

Р.Н. Энверов

## ВЕК ГЕНИЕВ, ВЕДЬМ И ДЕМОНОВ: ЭВОЛЮЦИЯ КАРТЕЗИАНСКОГО УЧЕНИЯ О ДУХАХ В XVII СТОЛЕТИИ

---

**Аннотация.** Объектом исследования являются ангелологическая концепция Рене Декарта, а также учение о духах реформаторских теологов Бальтазара Беккера и Генри Боумана. Предметом исследования являются представления о природе и функциях ангелов и демонов, сформулированные этими мыслителями в контексте основных положений картезианства. При этом часть этих концепций обеспечивает преемственность, позволяющую говорить о единой картезианской линии в учении о духах XVII века, а другие обнаруживают изменения, сдвиги, новации, за счёт которых эта линия была в действительности изогнутой чертой, а эволюция картезианской ангело- и демонологии сложным, многоаспектным явлением культуры раннего Нового времени. Автор рассматривает то, как метафизика и методология Декарта были осмыслены и использованы Беккером и Боуманом для опровержения средневеково-христианского учения о духах. Методология исследования, имеющего междисциплинарный характер, строится на принципах историзма, системности и последовательности; её главной компонентой служит компаративный метод.

Новизна исследования заключается в том, что в нём рассматривается философско-теологический аспект картезианства, остающийся не изученным в отечественной науке, а именно – воззрения на духов самого Декарта и влияние созданной им доктрины на учения о духах реформаторских теологов. В итоге исследования делается вывод о том, что метафизика и методология Декарта являлись ключевым инструментом Беккера и Боумана который, – вопреки намерению самого Картезия, сохранившего верность доктрине Католической Церкви – был использован ими для разрушения традиционных верований в ангелов и демонов. При этом прослеживается связь между таким развитием картезианства у Беккера и Боумана и их принадлежностью к протестантизму.

**Ключевые слова:** демонология, ангелы, духи, демоны, Рене Декарт, Бальтазар Беккер, коллегиянты, картезианство, протестантизм, Просвещение.

**Abstract.** The object of this research is the angelological concept of René Descartes, as well as the doctrine about spirits of the reformation theologians Balthasar Bekker and Henry Bowman. The subject of this research is the ideas about nature and functions of the angels and demons formulated by these thinkers in the context of the fundamental positions of Cartesianism. The author examines how the methodology of Descartes was used by Bekker and Bowman for the purpose of repudiation of the Christian doctrine about spirits of Medieval Times. The scientific novelty consists in the fact that this research examines a philosophical-theological aspect of Cartesianism, which remains unstudied within the Russian science, namely the outlook of Descartes upon spirits and the influence of his doctrine on the teachings of the reformation theologians pertaining to this topic. The author makes the conclusion that Descartes' metaphysics became the key instrument for Bekker and Bowman, who used it to destroy the traditional beliefs in angels and demons, despite the intention of Descartes to remain faithful to the doctrine of the Catholic Church. At the same time, we can observe a connection between such development of Cartesianism (Bekker, Bowman) and their belonging to Protestantism.

**Key words:** Protestantism, Cartesianism, collegiants, Baltasar Becker, Rene Descartes, demons, spirits, angels, demonology, Enlightenment.

### 1. Введение

Вторая половина XVII в. стала временем рождения на Западе механистической философии, сыгравшей решающую роль в процессе Научной

революции. Впервые в Европе мыслители, стоявшие у истоков этого интеллектуального течения, предприняли попытку объяснить устройство мира с помощью идеи о взаимодействии движущихся материальных частиц. Тем самым они

вступали в непримиримое противоречие с традиционными космологическими и онтологическими моделями, доминировавшими до тех пор. Уже по этой причине новый механицизм не мог не воздействовать на современную ему христианско-теологическую мысль. Последняя в свою очередь являлась немаловажным фактором, который обуславливал его появление, характер и эволюцию. Как свидетельствуют современные исследования, религия и механистическая философия были неразрывно связаны на протяжении всего XVII века [1]. Среди прочего, их взаимосвязь проявлялась в том, что, как правило, творцы новой, основанной на механицизме, науки в значительной степени руководствовались религиозными мотивами [2, с. 61-62].

