

# art&cult

## арткульт

Российский государственный гуманитарный университет / Факультет истории искусства

№3 (3-2011)

А.В. Ямпольская

### ФЕНОМЕНОЛОГИЯ И МИСТИКА БЁМЕ В ИНТЕРПРЕТАЦИИ А. КОЙРЕ

В статье показано, что в своей интерпретации мистики Бёме Койре использует элементы феноменологического метода, хотя и не в гуссерлевской его редакции; откровения Божества самому себе рассматривается им как аналогия явления мира и себя самого феноменологическому наблюдателю. Роль Софии Койре сводит к опредмечиванию Божества вовне, зато подчеркивает роль природы и мира в космологических представлениях Бёме. Теософия Бёме оказывается учением об условиях явления идеальной личности; антропоцентрическая линия немецкой метафизики, идущая от Бёме, служит своего рода противовесом для обезчеловечивающей мир философии научного рационализма.

*Ключевые слова:* Койре, Бёме, мистика, история науки, история религии, феноменология, антропология, космология

We show how Koyré, in his interpretation of Böhme's mysticism, uses methods of phenomenology, albeit not the phenomenology of Husserl. He views the revelations of the Divinity to itself in analogy with the epiphany of the world and the ego to the phenomenological observer. Koyré reduces the Sophia to the exterior objective image of the Divinity, while emphasizing the role of nature and the world in Böhme's cosmological views. Böhme's theosophy is understood as a teaching about the conditions of the ideal personality. The anthropocentric tradition of German metaphysics stems from Böhme; it is a counterweight to the dehumanising philosophy of scientific rationalism.

*Keywords:* Koyré, Böhme, mysticism, phenomenology, anthropology, cosmology, history of science, history of religion

Ямпольская А.В. - доцент философского факультета РГГУ. E-mail: [iampolsk@gmail.com](mailto:iampolsk@gmail.com).

---

Работа подготовлена при поддержке гранта РГНФ 11-03-00404а «Александр Койре историк европейской мысли». Мы благодарны Д.Н. Дроздовой за плодотворные обсуждения.

Хотя в наше время Койре известен прежде всего как эпистемолог и философ науки, для многих своих современников он был скорее авторитетом в области истории мистической и религиозной мысли. Действительно, после своего возвращения во Францию в 1918 году и до середины тридцатых Койре занимался почти исключительно историей и философией религии; философия науки заняла центральное место в его исследованиях гораздо позже. Интерес Койре к истории религии был оформлен и институционально: с 1922 по 1931 гг. Койре работал в V секции *Высшей практической школы* в Париже, где он год за годом читал курсы, посвященные европейской мистике. Среди его учеников следует назвать Анри Корбена, будущую звезду исламской философии и переводчика Хайдеггера, соученика Койре по Гёттингену и учителя Левинаса Жана Геринга, а также москвича Александра Кожевникова (Кожева), позже сменившего Койре на этом посту. Койре умел заражать своих слушателей своим энтузиазмом, и малознакомые с ним люди предполагали, что он в той

же мере причастен теософии, что и его герои<sup>1</sup>; однако из всего гёттингенского кружка учеников Гуссерля (Пфендер, Райнах, Штайн, Конрад-Мартинус и Геринг) Койре был едва ли не единственным, кто не стал практикующим адептом какой-либо религии. В то же время нельзя не отметить, что пристальный интерес к мистике и богословию, особенно к проблеме мышления Бога, вовсе не исчерпывался «казеной необходимостью». В одном из программных текстов конца жизни Койре высказывает суть своего метода: искать в свойственном каждой эпохе способе богословствования глубокое сродство со способом научного постижения действительности. Он пишет:

Начиная с самых моих первых исследований, я был глубоко убежден в единстве человеческой мысли, особенно в ее высших формах; мне кажется невозможным разделить историю философской мысли и историю мысли религиозной, к которой философская мысль всегда обращается – будь то для того, чтобы ею вдохновиться или себя ей противопоставить<sup>2</sup>.

Для Койре – скептика и агностика – мистика является полноправным способом мышления потому, что она ставит «правильные» вопросы. И поэтому для Койре Декарт в первую очередь богослов, более того, «мистический апологет»<sup>3</sup> или «мистик-неоплатоник»<sup>4</sup>, наиболее глубоким достижением которого – как научным<sup>5</sup>, так и богословским – является установление первоисточности бесконечного перед конечным. В настоящей работе мы хотели бы обратить внимание читателя на монографию А.В. Койре о Бёме<sup>6</sup>, которую тот защитил в качестве своей докторской диссертации, и попытаться на ее примере показать, что в своих работах по мистике Койре использует элементы феноменологического метода<sup>7</sup>.

Работа Койре о Бёме была встречена современниками восторженно; защита диссертации, на которой присутствовали первый учитель Койре, Эдмунд Гуссерль<sup>8</sup> (в качестве почетного гостя), Этьен Жильсон и Леон Брюн-свик (в качестве оппонентов) стала событием в интеллектуальной жизни Парижа. Александр Кожев (тогда еще Кожевников) писал: «можно без преувели-

<sup>1</sup> Свидетельство Анри Корбена, ученика и друга Койре, см. Cahiers de l'Herne: Henry Corbin, Paris, 1981, p. 44.

