, превращая душу в некое подобие воспринимаемых вещей и делая признание собственной души «скрытым сознанием». Всякое знание и воление другого есть, в конце концов, лишь знание и воление собственного «я», как того, что привязано к другому или подвержено его влиянию. Чтобы раз-

---

<sup>3</sup> Бог сначала создает пространство, затем помещает в него первую субстанцию и формирует ее с помощью двух сил тепла и холода. Тепло расширяет вещество в эфир, воздух и воду, а холод сжимает его в землю. Свет это видимость тепла. Сначала он доработал доктрину Галилея, а затем отменил ее, узнав, что она была осуждена Римом.

веять сомнения, с которых он начал, он также использует фразу о том, что Бог не может лгать. Во всем этом он является предшественником Декарта.

Но в противоположность этой рационалистической отправной точке, с которой согласуется и его теоретический концептуальный реализм, его теория познания очень скоро уклоняется в сторону чувственности Телезиуса, причем развивает ее так подробно, что уже не оставляет места для англо-французского сенсуализма. Он отрицает активный разум аристотеликов, а также врожденные понятия и воспоминания платоников, и выводит все знания из чувства, различая внешнее и внутреннее чувство, чувство вещей и чувство себя. В уме нет ничего, что не было бы в нем раньше. Душа, или теплый, легкий, подвижный нервный дух, должна быть физической, чтобы ее можно было затронуть физическими движениями; изменения, которые на нее наложили отпечаток, остаются в ней, как шрамы, которые приводят к воспоминаниям, когда на них снова воздействуют. Впечатления, получаемые чаще всего, становятся более глубокими, отсюда и более прочное сцепление общих идей. Посредством сходства мы восходим от известного к неизвестному, что мы называем дедукцией; мы читаем, например, скрытую внутренность в вещах по их внешнему виду, и это чтение между строк впечатлений (*interligere* = *intelligere*) мы называем пониманием. Таким образом, мышление это менее яркое восприятие на расстоянии; понимание естественное следствие памяти и воображения.

Мы должны объединить множество чувственных впечатлений об одной и той же вещи, потому что именно одно чувство, то есть собственно (нервный) разум, видит, слышит, обоняет, вкушает, чувствует и мыслит; мы называем воссоединение того, что разделено, разделением чувства посредством его органов субстанцией. (Кант впервые выводит единство материи из единства сознания). Восприятие это не просто страдание, но и деятельность, а именно суждение о полученном впечатлении и о характере страдания, которое оно вызывает в душе; внутреннее чувство судит об аффекте внешнего чувства. Кампанелла, однако, не придерживается единообразного характера материалистического сенсуализма; помимо смертной души (*anima*) или просто чувствующего и воображающего нервного ума, он предполагает бессмертную душу (*mens*) или мыслящий разум, который даже должен сообщать свое мышление нервному уму и который тогда очень похож на отвергаемый им активный ум. Позднейшему чувственному восприятию нужно было только избавиться от таких пережитков прошлого. Мы должны философствовать под руководством органов чувств; их познание наиболее достоверно, поскольку происходит в присутствии объекта. От известного мы должны восходить к неизвестному, от следствий к причинам, от видимости вещей к их сущности, от отдельных истин к общим. Силлогистические доказательства из определений имеют лишь формальное значение, поскольку они уже предполагают общие истины, которые должны быть сначала выведены из отдельных истин путем индукции. Таким образом, требование индуктивного метода проявляется в Кампанелле с полной силой, но без его попытки методологически разработать его и затем применить практически; он сам еще слишком глубоко увяз в средневековых взглядах и привычках мышления, так что он только смотрит вперед на новую науку, не вступая на ее территорию. —

Вместо десяти аристотелевских категорий Кампанелла помещает другую десятичастную таблицу: 1. *substantia*, 2. *quantitas*, 3. *forma seu figura*, 4. *vis vel facultas*, 5. *operatio seu actus*, 6. *actio*, 7. *passio*, 8. *similitudo*, 9. *dissimilitudo*, 10. *circumstantia*. Разница меньше, чем кажется. Десятая категория, *circumstantia* или ближайшие обстоятельства, включает в себя, согласно его собственному объяснению, четыре аристотелевские категории, а именно: где и когда, положение и отношение. Третья категория называется формой или фигурой, чтобы отличить и отделить существенную, определяющую и конституирующую природу субстанции от изменяющихся чувственных качеств. Восьмую и девятую категории сходства и различия он определяет как действие или влияние единства или участия, или раздельности, и позволяет им проходить через все категории под разными именами. Четвертая и пятая категории переносят противопо-

ставление динамиса и энергии или потенции и акта в таблицу категорий, которую Аристотель поместил перед и над категориями. Таким образом, Кампанелла, с одной стороны, расширяет понятие категорий, а с другой объединяет несколько в одну.

Он делит категорию субстанции на три подкатегории: 1. пространство, как то, что лежит в основе совокупности тел; 2. бесформенная материя, как то, что лежит в основе сформированных вещей; 3. отдельные вещи, как то, что лежит в основе их принадлежностей. Таким образом, понятие субстанции все еще понимается им в физических или, по крайней мере, чувственных терминах, тогда как Бруно уже возвысил его до сверхчувственной сферы бесконечного Единого. Это отклонение объясняется тем, что Кампанелла понимает мир-душу как телесную, а Бруно как бесплотную, и что оба они считают Бога теологии сверхсущностным, за исключением того, что для Бруно он пятое колесо в телеге, а для Кампанеллы все во всем. В десяти категориях Кампанелла хочет дать только категории мира чувств, но в порядке категорий он также хочет указать путь разворачивания. Пространство сгущается в неопределенную материю, материя конкретизируется через развертывание существенных форм в вещи, в которых неопределенное количество материи ограничено детерминированным. Форма изначально является просто динамикой или потенцией, но она постоянно разворачивается во внутреннюю активность и через это поддерживает сущее в его существовании. Энергия самоопределения, как самосохранения, обязательно выходит за пределы сугубо внутренней сферы и становится действием или внешним воздействием на других, что соответствует страданию последних. Единство и разделение, участие и отсутствие общего вот что определяет сходство и различие, а значит, влияет и на отношения, которые не принадлежат сущности самой вещи, а возникают в ней лишь благодаря организации непосредственных обстоятельств. Примечательным здесь является дедуктивный ход движения мысли, который не соответствует методологическим индуктивным принципам Кампанеллы. Теперь Кампанелла предваряет эти категории разумного или принципы бытия принципами сущности или трансцендентальными первоосновами. Через эти принципы все существующее изначально эссенциализировано (*unde ens primitus essentiatur*). Термин «трансцендентное\*» здесь означает наиболее универсальную общность всех вещей, стоящих в единстве (т. е. их отношение к Всеединому). Между трансцендентными принципами и десятью категориями он вставляет субтрансцендентные (например, *hoc, illud, aliquid, res*), но, похоже, не придает им никакого значения. Принципы касаются отчасти «того», отчасти «чего» вещей; в первом случае это бытие и небытие или ничто, во втором три первоосновы бытия: Способность, Знание и Воля, или Сила, Мудрость и Любовь, и три соответствующие отрицательные детерминации небытия: Беспомощность, Невежество и Ненависть. Эти принципы должны проявляться, с одной стороны, во всех вещах этого мира как основные детерминации их сущности, а с другой в абсолютном бытии как основные детерминации Бога.

Каждая конечная вещь состоит из конечного утверждения и бесконечного отрицания; первое выражает ее бытие, второе ее небытие. Если бы небытие не ограничивало вещи, то часть была бы целым, человек был бы ослом, т. е. не было бы ни конечного разграничения, ни определенности, ни различия. Небытие не само по себе, а всегда только в отношении к другому (человек не осел); но в своем роде небытие человека есть бытие, а именно как осла. Связь существующего с несуществующим представляется Кампанелле чем-то чудесным, трансцендентным. (Здесь обнаруживается гипостазирование логического отношения отрицания, смешение различия бытия и отрицания бытия другого в бытии одного, бесполезное добавление бесконечного отрицания к конечному утверждению, которое само по себе уже дает детерминацию; здесь открыто обнажается корень Спинозистского предложения: «*omnis determinatio est negatio*»).

Небытие простирается только до конечности; в бесконечном, которое также должно быть неопределенным, отрицание также заканчивается детерминацией. Бог не является Богом в той мере, в какой он не является камнем, не является человеком, но он есть все это в высшем

смысле. Он Бесконечный, в котором и через которого находятся все конечные вещи; ведь мы называем конечным то, что находится в другом и через другое (после чего конечное и accidens было бы одним и тем же). Единое не таково, что исключает множество, но оно одно во многих, и каждое из многих также одно; таким образом, Единое (как множество-одно) действительно бесконечно. Все различные миры существуют постольку, поскольку они причастны бытию Бога, т. е. в Боге; они являются внешними Богу лишь постольку, поскольку они также имеют небытие, ограничение в себе, поскольку в Боге нет места для этого. Всякая идея, которая реализуется как просто возможная через дополнение своей возможности, через волю Бога, соединяет в себе абсолютное и относительное; абсолютное в ней это сущность Бога, которая в ней предстает, относительное же основано на ее ограниченной сообщаемости. Ибо неограниченная сообщаемость, которая противопоставила бы Бога бесконечному, влечет за собой логическое противоречие. (Здесь следует отметить контраст с Бруно, опирающимся на Фому. Все есть, потому что может быть, потому что обладает способностью быть, при этом способность понимается как активная потенция, которая как таковая есть актуальность, предшествующая простой возможности. Факультет тройкий: определяющий себя и поддерживающий себя через внутреннюю активность, действующий вовне и страдающий через поглощение чужого бытия в свое собственное. (Легко заметить, что в первом значении термина «факультет» повторяются категории *potency* и *actus*, во втором и третьем категории *actio* и *passio*, так что термин *potentia* фигурирует и как пропринцип, и как принцип).