Ключевой фигурой, сформировавшей фундамент механистического мировоззрения, являлся французский философ, математик и естествоиспытатель Рене Декарт (1596-1650). Наряду с онтологическими и естественнонаучными проблемами, Декарт затрагивал в своих трудах вопросы христианского богословия. Хотя теологические темы не занимали в его творчестве центральное место, они, бесспорно, интересовали мыслителя на протяжении всего его творческого пути, о чём свидетельствует его эпистолярное наследие. Одной из таких тем служила проблема природы ангелов – существ духовной реальности, представление о которых являлось неотъемлемой частью картины мира того времени. Уделяя внимание сущности ангелов, Декарт не просто отдавал дань умонастроениям своего времени: этот вопрос был особенно актуален в контексте декартовой механики и метафизики, которые не позволяли оставить его без внимания.

Учитывая влияние идей Декарта на становление новоевропейского образа мира, мы находим важным изучить этот малоисследованный аспект его философского учения. Справиться с этой задачей невозможно без привлечения широкого метафизического, естественнонаучного и методологического контекста, в котором ставился и разрешался вопрос об ангельской природе самим мыслителем.

Вместе с этим, идеи Декарта оказали решающее влияние на целый ряд критиков традиционных англо- и демонологии. Картезианский дуализм вкупе со скептическим духом протестантизма воплотились в идеях голландского теолога Бальтазара Беккера, а также во взглядах его более радикальных последователей – религиозной секте коллегиянтов. Анализ их воззрений, представленный в статье, позволит оценить роль философии

Декарта в процессе формирования нового – рационально-философского – представления о духах, сложившегося на заре эпохи Просвещения.

## 2. Онтологические и физические предпосылки картезианской англологии

Декарт сформировался как философ в эпоху нарастающего конфликта между традиционными формами знания, включая религию, и открытиями, и новациями позднего Ренессанса. На родине философа, там, где раньше была одна незыблемая Церковь, прочно утверждённая картина мира и космологическая модель, теперь конкурировало между собою несколько христианских конфессий, а также сосуществовало множество онтологических и космологических теорий, противоположных друг другу. Одним из важных следствий этого противостояния стало развитие во Франции скептической философии, представители которой (М. Монтень, П. Шаррон, П. Бейль) ставили под сомнение возможность познания или само существование единой истины, провозглашая несостоятельность современных им философских систем. В это же время Декарт, находясь под влиянием скептического умонастроения и усомнившись во всех известных ему философских и теологических концепциях, принимает решение прийти к ясным и не подлежащим сомнению идеям. Хорошо известно, что такого рода идея утвердила бесспорное бытие разума, выраженное в знаменитой максиме Картезия «*Cogito ergo sum*».

Следующей вехой в формировании философской доктрины Декарта стали его рассуждения о природе материи, в итоге которых он отверг почти все приписываемые ей атрибуты, оставив лишь не вызывавшую сомнений протяжённость. По утверждению Картезия, материя не имеет других свойств, кроме нахождения в пространстве. Такого рода редукция имела крайне важные последствия для его космологии. Отныне всё происходящее во вселенной могло быть сведено к движению и столкновению материи, ибо в согласии с физикой Декарта мир целиком состоит из движущейся материи [3, с. 356]. Отрицая существование неделимых атомов и пустоты, философ выделял кроме обычной, чувственно постижимой, материи обширный класс невидимых, тонких её разновидностей. С их помощью он объяснял теплоту, тяготение, электричество, магнетизм и др. [3, с. 406-407].

Однако Декарт пошёл ещё дальше, определив протяжённость и материю тождественными друг другу. Таким образом, Декарт в определённом смысле толкнул мир в бесконечность, разрушив прежний – аристотелевский – образ замкнутого в себе уни-

версума. На смену миру, рисуемому в виде круглого шара, плавающего в пустоте, пришёл мир, равновеликий физическому пространству. Такое понимание материи и пространства привело к тому, что вселенная Картезия стала всецело предметом изучения геометрии, к которой в конечном счёте могли быть сведены все остальные науки [4, с. 432-434].

Второй важной составляющей наряду с материей во вселенной Декарта стал разум, созданный Богом-Творцом таким образом, что в отношении него нельзя допустить неверные суждения о вещах, воспринимаемых им ясным и отчётливым образом [3, с. 306]. Из этих двух элементов: разума и материи (*res cogitans* и *res extensa* соответственно), – с точки зрения Декарта, состоит весь универсум, однако их соединение происходит единственно в человеке, разум которого также именуется духом и душой. Другие организмы, не имеющие духа, как, например, растения и животные, представляют собой сложноустроенные автоматы, состоящие из одной материи [3, с. 283-284].