<sup>2</sup> Koyré A. Etudes d'histoire de la pensée scientifique. Paris, 1966, p. 11.

<sup>3</sup> Koyré A. Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes. Paris, 1922, p. 1.

<sup>4</sup> Ibid., p. X (Préface).

<sup>5</sup> О связи непрерывности и бесконечности см. также интерпретацию Койре парадоксов Зенона.

<sup>6</sup> Koyré A. La philosophie de Jakob Boehme. Paris: Vrin, 1929. Кроме того, мы привлекаем послевоенную рецензию Койре на книгу Бердяева о Бёме, хотя ее трудно считать самостоятельной работой; там в сильной степени воспроизводятся «программные места» из книги 1929 года.

<sup>7</sup> Противоположный тезис был высказан в работе французского исследователя Койре Ж. Жорлана (*Jorland G. Koyré phénoménologue ? // Vinti C. (éd.). Alexandre Koyré : l'avventura intellettuale. Naples, Edizioni scientifiche italiane, 1994. PP. 105-126.*)

<sup>8</sup> Отметим, что центральная глава монографии, посвященная идее Бога у Бёме, была воспроизведена Койре в томе, подготовленном учениками к семидесятилетию учителя (*Koyré A. Die Gotteslehre Jakob Boehmes: ein Fragment / Übersetzt von Hedwig Conrad-Martius // Festschrift Edmund Husserl zum 70. Geburtstag. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1929. PP. 225-281*), что может служить косвенным свидетельством в пользу того, что Койре в то время рассматривал свою деятельность как создание своего рода «феноменологической» истории философии.

чения сказать, что защита носила характер чествования кандидата»<sup>9</sup>. Единственная отрицательная реакция принадлежала Бердяеву, который писал:

Главный упрек, который я бы сделал Койрэ, это что он не понимает, что Бёме невозможно до конца понять, невозможно перевести его на язык ясных понятий<sup>10</sup>.

Мы склонны согласиться с Бердяевым в том, что Бёме не столь близок к Койре, как другие мыслители, над которыми он работал; что он пытается набросить на Бёме концептуальную схему, которая далеко не исчерпывает наследие гёрлицкого башмачника; что в некоторых местах в тексте Койре о Бёме просвечивает раздражение, несовместимое с его методом «вчувствования»<sup>11</sup>.

Что же, с точки зрения Койре, является наиболее важным в теософии Бёме? Это, конечно же, его метафизические прозрения. Койре представляет Бёме не столько как мистика (не случайно он отказывается признать, что у Бёме были видения в собственном смысле этого слова), сколько как «великого метафизического гения»<sup>12</sup>, который, «не имея интеллектуальных возможностей Гегеля и Шеллинга», «борется сам с собой ради выражения собственной мысли»<sup>13</sup>. Не будучи в состоянии мыслить в понятиях, Бёме довольствуется мышлением в символах или «идеограммах»<sup>14</sup>, которые, впрочем, можно перевести на язык традиционной философии. Именно таким переводом Койре и занимается. В результате перед нами оказывается мощная и ясная концепция, которая описывает Бёме в первую очередь как философа, как предтечу немецкого идеализма и немецкого романтизма, предтечу «диалектического мышления». Со свойственной ему иронией Койре пишет: «Книга о «тех, кто читал Бёме», позволила бы взглянуть на всю современную мысль под очень любопытным углом»<sup>15</sup>.

Согласно Койре, который едва ли не из каждого описываемого им мыслителя склонен делать платоника или даже неоплатоника, Бёме решает «центральную задачу метафизики»<sup>16</sup>: каким именно образом возможно для сущего восхождение к Абсолюту, который оказывается полностью трансценден-

<sup>9</sup> Кожевников А. Защита диссертации А.В. Койре // *Евразия* 1929 (15). С. 8. Цит. по Чубаров И.М. (ред.). Антология феноменологической философии в России. Т. 2. Москва: Логос, 2000. С. 521. Если верить отзыву Кожева, то Жильсон назвал работу Койре о Бёме «одной из лучших книг по истории философии».

<sup>10</sup> Бердяев Н. Новая книга о Бёме // *Путь* 1929 (18). С. 116-122. Сам Койре вполне осознавал, впрочем, что его работа может оставить у читателя «впечатление слишком большой ясности» (Koyré A. *La philosophie de Jakob Boehme*. P. 392).

<sup>11</sup> О методе Койре как о «вчувствовании» см. *Jorland G. Koyré phénoménologue ?* Бердяев также пишет: «Автор сделал все возможное и даже невозможное, чтобы проникнуть в чуждый ему мир видений и мир мысли великого христианского теософа. Он обнаружил большую способность вживания в чужую мысль» (Бердяев Н. Новая книга о Бёме. С. 116), однако для Бердяева эта огромная работа не имеет никакой цены, поскольку она произведена в научной, то есть отчужденной, парадигме, а не в парадигме имманентистской. Фактически, Бердяев упрекает Койре в том, что тот не является адептом бёмовской теософии.