Каждая вещь обладает ощущением или чувством, инстинктивным знанием своего бытия и действует в соответствии с этим знанием о себе. Все познает себя в скрытом сознании и действует инстинктивно, то есть с внутренним художественным инстинктом или демонической мудростью в соответствии с этим скрытым самопознанием. Все в мире одушевлено и чувствует, даже пространство, как показывает его отвращение к пустоте, даже пассивная материя, как показывает ее инерция, даже элементарные силы, такие как тепло и холод, которые не могли бы взаимодействовать, если бы не чувствовали друг друга. Поскольку основой всякого познания является чувство (как внутреннее, так и внешнее), оно зависит только от того, насколько развито чувство для познания; чем больше нечто знает, тем больше оно сохраняется в бытии целого, тем больше оно может действовать.

Как бытие следует из способности бытия, так и знание собственного бытия следует из бытия, установленного собственной способностью, а воление следует из знания собственного бытия. Как чувство себя предшествует чувству внешних вещей, так и воление себя предшествует всем волениям, направленным вовне и на другие вещи. Воление себя это инстинкт самосохранения или самолюбия; мы хотим или любим все остальное лишь постольку, поскольку оно служит самолюбию. Поскольку конечное является частью целого, оно любит это целое, в котором и благодаря которому оно имеет свое существование. Все вещи ограничены и подвержены страданиям, но только человек чувствует недостаточность своей ограниченности и стремится выйти за ее пределы к неограниченному. Как чувство или знание основано на бытии вещей, так воля основана на их небытии, ограничении, лишении, зле или злодеи; ведь мы хотим только для того, чтобы исправить зло, которое есть небытие добра. Большой человек хочет и любит лекарство ради здоровья, воин смерть ради своей страны, мученик страдания ради Бога. Все вещи не любят как свое ограниченное бытие, так и универсальное бытие Бога, в котором они участвуют; поэтому все любят Бога больше, чем себя, но человек делает это одновременно с сознанием. Когда мы любим друг друга, мы любим Бога; мы радуемся, что мы есть, потому что находим в Нем то, чего нам не хватает, потому что участие в Его бытии есть блаженство. Однако то, что нам так трудно достичь этого осознания и действовать в соответствии с ним, объясняется не материальным миром, а виной грехопадения. Объектом способности или силы является бытие, знания или мудрости истина, воли или любви добро. Каждая вещь истинна, если она соответствует своему понятию или согласуется с боже-

ственной идеей, из которой она имеет свое бытие. Добро это бытие и то, что поддерживает бытие, зло то, что разрушает. Цветок добра прекрасное, прекрасное благодать. Таким образом, существующее, истинное и доброе также являются трансцендентными понятиями, как и Единое. Зло существует только в конечном, насколько простирается небытие, а не в Боге или для Бога. Ничто не умирает, но все лишь преобразуется, как плоть, которая сейчас живет в теленке, а потом в человеке, который ее съел. Все становление это такое же изменение, как и уход из жизни. Один лишь Бог вечен и целостен во всех существах; Он не одна природа как таковая, но вся природа, Он все сразу и в одном. Его дух изливается в природу, так что мы удивляемся повсеместному проявлению в ней высшей мудрости; он центральная душа мира духов и тел, которая пронизывает и заключает их в себе (таким образом, играя у Кампанеллы ту же роль, что и мировая душа у Бруно). Тот, кто создал ухо, разве он не должен слышать? Тот, кто сформировал глаз, не должен ли он видеть?» (Несостоятельность этих выводов очевидна, и не менее очевидна она для самоощущения или сознания).

Из способности или силы Бога проистекает необходимость, из знания или мудрости Бога вечное предопределение или судьба, из воли или любви гармония всех мирских вещей. Сила является активной причиной необходимости, мудрость объединяет вещи, любовь смотрит на цель и лучшее. Необходимость, предопределение и гармония со всем остальным, таким образом, объединены в каждом; это три великих влияния (*influxus*), которые проистекают из трех первооснов бытия. Здесь мы видим похвальное стремление объединить необходимость с абсолютной причинностью и предопределяющую мудрость с абсолютной телеологией; но трехчастное деление нарушает это предприятие, потому что телеология всей мудрости делится на порядок и целеустремленность, или на предопределение и гармонию, и потому что порядок, кажется, лучше сочетается с гармонией, целеустремленность с предопределением, чем наоборот. Если бы необходимость действующей причины действительно проистекала из иного принципа, чем необходимость целевого предопределения, то было бы непонятно, как эти два понятия могли бы всегда согласовываться в одном мировом содержании, а не требовать совершенно иного.

Нетрудно заметить, что три первоначала сила, мудрость и любовь заимствованы из учения Абельяра о Троице и что Николай Кузанский дал толчок к приравниванию к ним факультета, реальности и воления, поскольку для Николая реальность это плотиновский *ous*, то есть знание или мудрость, совпадающая со своими объектами. Поскольку Кампанелла не занимается неоплатонической троицей Бога, Нуса и мира-души и в любом случае не пытается связать ее с Троицей, у него остается свободное место для абелярдской троицы, и он может попытаться использовать ее философски, чего Бруно не позволяет сделать. Как и Николай Кузанский, он разделяет способности и волю на два разных принципа, но, как и Кузанский, впоследствии не соединяет их по необходимости. Если воля следует из знания, то знание должно следовать из факультета. Если бы факультет был факультетом воления, то первое воление, предшествующее познанию, нужно было бы искать во внутреннем акте потенции; тогда второе воление было бы только волением, определяемым мудростью, а первое было бы еще неопределенным или пустым волением, и оба фактически только одно воление. Если, с другой стороны, факультет не следует понимать как факультет воления, но его внутренним актисом должно быть существенное знание, тогда у воления полностью отсутствовал бы соответствующий факультет, более того, факультет знания был бы внешне бессильным факультетом, и, наконец, возникновение воления из знания было бы необъяснимым.

Кампанелла определяет факультет не как факультет воления и не как факультет знания, а как факультет бытия. В связи с этим возникает вопрос: какого бытия? О сверхбытии Единого, которого больше нет. Не о бытии факультета как реальности, предшествующей акту. Не бытие знания или воления, поскольку тогда оно снова стало бы факультетом знания и воления. А уж о мирском существовании и того меньше, поскольку оно опосредовано только знанием и волей.

Невозможно сказать, какой факультет бытия может быть факультетом. Бытие» это либо отсутствие позиционирования со стороны факультета, либо воление как актус потенции воли, либо конечное существование, проистекающее из воления, определяемого знанием; но бытие никогда не является непосредственным актусом факультета, если оно само не есть воление. Тот факт, что внутренний актус факультета становится эффективным actio, уже указывает на то, что и Кампанелла должен был мыслить то, что возникает из факультета, по существу, как воление. Только это еще не конкретное воление, еще не воление мудрости, а воление Единого, первоосновы. Способность, знание и воление в Боге, конечно, должны быть едины; Его бытие и делание должны совпадать так же, как не дискурсивное, а интуитивное знание и воление. Но это единство не должно мешать нам ясно осознавать концептуальные различия, когда мы их проводим.

Воля, прошедшая через мудрость, называется любовью, потому что она хочет лучшего, цели. Здесь заметно влияние святого Августина и его последователей, которые определяли третий момент Троицы как любовь. Но у Кампанеллы это определение уже не совсем подходит, потому что, согласно ему, определенное хотение или любовь должны возникать только в результате борьбы ограниченного существа со злом, а в Боге не допускается никакого зла. Если бы Кампанелла определил зло как то, что не должно быть, а не как то, что не существует, он мог бы, по крайней мере, сохранить волю в Боге без самопротиворечия, поскольку он учит, что мир, как имеющий начало, так же возвращается к своему происхождению.

Мир возвращается к своему началу, к Богу, и должен быть испорчен в своем эмпирически данном состоянии в результате ошибки или грехопадения. Этого, вероятно, было бы достаточно, чтобы превратить волю мудрости в борьбу с безбожной внебожественностью мира и сделать его восстановление в Боге конечной целью воли. —

К итальянским мученикам Бруно и Кампанелле присоединяется Лучилио Ванيني (1585—1619), которому не позволили полностью раскрыть свой великий талант невропатический стресс, легкомысленный нрав, безнравственная жизнь и ранняя смерть. По сути, он был продолжателем Кардануса и его натуралистического учения, которое он сочетал с насмешками над церковными учениями и моральным распутством. Парацельсианская школа разделилась на латинскую, иностранную, физическую ветвь и немецкую, отечественную, теософскую; главные представители последней Вейгель и Бёме.