Несмотря на очевидный конфликт представленной метафизики с господствовавшей тогда схоластической космологией, Декарт не видел трудности в том, чтобы согласовать свою механистическую модель мироздания с учением Церкви. Будучи католиком и не желая иметь проблем с инквизицией, Декарт считал это чрезвычайно ответственным делом. Он не только утверждал существование Бога, но и рассматривал мудрость Творца как необходимый фундамент, без опоры на который невозможна ни здравая философия, ни подлинная наука. На взгляд Картезия, совершенная мудрость Бога гарантировала рациональную постижимость явлений и процессов, происходящих в природе. Он утверждал, что Творец создал ограниченное количество материи, а также неизбежные законы, определяющие её движение. Бог Декарта не был символизируем созданными им вещами. То единственное, посредством чего Он являет себя в мире, это поддержание законов инерции и сохранения движения. Поэтому, Бога можно узнать, только если Он сам произвольно являет Себя. Подлинное богопознание возможно лишь в пределах Откровения.

Ближайшим выводом из картезианской метафизики стал эпистемологический оптимизм, зиждущийся на представлении о возможности бесконечно прогрессирующего познания мира. Так, в «Рассуждении о методе», одном из главных своих трактатов, Декарт утверждает, что «не может существовать истин ни столь отдалённых, чтобы они были недостижимы, ни столь сокровенных, чтобы нельзя было их раскрыть» [3, с. 261].

### 3. Основные положения ангелологии Декарта

Исходя из основоположений своей метафизики, согласно которой существуют только два вида субстанции, совмещающиеся только в человеке, Декарт должен был признать ангелов или всецело духовными, или материальными существами. В целом позиция Картезия вполне определённа: ангел есть мыслящая субстанция (*res cogitans*), обладающая, если сравнивать её с душой человека, превосходящим совершенством [5]. В известной беседе с голландским теологом Бурманом (род. 1628) Декарт нюансирует свой исходный постулат. Он признаёт, что, поскольку идея ангела не является для нас врождённой, мы не можем знать достоверно, как происходит принятие ангелом человеческого облика, не раз упоминаемое в Библии, или какова в действительности ангельская субстанция. По этой причине французский философ находит предпочтительным просто верить тому, что утверждает в этой связи Священное Писание [6, с. 460-461].

С большей полнотой Декарт излагает свои ангелологические идеи в переписке с кембриджским платоником Генри Мором (1614-1687). В частности, он утверждает, что человек может воспринять идею ангела только с помощью разума, без участия воображения, наподобие того как происходит познание математических объектов. Этот тезис зиждется на уже упоминавшейся уверенности мыслителя в праведности и правдивости Бога, который далёк от того, чтобы обманывать людей относительно существования духовных существ. При этом основным доказательством в пользу реальности ангелов для обоих философов служили многочисленные библейские свидетельства. То главное, в чём различались позиции Декарта и Мора в этой дискуссии, являлась проблема отношения ангелов к пространству. С точки зрения Мора, ангелы, как и Бог, обладают протяжённостью, так как каждое существо необходимо замкнуто в границы, заданные его субстанцией [7; 8]. Не соглашаясь с английским философом, Картезий признаёт протяжённость исключительно атрибутом физических тел, познание которых доступно воображению. Протяжённые тела имеют части определённых размеров, и мы, по словам Декарта, можем вообразить, что они находятся в пространстве. Однако при этом невозможно представить, чтобы два тела одновременно находились в одном и том же месте, так как это противоречит устройству материального мира и, соответственно, законам нашего мышления. Напротив, в отношении Бога, ангелов или нашего разума верным является обратное: их нельзя адекватно постичь силой воображения, но можно допустить,

что все они одновременно находятся в одном месте. Соответственным образом, никто и ничто из них не обладает протяжённостью в строгом смысле. В то же время бестелесные субстанции могут по своему желанию наполнять собою выбранное пространство. При этом отношении между телесной и бестелесной материей будет подобно раскалённому железу, природа которого, не меняясь при нагревании, оказывается соединённой с природой огня. Если говорить в соответствии с физикой Картезия, он использует это средневеково-богословское сравнение, подразумевая, что процесс накаливания состоит в соединении металлических корпускул с более лёгкими частицами огня.