<sup>12</sup> Вполне в духе гегелевского прочтения Бёме.

<sup>13</sup> Koyré A. *La philosophie de Jakob Boehme*. P. 393.

<sup>14</sup> Cf. Koyré A. *La philosophie dialectique de J. Boehme // Critique* 1947 vol. 2 (12) PP. 414-426.

<sup>15</sup> Ibid. P. 418.

<sup>16</sup> Koyré A. *La philosophie de Jakob Boehme*. P. 307.

тен Бытию, с одной стороны, и мышлению бытия, с другой<sup>17</sup>. Решение, которое предлагает Бёме (а до него – Себастьян Франк), основано на «принципе выражения», неявно предполагающем «различие между тем, что выражено и его явлением»<sup>18</sup>. Абсолют желает явить себя (в первую очередь себе); ради этого Он творит мир. Можно сказать, что Абсолют являет себя в мире и через мир, что мир становится для Бога своего рода «средой феноменализации». Однако структура явления Абсолюта себе, миру и человеку оказывается достаточно сложной, и Койре описывает становление мысли Бёме – от *Утренней Зари* до *Mysterium Magnum* – как своего рода прояснение этой структуры. Говоря словами Мишеля Анри, по видимости теологическая проблема (почему Бог сотворил мир) решается здесь в сугубо феноменологическом ключе<sup>19</sup>.

В своем прочтении Бёме Койре следует Этингеру, который описывал Бога Бёме как *ens manifestavitum sui*. Койре слегка модифицирует эту формулу: *mysterium manifestans seipsum*<sup>20</sup>. Абсолют есть тайна, и в сердцевине этой тайны находится воля<sup>21</sup> к самоявлению<sup>22</sup>. Абсолют в себе есть лишь источник (Anfang) всякого явления; более того, вне явления у Бога нет никакой сущности<sup>23</sup>. Бог сам в себе есть лишь ясность, сияние<sup>24</sup>. Иначе говоря, у Абсолюта нет бытия вне (само)явления; в Нем осуществляется принцип Марбургской школы: сколько явления, столько бытия.

Однако идея явления сама по себе носит

сложный и парадоксальный характер. На первый взгляд, она представляется внутренне противоречивой. В действительности она предполагает некоторую разновидность внутренней двойственности. То, что является, необходимым образом является через что-то, что не есть оно само [par quelque chose qu'il n'est pas, et qui n'est pas lui]; и наоборот, явление (феномен) может явить лишь нечто иное, чем оно само<sup>25</sup>.

<sup>17</sup> Отметим, что Койре описывает Абсолют как «общий предел» *via positionis* и *via negationis*, но «предел, который ни один из этих путей, в той мере, в которой они остаются рациональными, не может достичь» (Ibid. P. 305, курсив наш – А.Я.).

<sup>18</sup> Ibid. P. 306 n.2. См. Также Койре А. Мистики, спиритуалисты, алхимики Германии XVI века. Пер. А.М. Руткевича. Долгопрудный: Аллего пресс, 1974. С. 39-41.

<sup>19</sup> Cf. Henry M. Incarnation : une philosophie de la chair. Paris, Seuil, 2000. P. 66.

<sup>20</sup> Koyré A. La philosophie de Jakob Boehme. P. 329. В рецензии 1947 года Койре несколько изменяет формулу, настаивая на большей значимости откровения *ad intra: mysterium revelans seipsum seipso* (Koyré A. La philosophie dialectique de J. Boehme. P. 425). Нельзя не отметить появление *revelatio* в этом тексте, ведь в книге 1929 года Койре всюду переводит *Offenbarung* как *manifestation* (явление), избегая *révélation* (откровение). Такой перевод (точно также как и перевод *Ungrund* как *l'Absolu*) систематически представляет Бёме скорее философом, чем религиозным мыслителем.

<sup>21</sup> Как было показано в недавней диссертации Д. Кёнига, проводимое Койре различие между волей и желанием не вполне соответствует исходной концепции Бёме (*König D. Le fini et l'infini chez Jacob Böhme. Etude sur la détermination de l'absolu. Thèse pour obtenir le grade de Docteur de l'Université Paris-IV Sorbonne. Paris, 2006*).

<sup>22</sup> Cf. *Mysterium Pansophicum*, I.

<sup>23</sup> Койре отмечает, что в этом Бёме полностью следует традиции С. Франка и В. Вейгеля. Для Франка Бог «выше всякого понятия, любой дефиниции, детерминации. К нему применимы только отрицания, он является *personlos, wirklos, affectlos*. Лишь по отношению к нам он выступает как личность, сила, принимает форму. Он очеловечивается вместе с нами и для нас. В себе он, напротив, целиком выходит за пределы понятий и дефиниций: не по причине слабости нашего разума, но сам по себе, онтологически» (Койре А. Мистики. С. 27).