При жизни (1533—1588) Валентин Вайгель управлял своим пастырством в Цшопау в мягком, терпимом духе, не давая себя в обиду, и гневное удивление православных было немалым, когда после его смерти он смог заявить о себе через свои первоначальные рукописные работы. После его смерти его труды, которые сначала распространялись от руки, а затем были напечатаны в начале XVII века, показали его как ученого философа и мистика, умевшего объединить традиции экхартианской школы, собранные в «немецкую теологию», с учениями кушанов, неоплатонизмом и парацельсианской теософией. В теологическом плане Вайгель родственник Каспара Швенкфельдта и Себастьяна Франка, которые были на поколение старше его и оба, в отличие от лютеранского протестантизма, боролись за акцент вечного и внутреннего над временным и внешним. Франк также придерживался доктрины Экхарта о том, что Божество само по себе не имеет личности и воли и обретает личность и волю только в Сыне или Богочеловеке. Бог это субстанция в нас, а воля лишь случайность; субстанция благо, но воля может стать и злом, если захочет быть случайностью для себя, отвернется от божественной субстанции и попытается превратить небытие в нечто. По Вайгелю, Бог есть все и творит все, создавая себя во всем. Бог без мира был бы не Творцом, а лишь безвольной божественностью; при сотворении твари он дает бытие и тем самым получает волю. Его воля это Христос, Слово Отца, которое есть сущность всех творений. (Это выражает совершенно правильную мысль о том, что в Боге не может быть только внутренней воли, но что абсолютная воля может быть только творческой волей, что Бог может быть только творящей волей). Как Бог становится

целостным только через творение, через которое он получает свою волю, так и вечность становится целостной только через время, то есть через соединение времени и вечности. В состоянии невинности все воли творений сводятся к одной, а именно к воле Бога, и все человеческие существа, таким образом, являются только одним человеческим существом. Все творения это его мысли, его воля, и небесная Ева, или мудрость, благодаря которой Бог создал все, не может быть отделена от него. Зло состоит (как в «немецком богословии») в «приемлемости» собственной воли, то есть в принятии божественной воли как своей собственной воли, в отвращении ищущей себя твари от Бога; так называемая (ложная) свобода собственной воли это состояние проклятия и ада. Примирение и возрождение происходят через «спокойствие собственной воли». Если наша собственная воля умирает в нас, как она умерла во Христе, Христос живет в нас, и мы становимся свободными от естественной власти вселенной; отдавая свою волю в плен, как *servum arbitrium*, в руки Бога, мы обретаем спасение и истинную свободу детей Божьих. И добрый, и злой выполняют работу Бога, один знает, что это работа Бога, другой воображает, что это его собственная работа. Духовная субстанция остается неизменной через падение и возрождение (как у Таурелла), меняется только воля, которая есть *accidens*.

Если Вайгель таким образом берется за проблему зла более энергично, чем это делалось ранее в христианском мистицизме, то его теория познания предлагает нечто новое и своеобразное и в другом направлении. То, что познание это не просто страдание через впечатления от объекта (или, как буквально переводит Вайгель, контрвпечатления), но что познание по сути своей есть деятельность суждения, уже было признано другими. Но Вайгель идет еще дальше и признает, что даже чувственное восприятие не поступает пассивно извне, а активно извлекается из нас нашей собственной природой. Правда, встречный импульс дает нашей природе повод к ощущению и пробуждает ее производящую деятельность; но само ощущение или чувство находится не в встречном импульсе, а только в том, кто ощущает. От возбужденного чувства зависит, к какому виду принадлежит ощущение, к зрению или к чувству; каждый может иметь лицо (зрительное восприятие) без противочувствия, но противочувствие не может произвести его без провидца. Это развитие парацельсианского учения о том, что ничто не приносится в вещи внешним воздействием, но что все формируется изнутри и из зародышевых предрасположенностей, присутствующих в них, и что только стимуляция и пробуждение приходят извне. В этом предвосхищается учение о специфических энергиях сенсорных нервов, а также поправка Шеллинга к Канту, согласно которой не только форма восприятия, но и материя ощущений производится субъектом априори. Таким образом, все познание происходит изнутри в плане формы и содержания, и только пробуждение познания происходит извне; вся истина, таким образом, скрыта в нас, прежде чем она будет пробуждена встречным броском.

С другой стороны, познание это овладение внутренней сущностью вещей; поэтому учиться значит становиться тем, что мы изучаем. Мы должны познать все, а значит, и стать всем. Поскольку все знание и вся истина исходят изнутри нас, мы уже должны быть внутренне всем тем, чем мы должны стать в процессе раскрытия знания; поэтому мы должны быть всем. Это следует понимать так, что вместе с Богом мы также несем в себе откровение Бога, мир в соответствии с его природой, которая отражает его эффекты. Бог просвещает понимание (*intellectus*), понимание разум (*ratio*), разум воображение, воображение чувство; высшее может быть без низшего, но последнее не может быть без высшего. Сверхъестественная реализация возрождения это процесс, в котором контрагент, Бог, делает все, а человек ничего не делает, а только страдает; но поскольку Бог действует не извне, а изнутри, как собственное и истинное существо человека, это кажущееся исключение из внутренней сущности всякого знания перестает быть исключением. Сам Бог видит и узнает себя в нас, а мы в нем; он глаз, свет и знание в нас, а наша душа дыхание самого вечного духа.

Якоб Бёме (1575—1624) в своих натурфилософских рассуждениях о природе Бога опирался в основном на Парацельса, а в рассуждениях о природе зла на Вайгеля. Он игнорирует

эпистемологические взгляды Вейгеля, а также его понимание того, что Бог становится волевым только в творении и через творение, то есть не развивает в себе волю, которая не была бы одновременно творческой по отношению к внешнему миру; Вейгель превосходит его в обоих отношениях. У Парацельса он заимствует наблюдение естественного процесса под категорией химизма, предположение, что огонь является разделяющим и соединяющим принципом в химическом процессе, учение о трех элементах соли, ртути и сере во всех сферах бытия, а также понятие микрокосма. Его оригинальность заключается в смелости, с которой он вводит парацельсианский природный процесс в природу Бога, и в гипотезе о природном корне зла в Боге.

Бёме различает: 1. чисто духовное понятие Бога и соответствующий чисто духовный внутрибожественный вечный духовный процесс; 2. духовно-телесное понятие Бога и соответствующий духовно-телесный внутрибожественный вечный природный процесс; 3. вечное творение небесного или ангельского мира; 4. временное творение земно-материального мира. Ни один из этих четырех процессов не следует путать с другими. Довольно вольно переосмысленное Моисеево учение о творении он относит исключительно к временному творению, с помощью которого Бог пытается остановить и реорганизовать путаницу и беспорядок, вызванные Люцифером в вечном творении. Падение Люцифера проистекает из парсидско-египетского влияния на позднеиудейское мировоззрение, которое также попало в христианские спекуляции через апокрифическую Книгу Еноха. Вечное сотворение ангельского мира соответствует неоплатоническому *ἡόαδος νοερός*, а чисто духовный внутрибожественный процесс следует христианскому учению о Троице. Оригинальность Бёме заключается не в двух последних и первом из четырех процессов, а во втором, который он вставил самостоятельно, опираясь на Парацельса. Именно поэтому он заслуживает особого внимания, тем более что именно в нем находится источник или корень зла. Центром натурфилософии Богемии является, как уже говорилось, огонь, воплощающий химический процесс соединения и разделения. Огонь объединяет в себе растворяющую и поглощающую силу с мягким теплом и сиянием; с его первой стороны возникает разрушение с его последствиями для чувств, с его второй стороны расцвет, рост, лепка и восприятие вместе с их благотворными последствиями. Первая сторона воплощает пожирающий гнев и ярость и их последствия, страх и мучения; вторая сторона провозглашает любовь и радость. Вот почему первая сторона называется огнем гнева, а вторая огнем любви; первая сторона мыслится как пожирающий, темный уголек без света, а вторая как свет, который мягко согревает, но не уничтожает. Таким образом, зомбоящик и огонь любви противопоставляются друг другу как огонь и свет, или как тьма и свет. Оба они едины во всех химических процессах, а значит, и во всех вещах; в отрыве друг от друга они являются лишь абстракциями, не способными существовать. В вещи может возникнуть только преобладание той или иной стороны. В Боге, где, согласно принципу Кушана, все противоположности объединены и гармонично разрешены без противоречий, даже огонь гнева с его агонией страха не может возникнуть самостоятельно, но является лишь средством, чтобы выявить огонь любви с его радостью в качестве противовеса и привести его к исполнению. Поскольку ни одна вещь не может проявиться без отталкивания и противодействия, Божья любовь и благословение также нуждаются в своей противоположности как основе и противодействии вечного развития, гнева и мучений. Гнев и мучения это то, что само по себе не должно быть в Боге, но что, тем не менее, необходимо как средство для реализации того, что должно быть. Поскольку они находятся в Боге только как вечно преодоленные, они, следовательно, никогда не находятся в Нем сами по себе, а значит, ни в коем случае не являются небытием или злом. Но поскольку в них существует возможность того, что они могут одержать верх над творением, злоупотребляя своей свободной волей, они являются источником и корнем зла в Боге.