Из сказанного следует, что, по Декарту, ангелы способны действовать в пространстве, не присутствуя в нём физически, ибо обладают принципиально иной – не протяжённой, а мыслящей – природой. Это воззрение восходит к томистской доктрине, согласно которой существование ангелов во вселенной определяется как виртуальное или потенциальное присутствие, отличающееся от субстанционального. По учению Аквината, в универсуме с необходимостью существуют чистые интеллекты (ангелы), которые занимают в универсальной иерархии бытия следующую за абсолютно простой природой Бога-Творца ступень. С точки зрения Фомы Аквинского, недопустимо считать, что на столь высоком онтологическом уровне находится телесная субстанция, характеризующаяся сложностью и делимостью. По этой причине необходимо полагать существование множества промежуточных ступеней, через которые осуществлялось бы нисхождение от бестелесной простоты Бога к множественности материальных тел. Вместе с тем природа ангелов необходимо соотносится с их главной функцией, которая состоит в непрерывном познании, обеспечиваемом божественным просвещением (*illuminatio*) [3, с. 220]. При этом возможные возражения против данного воззрения, вытекающие из идеи подвижности и изменчивости ангелов, которая подразумевается указанной функцией, не могут считаться решающими. По учению Аквината, сопряжённые с познанием изменения затрагивают только ум и волю ангелов, не распространяясь на саму их сущность. Это означает, что ангельские ум и воля могут переходить из потенциального состояния в актуальное без какого-либо участия материи и формы в неизменной природе данных существ [9, с. 214].

Развивая ангелологическую линию томистов, Декарт оказывается перед ещё одним вопросом: каким образом бестелесные сущности способны воздействовать на материальные объекты (ведь

такого рода свидетельства изобилуют в Библии)? Философ предлагает весьма оригинальный ответ: сила, действующая в пространстве, принадлежит не ангелам, а тому “участку” природы, на котором это действие происходит. Скажем, ангел может действительно сдвинуть камень своей волей, однако физическая сила, совершающая это действие, будет принадлежать самому камню или объемлющему его пространству, а не ангелу [7].

Таким образом, с позиции Декарта, ангелы суть мыслящие субстанции, чьи способности намного превосходят человеческий разум. Не отрицая традиционно-христианских ангелологических представлений, Картезий интерпретировал их в рамках собственной механистической доктрины – насколько то было возможно без ущерба для обеих сторон. В отличие от своего современника Томаса Гоббса (1588-1679), Декарт воздерживался от искажения смысла библейских свидетельств в пользу своей доктрины, считая правильным полагаться в спорных случаях на авторитет Писания и Церкви. В то же время труды Картезия в гораздо меньшей степени освещают его воззрения на интересующий нас предмет, чем произведения Гоббса. Возможно, причиной этому служила меньшая политико-идеологическая ангажированность Декарта. В отличие от английского философа, он не использовал свои ангело- и демонологические идеи для претворения в жизнь некоей социально-политической теории [10]. Тем не менее уже некоторые ближайшие преемники Картезия в значительной мере пересмотрели его исходные установки и создали концепции, непосредственно разрушавшие традиционные представления о мире духов.

#### 4. Ревизия традиционной демонологии в доктринах Беккера и коллегиантов

Одним из выдающихся картезианцев, сыгравшим ведущую роль в дальнейшей разработке картезианского учения о духах, стал протестантский теолог Бальтазар Беккер (1634-1698), чьи работы пользовались огромной популярностью у современников [11, с. 10]. Так, известно, что его книга «Околдованный мир» (*De Betoverde Weereld*) (1690), посвящённая разоблачению колдовства и традиционной демонологии, разошлась за два месяца четырёхтысячным тиражом в Голландии. Вскоре после выхода в свет его работы переводились на другие европейские языки и вызвали значительный резонанс в интеллектуальных кругах Европы. Исходя из ключевых положений Декартовой метафизики, Беккер подверг решительной критике характерную для его времени веру

в могущество дьявола. Согласно его убеждению, это не дьявол внушает мерзкие выдумки о ведьмах, но сами люди обманывают себя. Как и Гоббс, он считал веру в демонов пережитками язычества и орудием, которым коварно пользуется Римская Церковь, чтобы укреплять в народе свой авторитет [11, с. 16]. Последовательно противодействуя преследованию ведьм, Беккер стал последним из плеяды нидерландских мыслителей: Иогана Вейера, Гревюса и прочих, – которые сумели оградить Голландию от общеевропейской охоты на ведьм.