Таким образом Бог, являющий себя, Бог открывающийся есть «феномен», но феномен, если можно так выразиться, антифеноменологический; феномен, который показывает не себя, а нечто другое. Говоря языком Хайдеггера, которым Койре увлечен в те годы, это не феномен, а явление, видимость, феноменологическая структура которой состоит в индикации, отсылке к чему-то другому, отличному от него самого:

Явление как проявление чего-то означает соответственно как раз не: показывание самого себя, но давание знать о себе чего-то, что себя не кажет, через нечто, что себя кажет. Явление есть себя-не-казание<sup>26</sup>.

Поэтому-то в этом феномене-явлении можно различить «то, что является или явлено» от того, «что являет явленный объект»<sup>27</sup> (и от того, «кому явлено то, что является через явление»).

Абсолют (еще не Бог, а лишь недо-Бог) желает познать себя, открыться себе; для этого он должен удвоиться, разделиться на две инстанции<sup>28</sup>. Это удвоение есть следствие воли к познанию. Для познания же необходимо отчуждение предмета познания от познающего его субъекта. Это отчуждение, согласно Койре, описывается Бёме как особая форма метафоры света: метафора глаза-зеркала: «Единое-абсолют хочет себя познать, себя воспринимать и чувствовать. То есть он способен видеть и смотреть; следовательно, он есть глаз и зеркало»<sup>29</sup>. Глаз смотрящий и видящий, глаз субъект и глаз-объект, говорит Койре. В то же время глаз может видеть в зеркале лишь отражение предметов; если предметов еще нет, то глаз не видит ничего. Или, точнее, он видит сам себя:

Единое есть глаз, который желает видеть. Но что он может увидеть там, где ничего нет? Разумеется, ничего, кроме самого себя. То есть на самого себя он смотрит и самого себя видит, и будучи сам субъектом и объектом видения, можно сказать, что он удваивается, отражая сам себя<sup>30</sup>.

Излагая Бёме, Койре, разумеется, должен отступить от имманентистской парадигмы и выбрать определенный язык описания; однако язык субъектно-объектных отношений, которым он пользуется, не просто чужд самому Бёме, не просто представляет собой определенный историко-философский анахронизм; это навязывание читателю хорошо известной мыслительной схемы. Таким образом описанный Бёме перестает быть мистиком или теософом, и становится усредненным представителем немецкого классического идеализма. Недаром Мишель Анри, критикуя Шеллинга или Фихте, использует в качестве материала для своей критики цитаты из книги Койре о Бёме<sup>31</sup>. Как пишет исследователь Койре Ж. Жорлан, «если Гегель *genuit* Маркса, то Бёме

<sup>24</sup> “Dann Es in sich selber die lichte, helle und klare Ewigkeit” (*De Triplici Vita* II 76, цит. по Koyré A. La philosophie de Jakob Boehme. P. 244 n. 5).

<sup>25</sup> Ibid. P. 243.

<sup>26</sup> SZ, §7, S. 29.

<sup>27</sup> Koyré A. La philosophie de Jakob Boehme. P. 243.

<sup>28</sup> Ibid. PP. 331, 325 n. 3.

<sup>29</sup> Ibid. P. 332.

<sup>30</sup> Ibidem.

<sup>31</sup> Cf. Henry M. Essence de la manifestation. P. 148.

*genuit* Гегеля»<sup>32</sup>. Именно внутри данной концептуальной схемы Койре будет описывать Софию: не как вечную девственность или вечную женственность, но как инструмент явления, или, точнее, выражения Абсолюта и «первое опредмечивание божества *ad extra*»<sup>33</sup>.

Двойная (или, точнее, тройная) структура видение-глаз видящий-глаз видимый есть то, что порождает в Боге личность, ум (*mens, Gemüth*) и Я (*Ichkeit*). Точнее, это лишь первый этап на пути к порождению в Абсолюте самосознания и личности, поскольку Абсолют еще не отразился в зеркале вполне, еще не осуществился как самосознание и самопознание: «чистая мысль не может быть дана самой себе»<sup>34</sup>, покуда у нее не будет объекта, отличного от нее самой. Покуда нет того, что может отразиться в зеркале, покуда нет собственно предмета, нет и видения: то, что отражается в зеркале – это еще не настоящее видение, но лишь «простая возможность видеть»<sup>35</sup>. Однако что есть эта возможность видеть, как не хайдеггеровский свет, *die Helle*, «т.е. то, в чем нечто обнаруживает себя, само по себе способно стать видимым»<sup>36</sup> или «горизонт видимости, внутри которого могут стать видимым»<sup>37</sup> феномены или, точнее, предметы? Однако свет сам по себе невидим; поэтому видение осуществляется только тогда, когда в поле зрения возникает предмет:

Рассеянная ясность Единого собирается воедино и становится светом, но это свет нереальный и невидимый, так как он не исполняет свою функцию – освещать. Необходимо, чтобы перед ним нечто оказалось, чтобы у мысли появился настоящий предмет<sup>38</sup>.