Бёме объясняет реальность зла в твари точно так же, как «немецкая теология», Себастьян Франк и Вайгель до него, а именно как допущение отдельной нечестивой воли вместо общей

божественной воли, как выход из телеологического единства воли с Богом. Но Бёме видел проблему зла только там, где его предшественники считали ее решенной; он спрашивал себя, как это возможно, чтобы тварь вышла из телеологического единства воли с Богом, хотя ее онтологическое единство с Богом было нерасторжимым и сохранялось даже в дьяволах. Его предшественники игнорировали эту проблему, отмечая, что хотя воля зависит от усмотрения существа, эффект действия направляется и определяется Богом в соответствии с его божественными целями. Бёме копнул глубже; он прекрасно понимал, что зло кроется не в следствиях действия, а в воле, и задался вопросом, как только воля может стать злой, то есть безбожной в намерениях, когда Бог есть все во всем. Он понял, что концепция божественного позволения подходит только для той точки зрения, которая не осмеливается всерьез воспринимать пантеизм, но при этом приписывает твари существо, в некотором смысле внебожественное. Он также не мог избавиться от проблемы, предполагая простую негативность или, скорее, привативность зла; ведь он признавал, что, даже если желаемое зло было лишь тщетной фантазией, злая воля как таковая могла быть чем-то совершенно позитивным и ни в коем случае не простым недостатком. Таким образом, Бёме пришел к пониманию того, что реальность зла в твари противоречила бы пантеистическим предпосылкам, которых он придерживался, если бы возможность тварного зла в виде момента, который сам по себе не должен быть и должен быть преодолен, не была бы заложена в самом Боге. Подобное понимание уже однажды возникало у гностиков, но они искали решение не в философии, а в мифологии, следуя указаниям египетских и парсийских религиозных учений. Христианство преодолело это решение, но только за счет пантеистической последовательности; церковная доктрина, по сути, отвергла пантеизм, чувствуя, что проблема зла не может быть преодолена на этой основе. Теперь Бёме делает огромный шаг вперед, ища божественный корень тварного зла уже не в злом под-боге, а в основополагающем моменте единого, всеблагого Бога, в моменте, который, как он предстает в процессе, сам является небытием и подлежит преодолению. Это необычайно важное достижение; ведь пантеизм мистиков теперь избавлен от упрека в том, что ему приходится скрывать проблему зла, и таким образом становится философски превосходящей теизм силой, к которой не приложимы никакие этические предрассудки. Тот факт, что Бёме, подобно христианским гностикам, цепляется за гнев и ярость ветхозаветного Бога, или то, что он считает возможным использовать природные образы, такие как огонь, не в переносном, а в реальном смысле для описания внутренних божественных принципов, не имеет большого значения по сравнению с величием этого фундаментального прогресса. Со временем эти недостатки должны были отпасть сами собой, позволив правильной основной идее возникнуть без оболочки. Баадер и Шеллинг, в частности, недавно работали над этим отбрасыванием, не осознавая, однако, этого в полной мере. —

Царство мрачного и царство радости, торжествующей в удовольствии, ад и рай, находятся повсюду, потому что огонь и свет проходят через все существа. Вечно единое и вечно доброе называется Богом на небесах и гневом в аду. Поэтому в каждом существе находится центр, из которого истекают добро и зло; но противоположности еще не дошли до признания в нем, потому что они связаны друг с другом. Должен произойти химический процесс разделения сил; он не должен произойти, если человек хочет пробиться к знанию и сознательной нравственности. Человек хочет ощутить вкус каждой силы в отдельности, и поэтому он отдается им по очереди, вместо того чтобы оставить их в том состоянии, в котором он их получил. Отдача огню гнева, пробуждающемуся из центра, это в то же время затемнение света, отпадение от спокойствия свободной воли, то есть воли, пребывающей в Боге, к независимости и самодостаточности воли, которая беспокойно ищет чего-то. Но что находит беспокойно ищущая воля, отделенная в самости, так это смущение от беспокойства, и это заставляет ее снова искать покоя в тихой и спокойной воле небытия. Ибо свет не перестает проникать в него, и только от него зависит, найдет ли он в нем существо любви, которое сможет зажечь. Если

человек упорствует в огне гнева, его принимает Божий гнев; он отвергается, потому что отверг себя. Но если он впускает искру Божьей любви обратно в свет жизни, в нем рождается Христос, который сокрушает голову змея эгоизма. Вот почему Бёме борется против любого выбора благодати, который был бы чем-то иным, кроме как божественным подтверждением выбора, сделанного человеком. Слово стало человеком везде, а не только в Деве Марии. Если бы Христос был чужим, то и в нас должен был бы родиться чужой, который не является нашим «я»; но наше «я» должно присутствовать при возрождении, и мы получаем не чужую силу, а свою собственную и первую. Таким образом, Бёме эффективнее и глубже, чем его предшественники, борется против церковной гетеросотерии в пользу автосотерии на основе пантеистической имманентности. Если мы теперь рассмотрим царство ярости и царство радости в Боге, которые оба связаны и разделены принципом огня, то в первом он помещает три парацельсианских элемента, соль, ртуть и серу, или горькие, сладкие и кислые качества; а в царстве радости он сначала помещает свет, затем звук (с включением запаха и вкуса), и, наконец, телесность. Таким образом, получается семь природных принципов, качеств или духов-источников. Поскольку огонь делится на гневный огонь и свет и тем самым исчерпывает две стороны ряда, он не должен снова стоять в центре в качестве особого принципа, так что остается только шесть; но и свет не должен снова фигурировать в качестве особого принципа на светлой стороне, если темный огонь больше не встречается в качестве особого вида на стороне огня. Такая конструкция явно нарушает священное число семь. Аналогичным образом меняются обозначения горьких, сладких и кислых качеств, в то время как парацельсианские элементы остаются неизменными.

Натуральное философское значение соли или горького качества сила сжатия (также уплотнения или коагуляции), ртути или сладкого качества сила расширения; таким образом, оба означают то же самое, что холод и тепло в Телезиусе. Третье горькое качество возникает из сжатия и расширения, из удержания и бегства, но оно не имеет натурфилософского значения, только психологическое, а именно чувствительность или страдание (сера, которая играет такую важную роль в аду). Из суммы этих трех элементов, которая также известна как salniter, внезапно вырывается огонь, поэтому его называют молнией или испугом. В теплом свете агонии страха уже ослабевает; звук, который следует за молнией как гром, это гармония сфер или вечная музыка и в то же время средство общения, поэтому его также называют пониманием или божественным пониманием, а со стороны существа познанием. Телесность это в то же время принцип формирования или лепки и как таковой вывод естественного процесса. —

Симметричная группировка двух триад вокруг разделяющей цели огненной вспышки позволяет объединить две триады в одну, сочетая по два качества в каждой, и тем самым приблизиться к Троице. Первое и седьмое, стремление к сжатию или уплотнению и телесное формирование, должны быть едины; в формировании или телесности физически исполняется то, к чему сначала стремились духовно в стремлении к уплотнению. Точно так же второе и шестое качества, тенденция к расширению единого во многое и разумная сила звука, должны быть едины; расширение разумного и осмысленного звука показывает нам реализованным в физической естественности то, к чему эта тенденция стремится духовно. Наконец, третье и пятое качества, голодная боль чувствительности и свет любви, должны быть едины. Первая пара отнесена к Отцу, вторая к Сыну, третья к Святому Духу. То, что в первой триаде остается духовной тенденцией, во второй триаде получает естественное воплощение или телесно-физическую реализацию; таким образом, первая триада относится ко второй, как бестелесный дух относится к телесному духу, как душа к телу, или как дух к природе. Это подтверждается тем, что первая триада если не точно, то хотя бы приблизительно совпадает с чисто духовным внутренне-божественным процессом воли, в то время как вторая триада вносит странные детерминации. Это также предполагает, что телесность, седьмой принцип, который, как предполагается, объединяет в себе все семь, приравнивается к природе, и что природа как полная возможность бытия отождествляется с сущностью, а сущность с телесной субстанцией. Однако

Бёме не остается верен себе в этих группировках. Ему действительно должно было показаться сомнительным сопоставление царства гнева и царства радости, последнее из которых оправдывает имя Бога, как духа и природы, и применение обозначения духа к сальнитам. Поэтому три или четыре последних принципа иногда противопоставляются божественному или духовному, а первые три природе, так что духовное совпадает с царством радости, а природа с царством гнева или темным огнем ярости. Это описание используется теми, кто относит корень зла к природе в Боге; однако такое описание не соответствует основной идее Бёме. Скорее, ее следует сформулировать так, что во внутренне-божественном природном процессе каждый духовный момент не может быть отделен от соответствующего ему природного момента, а скорее, что все это духовно-телесный процесс, в котором постоянно возрастают как природность, так и духовность. Если смотреть на возросшую духовность последних трех стадий, то относительно более низкая духовность первых трех стадий может показаться по сравнению с ней все еще непобежденной природой; если же смотреть на параллельное возрастание естественности, которое достигает кульминации только на седьмой, то более низкая естественность первых стадий предстает как все еще нереализованная духовность. Химико-психологическое двойное обозначение уже указывает на то, что природа и дух взаимопроникают на всех уровнях. Оба имеют свой максимум в первой и свой минимум в последней форме; <sup>4</sup>но поскольку первая форма наиболее далека от совершенного духа, а последняя форма наиболее близка к совершенной природе, то единство первой и седьмой форм также предпочтительно и с полным правом можно назвать природой или центром *naturaе*.