Вслед за Декартом Беккер отвергал широко распространённые в его время научные теории, основанные на принципах сенсуализма и эмпиризма, и считал ключевыми критериями познания истины разум и Священное Писание. При этом мыслитель рассматривал человеческий разум не как некое претендующее на абсолютность мерило библейских текстов, но как инструмент, необходимый для корректного, нетенденциозного понимания Писания. Он утверждал, что правильное применение разума, фактически означавшее принятие картезианской метафизики и методов мышления, предполагает отрицание повсеместных в ту эпоху демонологических верований [11, с. 14]. Развивая фундированную картезианством демонологическую доктрину, Беккер учил, что дьявол – это бес-телесное, духовное существо, не способное физически воздействовать на материальный мир. Этот тезис служил главным аргументом, посредством которого голландский теолог опровергал превратные, на его взгляд, интерпретации различных оккультных феноменов, усматривая их «подлинные» причины в сугубо природных явлениях и процессах. Реагируя на чрезвычайно распространённые в народе воззрения, а также традиционные интерпретации священного Писания, согласно которым дьявол наделялся почти неограниченной властью над земным миром, Беккер именовал их дитеизмом. Такого рода двоебожию он противопоставлял свою, как он считал, единственно возможную истинно христианскую позицию: «Что же касается меня, то, если кто-то захочет назвать мою позицию новым именем, пусть назовёт меня монотеистом, верующим в единого Бога» [12, с. 55].

Вместе с тем Беккер подкреплял свои непривычные соображения теологическими доводами, к которым можно отнести высказанное им предложение вернуться к оригинальным греческим Евангелиям, из которых, на его взгляд, будет явствовать, что искуситель Христа был либо злым человеком, либо представлял собой не более чем видение. С позиции Беккера, эти вновь обнаруженные факты непременно поставят под сомнение

распространённые магико-демонические верования, а также засвидетельствуют, что дьявол в настоящее время связан в аду, а приписываемая ему «империя» есть только плод большого воображения людей [11, с. 15-16].

Если отвлечься от богословского вопроса о том, чьи воззрения были ближе к букве Писания, учение Беккера может считаться прямолинейно выстроенной картезианской демонологией. Исходя из выводов, непосредственно вытекающих из картезианских метафизики и методологии, Беккер учил, что дьявол является лишь инструментом в руках Бога. По этой причине он не может иметь своей «империи», а также безграничной власти над кем-либо, не исключая его самого.

Как и собственно картезианство, демонологическая доктрина Беккера была радикально нова и непривычна для его окружения. Это обстоятельство повлекло за собой масштабное обвинение теолога-рационалиста в ереси. Не только католики, но и многие протестантские богословы воспринимали его как безбожника, покусившегося на то, чтобы разбить казавшуюся несокрушимой систему вер, на которой процветала демономания и демонология той эпохи. Бальтазар Беккер был лишён сана, и подвергнут поношениям со стороны многих других ведущих теологов, принадлежавших обоим конфессиональным лагерям [12, с. 54-55].

Значительный вклад в распространение и развитие картезианского учения о духах так же внесли интеллектуалы, принадлежавшие к секте коллегиянтов, образованной около 1620 года на территории Голландии. Своим появлением эта конфессиональная группа обязана ожесточённому спору внутри протестантского сообщества, разразившемуся между ортодоксальными кальвинистами, руководимыми лейденским теологом Франциском Гомарусом (1563-1641), и их гораздо более либеральными коллегами – арминианами, во главе с богословом Яковом Арминиумом (1560-1609). Это противостояние было разрешено на Синоде в Дордрехте (1618-1619 гг.), итогами которого стала победа строго кальвинистской доктрины, а также изгнание арминианских лидеров за пределы страны. Однако скоро активное ядро арминиан дало начало новому движению – коллегиянству, генезис которого происходил за пределами официального кальвинизма [2, с. 786; 13, с. 2-3]. Сформировавшиеся коллегии не стали принимать никакой официальной доктрины, сохранив полностью открытое членство. Это позволяло участвовать в них членам других религиозных сообществ. При этом наиболее новаторским принципом коллегиянтов стал принятый ими способ толкования Писания,

получивший название «свободного пророчества». В соответствии с ним, любой человек, испытавший, как он думал, воздействие Святого Духа, мог комментировать библейские пассажи, чтобы разделить своё «озарение» с другими участниками встречи [13, с. 3].