И только «настоящий», то есть обладающий онтической определенностью, предмет, может стать феноменом. Говоря словами Мишеля Анри, поскольку в Бёмовской парадигме невозможно помыслить сознание, которое бы не было сознанием о..., то есть сознанием объекта, то именно объект оказывается тем, что «позволяет сознанию быть тем, что оно есть»<sup>39</sup>. Более того, без «настоящих», то есть конечных, вещественных, природных предметов, сама личность Бога оказывается всего-навсего «лишенной реальности схемой, симулякр, тенью»<sup>40</sup>.

Откуда же возникает необходимость предметности для полноты явления (и самоявления) Бога? В этом проявляется общий закон, который Койре называет «закон противоположностей»:

<sup>32</sup> *Jorland J.* La science dans la philosophie. Les recherches epistemologiques d'Alexandre Koyré. Paris : Gallimard, 1981. P. 196 n.1.

<sup>33</sup> *Ibid.* P. 297.

<sup>34</sup> *Ibid.* P. 235.

<sup>35</sup> *Koyré A.* La philosophie de Jakob Boehme. P. 332.

<sup>36</sup> *SZ*, §7, S. 28.

<sup>37</sup> *Henry M.* Phénoménologie matérielle. P.114.

<sup>38</sup> *Koyré A.* La philosophie de Jakob Boehme. P. 335.

<sup>39</sup> *Henry M.* Essence de la manifestation. PP. 137-138.

<sup>40</sup> *Koyré A.* La philosophie de Jakob Boehme. P. 333. Отметим, что Койре видит в «персонализме» исключительно важную, сущностную черту учения Бёме (*Ibid.* P. 314): «теософия Бёме есть анализ условий возможности реализации идеальной личности» (*Koyré A.* La philosophie dialectique de J. Boehme. P. 425).

Единое не может выразиться и явиться иначе, чем в ином и для иного. Неопределенное стремится к пределу – не для того, чтобы ограничить себя, но чтобы открыться. Оно противопоставляет себя определению и пределу, чтобы одновременно открыться и открыть его: открыться в нем и по отношению к нему. Именно в этом и заключается великая тайна бытия, ее *Mysterium Magnum*: противоположности подразумевают друг друга и объединены в открывающем их противопоставлении<sup>41</sup>.

Эта прото-гегельянская структура явления оказывается, с точки зрения Койре, основной чертой всей немецкой мысли; не случайно в письме к Эмилю Мейерсону от 24 ноября 1924 Койре пишет – но не о Бёме, а о немецких мистиках, тексты которых он изучал в Британской библиотеке:

Эти ребята были гегельянцы до Гегеля, и, заметив, что хоть это и не умопостижимо, тождественное *выражает* себя всегда через иное и в ином, они располагают этот факт – *Mysterium magnum* Слова – в основании любых понятий и объяснений, объявляя, точь в точь как Гегель, что единственный способ избавиться от этого *mysterium* – это поместить его в центр системы и сделать из него принцип живой мысли. Я полагаю, что весь немецкий идеализм – исторически – вышел отсюда<sup>42</sup>.

Этот же тезис «следует решительно поместить *mysterium* в центр системы и вместо того, чтобы избавляться от него, сделать из него принцип объяснения»<sup>43</sup>, мы находим и в текстах Койре о Бёме.

Метафора глаза-зеркала, прочитываемая Койре как сугубо оптическая метафора<sup>44</sup>, влечет за собой необходимость того, что может в этом зеркале отразиться, того, что может быть увиденным, предмета. Следовательно, явление Абсолюта самому себе, самоосознание, осуществляющее себя как противопоставление (отражение в зеркале), предполагает посредничество объекта, сущего, твари. Таким перво-объектом является София – не столько Небесная дева, сколько эманация вовне, необходимая для структуры бытия инстанции.

Однако София – это не только глаз и зеркало, это одновременно и творческая способность, способность к воображению и игре<sup>45</sup>. Софию Бог не мыслит, но воображает; это своего рода «предсуществующая модель творения»<sup>46</sup>. София делает в Боге возможным постоянное развитие и движение. Кроме того, Она сама есть тоже своего рода недо-Objectum, в котором Бог отражается, выражается и открывается сам себе. Отражаясь в Премудрости, Бог чувствует себя способным к созданию настоящего предмета (Objectum, Gegenwurf), который будет ему противостоять, будет «иным, чем» Он сам<sup>47</sup>. Именно благодаря отражению в Софии Бог становится субъектом и начинает

<sup>41</sup> Koyré A. La philosophie de Jakob Boehme. P. 245.

<sup>42</sup> Meyerson É. Lettres françaises / éd. par Bernadette Bensaude-Vincent et Eva Telkes-Klein. Paris : CNRS, 2009. P. 236, выделенное слово подчернуто Койре.

<sup>43</sup> Koyré A. La philosophie de Jakob Boehme. P. 312, Koyré A. La philosophie dialectique de J. Boehme. P. 424.