Но все это неточные, односторонние взгляды на двусторонние отношения; единственно точный подход Бёме заключается в том, что дух и природа взаимопроникают друг в друга, насыщая все семь уровней внутренне-божественного природного процесса, и растут и развиваются рука об руку друг с другом.

Если абстрагироваться от природы, то есть от физической субстанциональности внутри-божественного процесса, то останется чисто духовный процесс, но это всего лишь человеческая абстракция от полного и завершенного процесса, который следует искать только во внутри-божественном природном процессе. Бог есть воля и сущность, или дух и природа в одном лице, то есть он, говоря словами Спинозы, есть одновременно мыслящая и протяженная субстанция, и если рассматривать его как чистый бесприродный и свободный от тела дух, то это будет односторонне и не по истине; дух и природа принадлежат в нем друг другу, как душа и тело в человеке. Однако при таком понимании природы как вечно развертывающейся телесности или телесности Бога нельзя говорить, что корень зла лежит в природе Бога, ибо телесность Бога не имеет никакого отношения к происхождению зла. Бёме не пытался отделить природу Бога от духа Бога и представить их отдельно; поэтому не существует чистого противопоставления чисто духовного, внутренне-божественного процесса, и даже если мы противопоставим чисто духовный процесс телесно-духовному природному процессу в Боге, это всегда останется лишь нечистым противопоставлением, отношением типа  $a:a + b$ . —

Природу, или телесность, или телесность в Боге, с одной стороны, не следует путать с тварной природой небесного ангельского мира или даже временного земного мира, а с другой не с *κόσμος νοητός*, или умопостигаемой, или идеальной вселенной в Божьем духе, или абсолютной идеей, или мудростью, или «местом образов» в Боге. Природа в Боге имеет общее с природой, как мы ее знаем, только протяженность или телесность и химическую природу, но в остальном должна рассматриваться как нечто несравненно более высокое. Идея или муд-

<sup>4</sup> Нам может показаться, что одухотворение уже достигло своего максимума в шестой форме, понимании, но если бы телесность только помогала твари, а не Богу, увеличивать понимание и тем самым одухотворение, то ее место было бы вовсе не во внутреннем божественном процессе, а только в процессе творения. Кроме того, телесность тесно связана с Богородицей или Премудростью, поскольку обе они одинаковы по содержанию, и только первая реальна в том, что вторая идеальна, первая в телах, а вторая в образах или идеях.

рость отличается от природы в Боге, как образ от телесной формы, как идеальное от реального. Как и у Альберта Магнуса, природа это физическая форма как таковая, но не как идеальная, а как реальная, не как образ в божественном мышлении, а как субстанция в божественном бытии. Природа в Боге ближе всего к первоматерии Аверроэса и Парацельса, из которой все может стать, и которую Давид Динантский уже отождествлял с Богом. Бёме не хватает гораздо больше, чем Бруно, понимания динамической природы телесной материи или даже реальности самого динамического принципа; чтобы поместить принцип реальности в Бога, он помещает в него то, что только он один считает реальным, телесность или телесность. В этом вопросе Бёме все еще застрял в Средневековье, и его поклонники, которые не осознали этого, позволили ему увлечь себя обратно в Средневековье. В схоластических терминах Бёме природа в Боге означает не что иное, как то, что Бог это не чистая форма, а единство формы и материи. Бруно также приравнивал отношения между Богом и миром к отношениям тела и души; но для него телом Бога был этот известный нам элементарный мир, а мир-душу он приравнивал к природе как духовному принципу. С другой стороны, для Бёме этот грубо чувственный мир с его натурализованной природой кажется слишком низким, убогим и несовершенным, слишком продуктом тления, чтобы искать в нем тело Бога, и поэтому он приписывает ему физическую природу иного, более высокого рода. Он ищет тело Бога ни в элементарном, ни в побочном, небесном мире ангелов, но исключительно в сакраментальном или божественном мире Парацельса, и называет это природой в Боге.

Прежде всего, сущность и природу у Бёме не следует путать с эквивалентными выражениями у Экхарта. Экхарт понимает «сущность» как сверхчувственную, нематериальную, абсолютную субстанцию Божества, а «природу» как его атрибуты, которые для него ограничены нусом или высшим разумом (как источником понимания и воли); Он различает еще не натурализованную природу в Божестве и натурализованную природу в Боге, как потенцию и *actus* атрибутов, но никогда не думает о телесности или даже материальной субстанции при слове «природа», хотя бы потому, что множественность, индивидуальность и телесность рассматриваются им как чисто субъективная видимость, не основанная на Боге. Бёме же понимает сущность только как телесность или материальную субстанцию, а природу как химически дифференцированную и морфологически сформированную телесность, которая в своем совершенстве представляет собой телесность индивидуальности. У Экхарта сущность и природа являются переводом слов *substantia* и *essentia* и поэтому вполне могут быть применены к его акосмистическому абсолюту. В творчестве Бёме включение сущности и природы в Бога это архаичное варварство мысли, чувственно-наивную грубость которого его поклонники скрывают лишь с помощью расплывчатости. Тот, кто хочет говорить о природе в Боге, должен прежде всего указать, что он под этим подразумевает, в каком смысле он понимает это слово или какой новый смысл он ему придает; но он не должен ссылаться на Бёме, ошибка которого состоит именно в том, что он некритически и фантастически переносит наивно-чувственное понятие материи и телесности, вместе с грубыми натурфилософскими категориями своего времени, на Абсолют и его процесс.

То, что концепция природы в Боге у Бёме ничего не дает для реального спекулятивного прогресса, для реализации небытия в Боге, уже было показано выше; одежда небытия и того, что должно быть преодолено в естественном образе темного огня в противоположность яркому свету, ни в коем случае не совпадает с контрастом природы и не-природы в Боге, но попадает в противоположности детерминаций природы, не будучи концептуально связанной с ними. Мы сразу же увидим, что этот контраст остается в чисто духовном понятии Бога даже после того, как природные образы отброшены, и что Бёме мог бы, таким образом, с тем же успехом показать небытие в своем чисто духовном понятии Бога, и ради этого небытия не нужно было бы проецировать природный процесс на Бога как такового. —

Разрабатывая чисто духовную, «неестественную» концепцию Бога, Бёме отталкивается от Божества Экхарта, которое совпадает с неоплатоническим Единым и безмолвием или бездной гностиков. Вечное единство это (фактически) небытие, ибо оно есть вечная тишина, неподвижность без сущности (то есть без телесности), бескачественность без света и тьмы, бесчувственная и бесстрастная, непроявленная, не проявленная даже для самой себя.

Это беспочвенная бездна, но также и бездна, из которой все происходит, небытие, из которого созданы все вещи и которое, следовательно, потенциально является всем. В этом небытии следует различать две вещи, которые не следует ни выводить, ни путать друг с другом: с одной стороны, активный момент, который инициирует вечный процесс становления и поддерживает его, а с другой пассивный момент, который окружает своим присутствием все шаги первого и выполняет его как ответный бросок. Первый, который Бёме также рассматривает как единственного носителя процесса в силу его единственной активности, он называет волей, второй, в силу его пассивности, девой, определяемой по содержанию: вечная мудрость, место образов (идей), око вечного видения или божественный разум. Второй момент, очевидно, соответствует разуму Экхарта и неоплатоническому *нус*; но тот факт, что Бёме также вновь вводит первый момент, волю, как инициатора и фактического носителя процесса, является значительным прогрессом по сравнению с Экхартом. В то время как Экхарт заходит в одностороннем интеллектуализме Фомы так далеко, что, кажется, допускает, что воля действительна только в существе, Бёме восстанавливает приоритет, который Данс отдавал воле. Таким образом, он ближе к плотинской модели, чем любой другой христианский философ до него. Но если у Плотина инициатива принадлежит только воле, а сам процесс является по сути интеллектуальным, который сопровождается волей как самоочевидной принадлежностью на всех уровнях, то у Бёме весь внутренне-божественный духовный процесс это процесс воли, которому пассивно противостоит око воображения или зеркало мудрости как самоочевидный противовес. Таким образом, воля и мудрость или понимание также являются атрибутами Божества у Бёме, как и у Фомы и Дунса; но если Экхарту уже пришлось отказаться от привлечения сущности бестелесного Божества к Троице, как это сделали Фома и Дунс, то Бёме уже не мог думать об этом. Как и Экхарт, он должен был искать Троицу в моментах или фазах процесса, а не в Едином Существе с его двумя атрибутами, как это делали Фома и Дунс. Однако, поскольку он рассматривал волю как активного автора и носителя процесса, он должен был переосмыслить три фазы одностороннего интеллектуального процесса как фазы одностороннего волевого процесса. Однако сделать это ему удастся, лишь рассматривая чисто интеллектуальный волевой процесс как пространственно-механический природный процесс, то есть предвосхищая то, что в Боге должен породить только духовно-телесный природный процесс. Если интеллектуальный процесс Экхарта основан на плотинском тождестве мыслителя, мысли и мышления, то волевой процесс Бёме ищет опору в идеях пространственного сжатия, расширения и силы-эманации и поэтому значительно отстает от него по содержанию.