В период между 1620 и 1650 гг. движение коллегиянтов распространилось по всей Голландии, найдя наибольшее количество активных членов в таких крупных городах, как Амстердам, Роттердам, Гарлем и Лейден. Причиной этому была полная свобода мысли, царившая в коллегиях, которая привлекала к ним многих представителей религиозных и интеллектуальных течений, слишком радикальных даже для толерантной Голландии: менонитов, социниан, скептиков и картезианцев. Так возникла обильная почва для дискуссий, в которых, среди прочего, затрагивались и развивались идеи Декарта и Беккера о существовании и природе духов.

Надо заметить, что несмотря на то, что вера в колдовство и магию всё чаще сталкивалась со скепсисом в образованных кругах Европы после середины XVII столетия, убеждение в реальности духов сохранялось нерушимым в коллегиянтской среде вплоть до последнего десятилетия этого века. Об этом в частности свидетельствуют две работы, написанные коллегиянтским теологом Францом Купером, в которых он пытается обосновать существование демонов. В трактате под названием «Краткий трактат о демонах» (1676 г.) Купер предупреждает своих читателей, что любой человек, отрицающий существование злых духов, неизбежно доходит до отрицания бытия самого Бога. Но прежде неверие в падших ангелов способствует рассеиванию веры в божественных ангелов. Руководствуясь этими опасениями Купер посчитал своим долгом доказать всем верующим, что демоны существуют и сверх того являются независимыми и разумными существами, способными оказывать прямое физическое влияние на ход земных дел. Основным аргументом для реформаторского теолога служат естественно библейские свидетельства: искушение Иисуса, случаи одержимости и экзорцизма не оставляющие сомнений в автономном существовании и активности этих существ [3, с. 10].

Другим важным свидетельством в пользу точки зрения Купера стал его личный опыт коммуникации с демонами, описанный на страницах трактата «Философское и историческое доказательство существования демонов» (1678 г.). В этой работе теолог описывает два случая из своей жизни, которые произошли с ним в 1660 и 1677 гг. Находясь в компании других коллегиянтов, Купер

дважды встречал людей, которые, как он считал, были одержимы злыми духами. При этом характерной чертой изложенных событий служило то, что предполагаемые жертвы демонов отвечали на вопросы, задаваемые Купером на латинском и греческом языках. Причём после освобождения от возможной одержимости они уверяли, что не знают ни одного языка, кроме родного [13, с. 11-12]. В заключении своих «Философских и исторических доказательств», Купер уверяет читателей, что причины описанных им событий никогда не смогут быть объяснены естественнонаучным путём и что также их нельзя отнести к деяниям самого Бога, ибо проклятия, произносимые одержимыми в Его адрес, исключают эту возможность [13].

Спустя два десятилетия после выхода трудов Купера, благодаря рецепции идей Декарта и Беккера, в среде коллегиянтов произошёл радикальный пересмотр интересующей нас темы. Ведущую роль в этом процессе сыграл теолог Герман Боуман. В период 1691-1696 гг. Боуман принимал участие в ряде дебатов, где, основываясь на ключевых положениях картезианства, последовательно опровергал традиционные ангело- и демонологические представления.

Первая из этих дискуссий состоялась в мае 1695 г. Оппонентом Боумана был другой коллегиянтский теолог Галенус Абрахам. По условиям встречи, оба участника должны были предложить стиха Евангелия от Луки, в котором повествуется о радости ангелов при покаянии грешника (15:10). Галенус утверждал, что ангелы, упоминаемые в стихе, суть небесные существа, выражающие величие Господа и испытывающие подлинную радость в случае покаяния кого-либо из людей. Не соглашаясь с ним, Боуман настаивал, что под ангелами в этом пассаже имеются в виду люди, способные изменять грешников в лучшую сторону. По его мнению, здесь, как и в других аналогичных местах Библии, ангелами были названы священники, левиты, учителя церкви, но никак не духовные существа [13, с. 17]. Очевидно, что это воззрение восходит к идеям Беккера, который также считал, что нередко Писание образно называет праведных людей ангелами. Однако главные картезианские аргументы были представлены Боуманом в последующих дебатах.