<sup>44</sup> Тут нельзя не отметить, что предлагаемая Койре интерпретация Бёмовской метафоры зеркала как разновидности метафоры света не является единственной. В частности, в недавней статье П. Резвых отмечается «устойчивое пристрастие Бёме к образу зеркала и специфическое употребление им глагола *spiegeln* (отражаться в зеркале) в контекстах, совершенно не связанных со зрительным восприятием». Резвых П. Якоб Бёме: язык тела и тело языка // НЛО 2003 (63), <http://magazines.russ.ru/nlo/2003/62/>.

<sup>45</sup> Koyré A. La philosophie de Jakob Boehme. P. 243 et passim, P. 344.

<sup>46</sup> Ibid. P.214.

воспринимать себя как таковой: благодаря тому, что Он оказывается в состоянии противопоставить себе некую идею, набросок мира – набросок некоего отдельного, противостоящего ему и не зависящего от него сущего. Бог *воображает себя* в Премудрости, и таким образом реализует в конечном сущем бесконечные идеи Божества. И этот мир, который Бёме так же называет «божественной Премудростью», есть мир, окрашенный в краски, обладающий формой и красотой, мир упорядоченный, космос, вселенная. Однако эти идеи-наброски все еще не обладают статусом реальности; для того, чтобы вполне стать реальностью недостаточно привести в действие воображение, эту «таинственную и магическую способность», поскольку воображение не производит в Боге никакого движения (так как отражение и воображение не есть движение в собственном смысле слова). Воображенный в Софии мир не реален, но лишь «полу-реален», пишет Койре, подобно плану, имеющемуся у ремесленника. Его бытие есть бытие магическое, потому что он существует не сам по себе (как подобает «настоящей», реальной вещи), а только в своей связи с Богом и Его воображением. Это еще не творение в собственном смысле слова, а лишь *magia divina*. Воображение создает образ, но не живую жизнь; дух не рождает. Богу Бёме нужна природа – только тогда Он сможет Сам стать вполне живым и дать жизнь живому, в котором всегда есть борьба и движение.

Для Койре наличие в Боге природы является центральным моментом, примиряющим его с концепцией Бёме. Наличие природы превращает космогонию Бёме в космологию, в которой есть место и Богу, и миру, человеку. Благодаря тому, что у Бога есть природа, он может быть не чистым духом, а вполне личностью; благодаря тому, что у Бога есть природа, человек может быть образом, зеркалом Бога<sup>48</sup>, и даже микро-Богом<sup>49</sup>; благодаря тому, что у Бога есть природа, верный, подражая Христу, становится его образом. Более того, благодаря тому, что у Бога и у человека есть природа, Бог выразим и постижим для человека. Нельзя ограничиться рассмотрением лишь внутренней жизни, нельзя полностью вынести за скобки мир, природу, Бога:

Познание Бога оказывается связанным с познанием мира: второе рождение, рождение духовное оказывается для него тем, что, позволяя человеку вновь преобрести себя самого, позволяет ему увидеть и мир в его глубинной реальности, проникнуть в тайну природы и там узреть Бога: не только его отражение или символ, но узреть Его самого, в той мере, в которой Он там выражает себя<sup>50</sup>.

Всякий, кто желает познать Бога, вынужден будет познавать мир, в котором Бог выразил себя; задача духовидца и задача ученого оказываются схожи.

Задача человека есть *imitatio Christi* – но не как подражание определенному образцу, а как соучастие в Его деле. В первую очередь, соучастие в деле творения. Свобода твари – свобода говорящей твари – «обогащает» задуманную Богом реальность, вводя в нее «новый, непредвиденный» элемент. Поэтому временный мир богаче, шире, чем божественный мир, воображенный в Премудрости; измерение иррационального, связанное со свободой твари, делает мир тварный «качественно отличным от Божественного замысла»<sup>51</sup>.

<sup>47</sup> Ibid. P. 346.

<sup>48</sup> Как отмечает сам Койре, этот тезис («Gott spiegeln sich in Menschen») был заимствован Бёме и Вейгелем у С. Франка. *Койре А. Мистики*. С. 120.

<sup>49</sup> «Microcosmos и microtheos», *Koyré A. La philosophie dialectique de J. Boehme*. P. 425.

<sup>50</sup> *Koyré A. La philosophie de Jakob Boehme*. P. 485.

<sup>51</sup> Ibid. P. 497.

Человек выступает не как венец творения, а как его сотрудник: мир реально-сти обретает историю<sup>52</sup>. В отличие от классических мистических учений, где человек искал Бога как *intimior intimo meo*, в глубине своей души, «Бёме не абстрагируется от мира», но «нуждается в природе, чтобы она привела его к Богу»<sup>53</sup>. Резюмируя сотериологию Бёме, Койре пишет:

Бог Августина создал человека без помощи человека, не спасает его без участия самого человека; Бог Лютера, создав человека в одиночку, сам и занимается его спасением; Бог Беме, не желая спасти человека без содействия самого человека, сделал его соучастником своего собственного творения<sup>54</sup>.