Инициатива воли хорошо описана Бёме. Вечное небытие само по себе уже есть воля, но воля не только без объекта, но и без чувствительности и побуждения, то есть дремлющая (потенциальная) воля. Но небытие жаждет чего-то, жаждет откровения; воля, тонкая, как ничто, теперь желает стать чем-то, чтобы проявиться. (Потенциальная) воля это вечная свобода; неопределенная свобода, однако, ищет версию себя и таким образом становится поиском, желанием, стремлением. У воли нет ничего, что она могла бы воливать, кроме самой себя (она, таким образом, волит); у нее нет ничего, что она могла бы постичь, кроме единственной вещи, которая еще не постигнута (или неопределенна). Поэтому для того, чтобы помочь этой пустой воле, которая не может ничего воливать из-за отсутствия содержания, воливать что-то, нужно было бы призвать постоянно присутствующее противодействие воли, пассивную мудрость, чтобы воля могла воливать как воля, исполненная идеи. Начало этому также положено: непостижимая воля, как око вечного видения, вводит себя в вечное созерцание самой себя,

или превращает себя в зеркало и видит в себе то, что она есть, или уравнивает желание с воображением, и воля оплодотворяет себя через воображение желания из ока мудрости и таким образом рождает слово или звук.

Но этот непосредственный союз воли и мудрости не преследуется далее; вместо этого сначала рассматривается исключительно процесс воли, а мудрость откладывается до конца. Если бы пропитывание воли из ока мудрости совокупностью «образов», составляющих ее содержание, здесь уже принималось всерьез, то воля должна была бы реализовать эти образы немедленно, т. е. инициатива процесса в Боге также немедленно совпала бы с началом процесса творения и не осталось бы места для внутрибожественного тринитарного процесса. Поэтому желающая воля должна изначально желать не идеи, а саму себя, не как неопределенное ничто, а как детерминированное нечто. Неопределенную пустоту небытия достаточно представить себе пространственно, и точка предстает как соответствующий образ детерминации. Поэтому воление должно быть тенденцией пустого пространства к точке, а для того, чтобы волить себя, к своей точке или центру. Таким образом, воление как сократическая тенденция к центру, в котором ничто обнаруживает себя как нечто, есть субстанциальное воление, сконцентрированное в субъекте. Поскольку Бёме еще не отличает слово субъект от субстрата, он использует для нашего понятия субъекта слово эго или эгоистичность, при этом мы не должны думать о самосознании или даже личности, а только о субъекте как избирательном носителе волевой активности. Бёме также использует для обозначения субъекта сердце или разум, поскольку и то, и другое означает сокровенную суть жизни; в частности, разум служит для перевода слова *mens*, которое совпадает с *imago dei* или малой искрой. Таким образом, воля постигает себя как основание и место своего Я-существа, и тем самым непостижимая или непостижимая воля утверждает себя как постигаемая воля, как сын, который вечен вместе с ней. Как первое стремится от неопределенной необъятности к детерминированному пунктуальному единству, так и второе стремится от единства к (теперь уже не неопределенной множественности); это расширяющее, распространяющее движение, бегство или расширение.

До сих пор представление чисто-духовного процесса соответствовало первым двум формам природного процесса. Тот, кто представляет себе волю как истинно духовную потенцию, не будет мыслить ее пространственно, как пустое пространство или как пространственную точку; он будет понимать ее как духовный центр действия или субъект деятельности, не думая поэтому о ней как о пространственном центре своей сферы деятельности; ему не нужно будет предшествовать центробежной деятельности центростремительной и рассматривать первую как продукт или сын второй. Бёме не попытался объяснить, как неопределенное, непрерывное стремление, которое волит только себя (т. е. как воление), становится центростремительным волением, которое хочет ввести эго или субъект для воления; можно подумать, что беспредметное воление должно также оставаться вечно беспредметным, и что нет необходимости вводить субъект, если воление уже является волением даже без субъекта. Ему не хватает не субъекта, а объекта, и он обретает его не путем выдвижения субъекта, а только через содержание мудрости. Вопрос о том, принадлежит ли неопределенное стремление, дающее инициативу, еще потенции или уже центростремительному стремлению, то есть считается ли оно принадлежащим вечному божеству или Отцу, остается в работе Бёме неясным и колеблющимся.

Остается также неясным, что означает третий эффект волифс, дух, исходящий от Отца и Сына. Здесь, как и в случае с третьей формой естественного процесса, отсутствует натурфилософское определение, а чувствительность или мучительность горького качества, кажется, не очень подходит Святому Духу. Возможно, можно было бы придерживаться единства третьего и пятого качеств и, соответственно, предположить, что свет проистекает из равновесия тенденций к сжатию и расширению, так что это соответствовало бы Святому Духу с точки зрения натурфилософии; но даже Сын, как сказано, относится к Отцу, как свет к темному огню. В любом случае, о Святом Духе говорят, что он представляет собой третий эффект

воли, вытекающий из первых двух, или же является силой, исходящей от них, природа которой не уточняется. Таким образом, Троица состоит из трех эффектов воли, которые вместе составляют лишь одну волю. Только в качестве четвертого следствия происходит внедрение эманированной духовной силы в перечисленные образования, возможность которого открывается для нее содержанием мудрости; Святой Дух как участник волевого процесса, таким образом, все еще предполагается непостижимым. Эпизодическая попытка Бёме противопоставить Деву Духу как выдыхаемое выдыхаемому кажется ошибочной, во-первых, потому что выдыхание это функция не Духа, а Отца и Сына, а во-вторых, потому что абсолютная идея или «обитель образов» никогда не может возникнуть из лишенной идеи деятельности воли. Насколько понятным является различие между потенциальным волением, пустым волением и волением, определяемым идеями, настолько же непонятным является воление, определяемое содержанием, которое еще не должно определяться идеями, но должно витать посередине между пустым волением и волением, определяемым идеями. Это воление, наполненное содержанием, но лишенное идей, становится еще более непонятным благодаря разделению на три волевых эффекта, первые два из которых просто объясняются с помощью пространственно-чувственных образов из натурфилософии, а последний остается совершенно неопределенным. Попытка Бёме построить таким образом внутренний божественный тринитарный процесс терпит полный крах, и все усилия его поклонников спасти хоть что-то от этой звезды воли оказываются тщетными.

РБёме сам признает, что его три эффекта воли еще не являются тремя божественными существами Троицы, потому что как чисто духовные моменты они еще не являются существами вообще, т.е. физическими субстанциями. Они становятся таковыми только в процессе природы в Боге, когда сократительная воля Отца становится единой с *centrum naturae* или телесностью, экспансивная воля Сына со звуком или пониманием, а эманация силы Святого Духа со светом. Но даже в этом случае они становятся только существами, а не личностями; Бог становится личностью только во Христе, как учил уже Экхарт и утверждает Бёме, и еще не в Сыне Божьем Троицы, а только в Богочеловеке Христе, который живет в каждом возрожденном человеке. Кстати, в распределении семи качеств между Троицей Бёме отнюдь не везде остается верен своим предпосылкам, но и здесь демонстрирует множество колебаний и неясностей. —

Природный процесс Бёме предлагает так же мало приемлемых концептуальных моментов, как и его чисто духовный процесс воли; его философское значение состоит исключительно в том, что он предположил момент небытия в Боге как корень тварного зла, которое должно быть преодолено. Мы видели, что это небытие-сущность заключалось в царстве мрачности в виде первых трех форм природного процесса, и что они совпадают со звездой воли или тройкой актуальностью воли. Таким образом, небытие-воля это, во-первых, не потенция воли, не вечное Единое, не бездна, из которой возникает воля; во-вторых, это не мудрость, через союз с которой воля переходит из трех форм Гримма в три формы царства радости; в-третьих, это не природа как телесность или телесная субстанциальность, а исключительно актуальная воля в ее обособленности и до ее союза с мудростью, но как таковая также во всех формах, которые она может принимать. Короче говоря, небытие-воля в Боге это воля как таковая и сама по себе, и в ней одновременно заключено божественное несчастье или страдание, которое необходимо преодолеть; это единственное, что остается в результате спекуляций Бёме. С этим согласуется то, что Бёме, как и все мистики, представляет себе возвращение многих в единое как цель процесса, через достижение которой смута и раздоры многих вновь разрешаются в покой единого, и что он понимает этот процесс в свете Божества как преодоление мучений, обитающих в глубине. То, что он также говорит о крике радостей в свете и звучании и пении небесной музыки, это эвдемонистические приукрашивания и преувеличения божественности.