В июле 1695 г. коллегия вновь вернулась к обсуждению ангельского вопроса. Те же участники дискутировали о значении следующего стиха Писания: «Умер нищий (Лазарь) и отнесен был ангелами на лоно Авраамово...» (Лк 16:22). Тогда как Галенус не выдвинул никаких новых доводов, оставаясь на традиционной христианской пози-

ции, Боуман утверждал, что ангелами были названы терпение и вера Лазаря, послужившие причиной его вознесения на небеса. Чтобы усилить свой тезис, он заявил, что нигде в Библии не говорится об ангелах как о бестелесных духовных существах. Ведь функция ангелов в отношении смертных состоит в том, чтобы быть вестниками, о чём говорит само их название (др.-греч. ἄγγελος, ангелос – «вестник, посланец»). При этом человек, являясь единственным созданием Бога, к которому Он может отправлять посланников, способен воспринимать их только с помощью органов чувств. Отсюда следует, что бесплотные духи пребывали бы вне человеческого восприятия, а значит, ангелы, передающие божественную весть, по мнению Боумана, суть только люди, уполномоченные для этого [13, с. 17].

В таком же духе прошли ещё две встречи, на которых каждый из оппонентов продолжал отстаивать свою точку зрения. Вскоре после них Боумана ожидала не менее острая полемика с социнианским теологом Джустеном. На этот раз картезианская позиция первого была заявлена наиболее очевидно во время дебатов, проведенных в марте 1696 г. На вопрос Джустена о том, как его оппонент пришёл к описанным ранее взглядам относительно ангелов, Боуман ответил, что может принять какую-либо идею только в том случае, если она с очевидностью и ясностью представляется его разуму или если сам Бог – косвенно, через Писание, или прямо, через личное откровение, – велит ему сделать это. Но ни Библия, ни его разум не позволяют согласиться с тем, что ангелы суть разумные и бестелесные существа [13, с. 19].

В скором времени взгляды Боумана были приняты рядом его последователей. Об этом свидетельствуют несколько писем, опубликованных уже в 1696 г., в которых другие коллегианты выразили своё согласие с идеями мыслителя, а также высказали собственные аргументы в их поддержку.

## 5. Заключение

Итоги исследования приближают нас к пониманию раскола между массовой культурой так называемого «долгого Средневековья» (Ж.Ле Гофф) и стремительно развивавшейся в течение XVII в. светской культурой интеллектуальной элиты Запада. Мы показали, что этот процесс был результатом сознательных усилий определённой части образованного общества раннего Нового времени, в котором механицизм и, в частности, картезианство играли ведущую роль.

Вместе с тем, сопоставляя воззрения на духов, изложенные Декартом и его последователями, мы выяснили их ключевые различия. Наиболее очевидным из них служит то, что Картезий принципиально избегал противоречий с официальной позицией Римской Церкви. Излагая свои идеи, он выдерживал в отношении них своего рода дистанцию, допуская возможность их ошибочности, а значит, приемлемость критики [3, с. 422]. В сравнении с Декартом, последующие картезианцы – протестанты по преимуществу – были гораздо более категоричными в своих выводах. Так, Бальтазар Беккер провозглашал в качестве нового догмата свою позицию относительно веры в дьявола, обвиняя всех несогласных с ним в отступлении от «истинного» христианства.

В то же время позиция Беккера в отношении духов, если сравнивать её с воззрениями его преемников, была значительно ближе к традиционной и, следовательно, Декартовой. Используя картезианские аргументы, Беккер опровергал убеждённость в слишком преувеличенном, на его взгляд, могуществе дьявола, а также повсеместную веру в различные оккультные феномены: колдовство, одержимость и проч., не пытаясь оспаривать фундаментальные положения христианства.

Однако его идеи послужили почвой для развития соответствующих воззрений поздних коллегиантов. Так, Герман Боуман, используя картезианские представления Беккера, утверждал, что ангелы суть библейская метафора, означающая людей, а не особые самостоятельные существа, осуществляющие в мире волю Бога. Тем самым, его учение о духах заключало в себе принципиальный пересмотр одной из ключевых основ традиционной христианской доктрины.

Анализ взглядов Беккера и Боумана говорит о том, что их представления о духах были сформированы на основе картезианской метафизики и методологии. Однако при этом они сознательно отвергли важнейшую Декартову установку на непротиворечие католическому учению, строя свои ангело- и демонологические теории на основе реформационных принципов. Сверх того, радикальное свободомыслие и субъективизм коллегиантов позволили Боуману полностью отвергнуть традиционно-христианскую систему вер в отношении духов.

Таким образом, Герман Боуман и его сторонники-коллегианты приблизили триумф секуляризованного разума грядущего Просвещения, основываясь на идеях картезианства, разработанных Беккером.