Это соучастие человека в собственном творении осуществляется как выражение, откровение и воплощение Слова. Как отмечает Койре, именно теология Слова как теология Откровения позволяет Бёме преодолеть сугубый логицизм концепции «Бога-зеркала» и перейти к мысли воплощенной, отделенной, отчужденной от ее автора<sup>55</sup>. Слова невысказанного, невыраженной мысли не бывает; «для Бёме *λογος* *профорикоς* есть условие самоосознания *λογος ενδιαθετος*»<sup>56</sup>, подчеркивает Койре. Медиатором и посредником, который осуществляет отчуждение божественной речи, обеспечивает воплощение смысла и возможность повторного выражения, является человек<sup>57</sup>. Другими словами, человек *воплощает* мысль, делает ее реальной. Койре пишет:

Человек есть как бы орган божественной речи – ибо, становясь образом Божиим, он его открывает Богу [как в зеркале], и одновременно орган, которым мир, став умопостижимым в интуитивной человеческой мысли, отвечает Богу<sup>58</sup>.

Однако соработничество Бога и человека возможно, только если будет сохранена автономия человеческой личности; уникальность каждого отдельного человека должна сыграть свою роль в спасении мира и спасении всех. Залогом такой уникальности является *signatura*, своеобразная божественная подпись на человеке, благодаря которой он может «стать самим собой»<sup>59</sup>. С помощью теории сигнатур Бёме создает своеобразную теорию познания и языка: человеческая душа содержит различные сигнатуры вещей, каждая из которых подобна струне на музыкальном инструменте. Воспринятое слово вызывает в душе своеобразную вибрацию<sup>60</sup>, резонанс, аккорд – уникаль-

<sup>52</sup> Отметим, что акцент на историчности бёмовской теософии не так уж далек от взглядов Бердяева.

<sup>53</sup> Ibid. P. 485.

<sup>54</sup> Ibid. P. 497.

<sup>55</sup> Ibid. P. 340. Особенно важна сноска 4, где Койре особо подчеркивает роль Слова в «отделении», то есть отчуждении, Божественного Могущества (*Kraft*).

<sup>56</sup> *Koyné A. La philosophie dialectique de J. Boehme. P. 425. Cf. «Схватить бытие в его сущности, в его структуре и отношениях... или, что то же самое, откровение и выражение бытия в речи и истине – вот что есть наука, разум, *λογος*» (Koyné A. Introduction à la lecture de Platon. Entretiens sur Descartes. Paris : Gallimard, 1962. P. 78, курсив мой – А.Я.).*

<sup>57</sup> *Koyné A. La philosophie de Jakob Boehme. P. 398.*

<sup>58</sup> Ibid. P. 497.

<sup>59</sup> Ibid. P. 491.

<sup>60</sup> Здесь нельзя не вспомнить «вибрации души», о которых говорит Кандинский.

ный в силу уникальности сигнатуры каждого человека. И так каждый вплетает свою собственную музыку в общую гармонию мироздания.

В рецепции Койре антропология Бёме оказывается близка его собственным интуициям о соотношении мысли и ее выражения. Концепция «выражение как общение», приписываемая им Бёме, обнаруживается в его собственных рассуждениях о природе слова. Возражая Хайдеггеру, Койре пишет, что в «Бытии и времени»

нет подлинных общения и коммуникации. Несмотря на то, что речь (*Rede, λόγος*) является одним из определяющих «атрибутов» *Da-sein*, напрашивается то же замечание, что и в предшествующем. Дискурс, выражающий структуру бытия в его целом, является логикой, приманкой, обманом. Речь как язык имеет место только в плане неподлинности: беседа, болтовня, сообщение сведениями и т. д., и т. д... Она никогда не служит общению между существами, она никогда не возвышается до диалога. На возражение, что общение и диалог, по всей видимости, невозможны в неподлинности, нужно было бы заметить, что в подлинности они также невозможны. Ибо речью подлинного существования является молчание. Или поэзия<sup>61</sup>.

Другими словами, для Койре речь имеет онтологическую значимость, речь может быть соединена с логосом, только если она выражена, и, более того, если она имеет адресата. В «Размышлениях о лжи» Койре мимоходом бросает: «Не лгут 'в пространство'. Лгут – как и говорят или не говорят правду – кому-то»<sup>62</sup>. Речь выражает говорящего и понимающего слово в его уникальности, в его крайнем своеобразии. Более того, роль слова – роль истинного слова – заключается в том, что оно осуществляет функцию индивидуации, отчуждая человека от сообщества<sup>63</sup> и ставя его лицом к лицу с истиной. Именно в силу этой индивидуации человек может быть в подлинной степени ζῶων λόγικον, животным разумным, а не только животным говорящим, то есть легковверным и не мыслящим.