ственного мира, которые можно дать жаждущему счастья, опьяненному Богом мистику как воображаемый контраст с его мирской нищетой и преследованиями. —

Родственным духом Бёме является Роберт Фладд (1574—1637), который стремился объединить каббалу и неоплатонизм с христианством. Он также помещает основные телескопические силы холода и тепла, или тьмы и света, или первоматерии и первоформы, или сжатия и расширения, или центростремительной и центробежной активности, или конденсации и разрежения, или притяжения и отталкивания в самого Бога, приравнивает их там к антипатии и симпатии, ненависти и любви, недостатку и положению, нежеланию и воле, *voluntas* и *voluntas*, отражению в себе и откровению из себя, и выводит тварные качества из соответствующего им божественного корня. Таким образом, темный *voluntas dei* (или божественная злая воля) является корнем смерти, зла, болезни, недостатка, пустоты, покоя и зла; но зло является злом только потому, что оно соответствует *voluntas dei*. Фладд ищет потенцию противоположной деятельности в перводанном чистом и, таким образом, представляет божество Экхарта как потенцию желания и нежелания, или как двойную способность, в которой неактуальная потенция смешивается со способностью отрицательной воли. Он уже основывает экспансивную силу тепла на термометре. Он объясняет конфликт противоположностей (любовь и ненависть, симпатию и антипатию) в природе с помощью явлений магнетизма, а также тождество противоположностей в Боге. Помимо двух активных сил холода и тепла, он предполагает сухость воздуха и влажность воды как пассивные элементы, но считает, что и то и другое можно проследить до воды как первоматерии. —

Третий современник Бёме и Фладда, парацельсист Иоганн Баптиста ван Хельмонт (1578—1644), двигался в несколько ином направлении. До грехопадения мы были просвещены Богом; через грех к нам добавилась чувственная душа, которая поставила нас под контроль органов чувств. Чувства и понимание (*ratio*) вместе не могут дать знания, выходящего за рамки неадекватных внешних проявлений и отношений. Только разум (*intellectus*) дает знание, причем интуитивное, которое (как у Вайгеля) трансформируется в объект, что, в свою очередь, возможно только потому, что оно имеет ту же природу, что и объекты. Это яркое интеллектуальное познание не является дискурсивным размышлением, оно ближе к чувственному, живописному восприятию, чем к рациональной дедукции; оно подготавливается занятием воображения объектом, постом, спокойствием воли и молитвой, а затем возникает только в сомнамбулических состояниях сна. Над интеллектом стоит только *mens* или *imago dei*, или разум, к которому относится дистанционно действующая магическая сила воли. У людей, отделенных от тела, есть только разум и интеллект; разум, однако, действует только в единстве с божественной волей, так же как интеллект существует в единстве с божественной истиной.

Гельмонт решительно отрицает происхождение зла и нечестия от Бога и выводит его из свободной воли существ как нечто просто добавляемое *per accidens*. Он отвергает любые конфликты в природе и считает, что благодать Бога может соответствовать только гармоничному сотрудничеству всех сил по гармоничным законам, как мы видим гармоничное сотрудничество частей организма.

В организме это гармоничное, единое руководство осуществляет архей, «кузнец деторождения и будильник жизни», то есть организующий принцип, пластически исполняющий образ, полученный от чувственных душ родителей. Архей, который следует рассматривать как разумный, бесплотный дух жизни, наделенный симпатией и антипатией, помещает в каждый член тела воспитателя или кормильца, или членный субархей, над которым он осуществляет надзор, витая туда-сюда. Симпатия и антипатия архея, а также его дистанционно действующая (биомангнитная) сила, основаны на принципе, который Гельмонт называет *Vlas* по своему собственному имени; *Vlas* включает в себя сидерический и человеческий магнетизм, то есть астрологические влияния звезд (*Vlas stellarum*) и медиумическую нервную силу (*Vlas humanum*).

Важнейшим аспектом учения Гельмонта является его решительный переход от материальной к динамической концепции материи; он начинает с первой, т.е. с противопоставления материи действующей и формирующей силе, а заканчивает полным растворением материи в силовых эффектах. Материальную причину Аристотеля он сначала трактует как «родовой сок», но отрицает ее чистую пассивность и объявляет ее способствующей причиной. Предполагается, что активная причина это внутренне действующая сила»; в той мере, в какой существует и внешне стимулирующая механическая причина, она является лишь случайной причиной, создающей благоприятные условия для развития внутренних природных сил; но такая причина не является необходимой и может отсутствовать. Он ненавидит старую аналогию между естественным развитием и художественным формированием; скорее, он понимает цель как по сути имманентную, заложенную Богом, и предполагает вместе с Парацельсом, что все развитие обязательно определяется изнутри заложенными в нем задатками или семенными зародышами. Таким образом, семя или семяподобный архей это то, из чего возникает материя как следствие; каждый член архея должен образовать свою собственную материю или разделиться на дальнейшие субархеи, подобно правящему архею, который делегировал члены от себя. Но поскольку сам архей снова мыслится как бесплотная субстанция, заимствующая у чувственной души идею или семенную идею для воплощения в жизнь, и поскольку этот *imago seminalis* описывается как внутреннее духовное ядро архея, содержащее его плодородие, то до сих пор так называемый архей опускается как бы на внешнюю материальную сторону внутренней силы, на бесплотный воздух жизни, который приравнивается к родовому соку, т.е. к материи. Квазиматериальный архей предстает теперь как продукт, во-первых, *imago seminalis*, во-вторых, ферментов или скрытых свойств и, в-третьих, пузыря, то есть трех нематериальных начал. Какими бы несостоятельными ни были эти построения в деталях, они, тем не менее, проложили путь к динамической концепции, сводящей чувственную материю к относительно постоянному воздействию сил, то есть к иллюзорной субстанции, которая не проявляет себя как субстанция, подобно тому как чувственная жизнь человека представляет собой лишь видимость субстанциальности, которая растворяется со смертью. Оставалось сделать еще один шаг искать действенные силы в нематериальных духовных существах. Сам Гельмонт объявляет *mens* нематериальным, а чтобы его можно было постичь непространственно, он определяет его как пунктуальное и ищет его место в устье желудка. —

Франца Меркурия ван Гельмонта (1618—1699) нелегко отделить от его отца, под руководством которого он вырос; поэтому мы предвосхищаем хронологическую последовательность и относим его, наряду с его современниками Анри Мором и Ральфом Кадвортом, к теософской натурфилософии предыдущей эпохи, хотя все трое являются отголосками прошлых интеллектуальных течений в период более поздней философии.

Младший Гельмонт внешне отличается от своего отца в некоторых отношениях, но как теософский натурфилософ он стоит на той же почве, что и тот. Он отказывается от трех парацельсианских элементов и заменяет их оппозицией спонтанности и восприимчивости внутри монадической субстанции, которую он приравнивает к оппозиции разума и тела. Мертвая, инертная, чисто пассивная материя для него абсурд; всякое действие одной субстанции на другую предполагает спонтанность и восприимчивость с обеих сторон и требует наличия высшей третьей монады, центрального духа, под доминирующим и направляющим влиянием которого происходит взаимодействие.

Правящая архея и правящая субархея отца становятся в сыне правящей центральной монадой и правящими монадами, каждая из которых объединяет в себе спонтанность и реп-тильность или духовность и телесность. Эффект каждой монады является для другого лишь внешним стимулом или случайной причиной для развития внутренних сил внутри него; но, в отличие от отца, он рассматривает этот внешний стимул как необходимый для реализации развития. В том же смысле он считает чувственное восприятие необходимым для позна-

ния; но только центральная монада объединяет и перерабатывает многообразные впечатления в сверхчувственное познание. Поэтому духовное не является неделимым само по себе, ибо оно состоит, как уже предполагал Парацельс, из множества духов или мыслей, которые не являются только и исключительно духовными, но имеют и телесную сторону, как это видно из их сохранения в памяти. С другой стороны, телесное само по себе не делимо, а состоит из монад, число которых в мире определено и известно Богу (хотя и не конечное).

Дух это глаз, наблюдающий свой собственный образ, тело тень (*opacitas*), которую принимает отражение на образе, то есть видимость, возникающая в результате деятельности духа, который относится к духу, как тепло относится к свету. Дух и тело, таким образом, различаются не по сущности, а только по форме, не два вида субстанции, а члены отношения, частично внутри одной монады, как спонтанность и восприимчивость или действие и страдание, частично между доминирующей центральной монадой и комплексом обслуживающих монад. Каждое тело духовно само по себе и предназначено для постепенного одухотворения; каждый дух является духом только по отношению к прикрепленной к нему стороне телесности, которую, будучи конечной, он никогда не может отбросить. Тела непроницаемы друг для друга (только Бог и Христос пронизывают все), но своими силами они могут виртуально пронизывать друг друга и таким образом влиять друг на друга. Вещи отличаются друг от друга своими внутренними силами и данной им Богом способностью действовать на других и развивать себя; как взаимодействие сил двух монад в одном организме опосредовано господством и влиянием центральной монады на обе, так и взаимодействие отдельных индивидов возможно только потому, что все они имеют свою способность действовать от Бога, и все бытие и становление постоянно соединяется в Боге как центральной монаде мира. Каждая монада остается неизменной субстанцией с дарованными ей силами и существенными внутренними способностями, поскольку бесконечное число монад определено Богом и неизменно; меняется лишь способ их существования в процессе развития. Каждая монада индивидуальна и обладает пластической силой, с помощью которой она стремится собрать вокруг себя другие монады и втянуть их в сферу своего господства; в зависимости от характера ее внутренних склонностей и внешних причин внутренний ход развития, а вместе с ним и внешний ход развития будут различными. Переход к злу ограничен последствиями назначенного ему наказания, переход к добру неограничен; поэтому ни одна монада не может оставаться в движении к злу, но должна вернуться к добру. Каждая монада проходит через стадию человека с двенадцатью перевоплощениями; затем она возвращается к своему истоку, то есть к единству с Богом, но только для того, чтобы продолжить свой постоянный прогресс.