## Список литературы:

1. Harrison P. The Fall of Man and the Foundations of Science. Cambridge University Press, 2007. 300 p.
2. Коллегианты. Христианство: Энциклопедический словарь: в 2 т. Т. 1. М.: Большая Российская энциклопедия, 1993. 786 с.
3. Декарт Р. Соч.: в 2 т. Т. 1 / Пер. с лат. и франц.; сост., ред., вступ. ст. В.В. Соколова. М.: Мысль, 1989. 654 с.
4. Шюню П. Цивилизация классической Европы / Пер. с фр. и послесл. В. Бабинцева. Екатеринбург: У-Фактория, 2005. 608 с.
5. Heßbrüggen-Walter S. Early Modern Thought Online: The Blog. URL: <http://emto.tumblr.com/post/11904830157/early-modern-angels-i-descartes>.
6. Декарт Р. Соч.: в 2 т. Т. 2 / Пер. с лат. и франц.; сост., ред. и примеч. В.В. Соколова. М.: Мысль, 1994. 633 с.
7. Ashwort W.B. Christianity and the Mechanistic Universe // When science and Christianity meet / Ed by D.C. Linberg, R.L. Numbers. Chicago; London: The University of Chicago Press, 2003. 370 p.
8. Hall R.A. Henry More: Magic, Religion, and Experiment. Oxford: Blackwell, 1990. 202 p.
9. Жильсон Э. Избранное. Т. 1. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. М.; СПб.: Университетская книга, 1999. 496 с.
10. Энверов Р.Н., Карабыков А.В. Трансформация традиционной христианской демонологии в философской доктрине Томаса Гоббса (1588-1679) // Религиоведение. 2015. № 3 (в печати).
11. Affield R. Balthasar Bekker and the decline of the witch-craze: The old demonology and the new philosophy // Annals of Science. 1985. № 42(4). P. 383-395.
12. Роббинс Р.Х. Энциклопедия колдовства и демонологии. М.: Локид, МИФ, 1996. 560 с.
13. Fix A. Angels, Devils, and Evil Spirits in Seventeenth-Century Thought: Balthasar Bekker and the Collegiants // Journal of the History of Ideas. 1989. Vol. 50. № 4. P. 527-547.

## References (transliterated):

1. Harrison P. The Fall of Man and the Foundations of Science. Cambridge University Press, 2007. 300 p.
2. Kollegianty. Khristianstvo: Entsiklopedicheskii slovar': v 2 t. T. 1. M.: Bol'shaya Rossiiskaya entsiklopediya, 1993. 786 s.
3. Dekart R. Soch.: v 2 t. T. 1 / Per. s lat. i frants.; sost., red., vstup. st. V.V. Sokolova. M.: Mysl', 1989. 654 s.
4. Shonyu P. Tsvivilizatsiya klassicheskoi Evropy / Per. s fr. i poslesl. V. Babintseva. Ekaterinburg: U-Faktoriya, 2005. 608 s.
5. Heßbrüggen-Walter S. Early Modern Thought Online: The Blog. URL: <http://emto.tumblr.com/post/11904830157/early-modern-angels-i-descartes>.
6. Dekart R. Sochineniya v 2 t. T. 2 / Per. s lat. i frants.; sost., red. i primech. V.V. Sokolova. M.: Mysl', 1994. 633 s.
7. Ashwort W.B. Christianity and the Mechanistic Universe // When science and Christianity meet / Ed by D.C. Linberg, R.L. Numbers. Chicago; London: The University of Chicago Press, 2003. 370 p.
8. Hall R.A. Henry More: Magic, Religion, and Experiment. Oxford: Blackwell, 1990. 202 p.
9. Zhil'son E. Izbrannoe. T. 1. Tomizm. Vvedenie v filosofiyu sv. Fomy Akvinskogo. M.; SPb.: Universitetskaya kniga, 1999. 496 s.
10. Enverov R.N., Karabykov A.V. Transformatsiya traditsionnoi khristianskoi demonologii v filosofskoi doktrine Tomasa Gobbasa (1588-1679) // Religiovedenie. 2015. № 3 (v pechati).
11. Affield R. Balthasar Bekker and the decline of the witch-craze: The old demonology and the new philosophy // Annals of Science. 1985. № 42(4). P. 383-395.
12. Robbins R.Kh. Entsiklopediya koldovstva i demonologii. M.: Lokid, MIF, 1996. 560 s.
13. Fix A. Angels, Devils, and Evil Spirits in Seventeenth-Century Thought: Balthasar Bekker and the Collegiants // Journal of the History of Ideas. 1989. Vol. 50. № 4. P. 527-547.