В перспективе, разрабатываемой Койре, мистическая космогония Бёме служит своего рода ответом на вызов, брошенный зарождающейся научной революцией; не даром он писал, что мистика Бёме не может быть понята вне связи с космологией Коперника<sup>64</sup>. Космологическая и антропоцентрическая линия немецкой метафизики, идущая от Бёме, служит своего рода контрапунктом к «дегуманизирующей» и «деэстетизирующей» мир философии научного рационализма<sup>65</sup>. Если «распад идеи Космоса означал крушение идеи иерархически упорядоченного, наделенного конечной структурой мира»<sup>66</sup>, то наследники и продолжатели линии Бёме (будь то немецкие роман-

<sup>61</sup> Койре А. Философская эволюция Мартина Хайдеггера // Логос, 10 (1999) С. 132.

<sup>62</sup> Koyré A. Réflexions sur le mensonge. Allia, 1996.

<sup>63</sup> Koyré A. Etudes d'histoire de la pensée philosophique. Paris, 1980. P. 134.

<sup>64</sup> Koyré A. Etudes d'histoire de la pensée scientifique. P. 11.

<sup>65</sup> Cf. «Космос, центр которого есть земля, был выстроен для человека. Для человека вставало солнце, вращались планеты и звезды... В этом мире, сделанном для человека, хотя и не вполне по его мерке, человек чувствовал себя дома. Он восхищался этим миром, проникнутым разумом и красотой. Он мог даже поклоняться ему. Но этот Мир, этот Космос физикой Декарта был уничтожен полностью» (Koyré A. Introduction à la lecture de Platon. Entretiens sur Descartes. P. 209, курсив Койре).

<sup>66</sup> см. также Койре А. Очерки истории философской мысли. О влиянии философских концепций на развитие научных теорий / Под ред. А.П. Юшкевича, пер. с фр. А.Я. Ляткера. М.: УРСС, 2004. С. 130.

тики или русские шеллингианцы<sup>67</sup>), возвращая человеку центральное место в общем домостроительстве бытия<sup>68</sup>, сохранили в своем представлении о человеке и мире размерность глубины. В некотором смысле Койре выстраивает картину «битвы философий», сходную с той, которую Гуссерль рисует в *Кризисе*, битвы между старым, наивным, сциентистским рационализмом, «малодушной и ущербной рациональностью» иррационализма, и рациональностью «жизненного мира», возвращающего миру структуру значимости – но уже на новой, философски проясненной основе.

### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Бердяев Н. Новая книга о Бёме // *Путь* 1929 (18). С. 116-122.

Койре А. Очерки истории философской мысли. О влиянии философских концепций на развитие научных теорий / Под ред. А.П. Юшкевича, пер. с фр. А.Я. Ляткера. М.: УРСС, 2004.

Койре А. Философская эволюция Мартина Хайдеггера // *Логос*, 10 (1999)

Резвых П. Якоб Бёме: язык тела и тело языка // *НЛО* 2003 (63).

Чубаров И.М. (ред.). Антология феноменологической философии в России. Т. 2. Москва: Логос, 2000.

Cahiers de l'Herne: Henry Corbin, Paris, 1981, p. 44.

Jorland G. Koyré phénoménologue ? // Vinti C. (éd.). Alexandre Koyré : l'avventura intellettuale. Naples, Edizioni scientifiche italiane, 1994. PP. 105-126.

Jorland J. La science dans la philosophie. Les recherches epistemologiques d'Alexandre Koyré. Paris : Gallimard, 1981.

Henry M. Incarnation : une philosophie de la chair. Paris, Seuil, 2000.

Koyré A. Die Gotteslehre Jakob Boehmes: ein Fragment / Übersetzt von Hedwig Conrad-Martius // *Festschrift Edmund Husserl zum 70. Geburtstag*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1929. PP. 225-281.

Koyré A. Études d'histoire de la pensée philosophique. Paris, 1980.

Koyré A. Études d'histoire de la pensée scientifique. Paris, 1966, p. 11.

Koyré A. Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes. Paris, 1922, p. 1.

Koyré A. La philosophie de Jakob Boehme. Paris: Vrin, 1929.

Koyré A. La philosophie dialectique de J. Boehme // *Critique* 1947 vol. 2 (12) PP. 414-426.

<sup>67</sup> Койре прослеживает влияние Бёме (через посредство Сен-Мартена) на Киреевского и Герцена через их университетского преподавателя философии, Павлова (*Койре А. Философия и национальная проблема в России начала XIX века* / Пер. с фр. А.М. Руткевича. М.: Модест Колеров, 2003. С. 184.).

<sup>68</sup> *Koyré A. La philosophie de Jakob Boehme. P. 505.*

König D. Le fini et l'infini chez Jacob Böhme. Etude sur la détermination de l'absolu. Thèse pour obtenir le grade de Docteur de l'Université Paris-IV Sorbonne. Paris, 2006.

Koyré A. Réflexions sur le mensonge. Allia, 1996.

Meyerson É. Lettres françaises / éd. par Bernadette Bensaude-Vincent et Eva Telkes-Klein. Paris : CNRS, 2009.