Гельмонт делит элементарный мир Парацельса на мир становления и мир делания или механического изменения; в первом вся жизнь и развитие идут изнутри, во втором смерть и застывание, черепная коробка из безжизненных костей, в которой происходит только безжизненное механическое движение. Таким образом, он примиряется с механическим взглядом на мир, который в свое время распространил Декарт, принимая его как четвертый мир. Мы машины в той мере, в какой мы тела, но духом (*spiritus*) мы принадлежим к миру становления, душой (*mens*) даже к миру первоначального небесного творения (*κόσμος νοερός*). Знание механических законов мертвого мира творения не дает внутреннего постижения сущности вещей. Хотя Гельмонт на словах сохранил парацельсианское различие между духом и душой, на деле он отменил его в активной стороне отношений души и тела, так что сам он может сохранять его только как различие в степени достигнутой ступени развития. Вместе с Бруно он считает сотворенный мир бесконечным, во-первых, по пространству и времени, во-вторых, по числу существ, каждое из которых включает даже бесконечное число частей, и, в-третьих, по эффектам, но выделяет из всех этих бесконечностей, как и Бруно, истинную бесконечность или совершенство Бога.

Помимо сотворенной субстанции монад, он предполагает эманированную субстанцию Христа и субстанцию эманлирующего и творящего Бога. В этом триединстве субстанций мы узнаем три неоплатонические ипостаси. Троицу, против которой он выступает в смысле ортодоксальных тринитариев, он также трактует как Бога, душу Христа и тело Христа в смысле трех субстанций. Душа Христа это непостижимо тонкий первосвет, исходящий от Бога; его тело (или мир) появилось в результате уменьшения этого света. Эта космогония напоминает Патриция. Но душа Христа это также идея или образ непостижимого Бога, в то время как его тело или реальность сотворенных вещей проистекает из Божьей воли или духа. Таким образом, у Гельмонта также есть томистская троица сущности, идеи и воли в смысле трех ипостасей. Субстанция Бога абсолютно совершенна от вечности до вечности: поскольку она не может стать ни более совершенной, ни более несовершенной, она неизменна, а поскольку она неизменна, она проста (следует понимать: она может быть простой). Субстанция сотворенных монад несовершенна и изменчива как к ухудшению, так и к улучшению, как к злу, так и к добру; будучи изменчивой, она не может быть простой, но должна быть составной. Оба вида субстанции стояли бы рядом друг с другом без контакта и были бы неспособны к отношениям, если бы посредник не связывал их вместе; ведь это противоречит природе вещей, чтобы крайности соприкасались друг с другом без посредника (подобно тому, как у Гельмонта действие на расстоянии происходит через посредников). Христос действительно изменчив, но только для добра, а не для зла, и поэтому разделяет изменчивость для добра с тварями и неизменность для зла с Богом. Таким образом, Бог не отделен от тварей, поскольку он соединен с ними через Христа; но он все же отличается от них по субстанции, так что ни он не находится в тварях, ни твари не являются частями его самого.

Видно, что Гельмонт настаивает на теистической трансцендентности и отделении Бога от мира, чтобы дать монадам большую независимость; с другой стороны, он хочет сохранить самую тесную связь между Богом и миром и использует для этого Христа как промежуточное звено. Будучи изменчивым, Христос также должен состоять из души и тела, идеи и воли, хотя идея должна соответствовать спонтанности, а воля восприимчивости или пассивности. То, что именно изменчивость идеи и воли Бога по содержанию связывает неизменную сущность Бога с изменчивым содержанием мира, вполне правильная мысль; ошибка заключается лишь в том, что функции Бога, идея и воля, гипостазированы по отношению к сущности Бога как два отдельных вида субстанций, а сущность или субстанция Бога понимается как лишенная идеи и воли, детерминированно простая, вместо того чтобы объединить субстанциальную неизменность с функциональной изменчивостью в Боге. Это также положило бы конец принуждению представлять Бога и мир как неприкасаемые крайности; монады не стали бы частями Бога, но силы, в которых состоит их так называемая субстанция, стали бы тогда частичными функциями божественной воли. Как бы то ни было, семя доктрины монад, посаженное Бруно, под молодым присмотром Гельмонта превратилось в статное дерево, а динамический взгляд на материю приобрел однозначную форму. Таким образом, Гельмонт заложил фундамент, на котором Лейбниц, который, по-видимому, почти не знал Бруно непосредственно, продолжал строить при его личном содействии.

Если младший Гельмонт искал сущностное единство разума и тела в том, что оба они являются лишь постепенно различными проявлениями одной и той же активной силы или одной и той же способности к развитию, или членами отношений внутри субстанции, лежащей в основе обоих, то Анри Мор (1614—1687) и Ральф Кадворт (1617—1688) пытались решить вопрос о сущностном единстве Бога и тела более односторонне. Мор двигался в материалистическом течении Гассенди и Гоббса, Кадворт в спиритуалистическом течении Беркли и Кольера; первый способствовал распространению материализма, второй влиянию идеалистической школы Лейбница. Первые стремились понять духов как протяженные субстанции четырехкратного расширения, вторые компоненты физического мира как, так сказать, мысля-

щие субстанции. Каббалистический пантеист Мор считает непроницаемость тел следствием того, что они имеют только три измерения, в то время как дух соприкасается со всеми частями трехмерного тела в результате обладания четвертым измерением. Здесь ему нужен образ освещенной изнутри сферы, поверхность которой передает внешнее и низшее, а центр внутреннее и высшее знание. Все тела пронизаны такими духами; на низших уровнях они называются зародышевыми формами, на высших душами, на высших мировым духом или мировой душой. Кадворт отдает дань «исправленному гилозоизму»; подобно старшему Гельмонту, он связывает парацельсианского Архея с его пластической природой и придает ему мышление как существенное качество, при условии, что оно не понимается как сознательное мышление. Подобным мыслящим принципом жизни обладают и все высшие существа, например, планеты, даже если их мышление более сопоставимо с нашим сновидением или инстинктивным поведением животных.

## **IV. Новая метафизика. Характер и организация**

Новая философия XVII и XVIII веков оставила позади себя борьбу с аристотелианством, наложившую отпечаток на весь предшествующий период. Только Бэкон из Верулама вновь суммирует аргументы грамматиков и натурфилософов против логики и физики Аристотеля, хотя сам он все еще находится под влиянием Аристотеля в своих метафизических взглядах на материю и форму, и тем самым доказывает, что в этих двух отношениях он все еще принадлежит к предыдущему периоду. Новая философия ищет истину независимыми путями и в основном завершила свое освобождение от церковной доктрины, хотя вера в Бога пока остается нетронутой, а догмы все еще оказывают часто незаметное влияние на философские взгляды. В отличие от языческих систем, которые были преодолены и оставлены, более современная философия, по крайней мере, философия XVII века, любит представлять себя как чисто христианскую философию. – Она основана на математике и физике в большей степени, чем философия более раннего периода. Математика основана на интеллектуальном, рациональном мышлении; поэтому философия, основанная на математике, в основе своей рационалистична. Физика основана на чувственно данном или сенсорном опыте; поэтому философия, основанная на ней, по сути, является сенсуалистической и в то же время эмпирической в той мере, в какой сенсуалистический скептицизм не колеблет концепцию опыта. И та, и другая по сути своей озабочены пересмотром категорий, который, однако, происходит по-разному в зависимости от их предпосылок. Рационалистическое направление ведет через дуализм протяженной и мыслящей субстанции к монистическому и тождественно-философскому переосмыслению категорий субстанции и причинности; сенсуалистическое направление, напротив, логически ведет к полному растворению категорий. В первый период дуализм рационалистической тенденции оказывает влияние на сенсуалистическую тенденцию и ускоряет происходящий в ней процесс разложения категорий; в последний период сенсуализм оказывает влияние на эпигонов рационализма и приводит к слабым эклектическим попыткам. Философски значимый синтез между сенсуалистическим скептицизмом и рационализмом возникает только у мыслителя, с которого начинается новая эпоха, новейшая метафизика, – у Канта.

## **Конец ознакомительного фрагмента.**

Текст предоставлен ООО «Литрес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на Литрес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.