

ФИЛОСОФСКАЯ ТЕОЛОГИЯ
СОВРЕМЕННОСТЬ И РЕТРОСПЕКТИВА

ЧАРЛЬЗ ТАЛИАФЕРРО

ДОКАЗАТЕЛЬСТВО И ВЕРА

ФИЛОСОФИЯ И РЕЛИГИЯ
С XVII ВЕКА ДО НАШИХ ДНЕЙ



Философская теология: современность и ретроспектива

Чарльз Талиаферро

**Доказательство и вера.
Философия и религия с
XVII века до наших дней**

«Языки Славянской Культуры»

2005

Талиаферро Ч.

Доказательство и вера. Философия и религия с XVII века до наших дней / Ч. Талиаферро — «Языки Славянской Культуры», 2005 — (Философская теология: современность и ретроспектива)

Книга известного американского философа Чарльза Талиаферро, профессора колледжа Св. Олафа (Нортфилд, Миннесота) представляет собой масштабное и увлекательное описание истории формирования философии религии в Новое и Новейшее время. Рассматривая проблематику соотношения разума и религиозной веры в различных направлениях философской мысли, автор проводит читателя сквозь многогранный мир европейской философии религии, завершая это путешествие размышлениями о ее современном состоянии и перспективах развития. Книга адресована как узким специалистам в области философии религии, теологии и религиоведения, так и широкому кругу читателей, интересующихся историей идей и развитием гуманитарного знания.

© Талиаферро Ч., 2005

© Языки Славянской Культуры, 2005

Содержание

Предисловие к русскому изданию	6
Введение	9
Глава I	16
Платон и гражданская война в англии	16
Платонизм, христианство и некоторые доказательства	19
Божественного	
Божественный свет	27
Достоинства человеческой природы	30
Понятие о телесном существовании	30
Человеческая свобода	32
Совместимость индивидуального и общественного	33
благосостояния	
Терпимость	34
Достоинства Божественного присутствия	37
Философия религии на практике	40
Три вызова	42
Новоевропейская наука и Бог	42
Радикальный скептицизм и вера	45
Откровения и религии	47
Конец ознакомительного фрагмента.	48

Чарльз Талиаферро
Доказательство и вера: философия
и религия с XVII века до наших дней

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES INSTITUTE OF PHILOSOPHY SOCIETY OF
CHRISTIAN PHILOSOPHERS

EDITORIAL BOARD

CHARLES TALIAFERRO

EVIDENCE AND FAITH

PHILOSOPHY AND RELIGION SINCE THE SEVENTEENTH CENTURY

LANGUAGES OF SLAVIC CULTURE

ZNAK

MOSCOW 2014

Издание осуществлено при финансовой поддержке Фонда Дж. Темплтона

The volume is published with financial support of the John Templeton Foundation

Charles Taliaferro. Evidence and Faith: Philosophy and Religion since the Seventeenth Century. Cambridge University Press, 2005

Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, Sao Paulo Cambridge University Press The Edinburgh Building, Cambridge CB2 8RU, UK Published in the United States of America by Cambridge University Press, New York www.cambridge.org

Information on this title: www.cambridge.org/9780521790277 © Charles Taliaferro 2005

This publication is in copyright. Subject to statutory exception and to the provision of relevant collective licensing agreements, no reproduction of any part may take place without the written permission of Cambridge University Press.

First published in print format 2005

Предисловие к русскому изданию

Книга, которую читатель держит в руках, принадлежит перу Чарльза Талиаферро¹ (р. 1952) – известного американского философа, профессора колледжа Св. Олафа (Нортфилд, Миннесота), признанного специалиста в области этики, философии религии и философской теологии. О масштабах деятельности Талиаферро свидетельствует его активная преподавательская и исследовательская работа, связанная с крупнейшими американскими и европейскими институтами, среди которых следует, в первую очередь, упомянуть Оксфордский, Кембриджский, Чикагский, Нью-Йоркский, Брауновский, Массачусетский, Принстонский, Колумбийский и Нотрдамский университеты. Талиаферро является членом таких всемирно известных философских, религиоведческих и религиозных ассоциаций и обществ, как Американская философская ассоциация (*The American Philosophical Association*), Американская академия религии (*The American Academy of Religion*), Королевское философское общество (*the Royal Society of Philosophy*), Общество христианских философов (*The Society of Christian Philosophers*), Евангелическое философское общество (*The Evangelical Philosophical Society*) и т. д., входит в состав редакционных коллегий крупнейших профильных периодических изданий, в том числе журналов «Sophia», «Ars Disputandi», «Философский ежегодник» (*The Philosopher's Annual*), «Религиоведение» (*Religious Studies*), «Компас философии» (*Philosophy Compass*) и др.²

Не менее многогранны и исследовательские интересы американского философа. К их числу относятся: философия религии, метафизика, экологическая этика, эстетика, континентальная философия, современная философия, философская теология, мусульманская философия, международное право, философия сознания, эпистемология, философия языка, философия истории, теории идентичности и т. д. Вся эта проблематика отражена в многочисленных публикациях Талиаферро: он является автором³, соавтором⁴ и редактором⁵ более 20 книг; регулярно выходят его статьи и рецензии в ведущих профильных периодических изданиях, коллективных монографиях, энциклопедиях, справочниках, руководствах и словарях. Кроме того, особого внимания заслуживает и активная публичная деятельность американского философа, вылившаяся в серию научно-популярных книг⁶ и проектов, посвященных философии и популярной культуре, в частности, философской интерпретации феноменов массового кинемато-

¹ Русскоязычному читателю доступны следующие научные публикации

² Талиаферро: *Талиаферро Ч.* Проект естественного богословия // Новое естественное богословие под редакцией Уильяма Крейга и Джеймса Морленда. М., 2014. С. 1–26; *Он же.* Троица и естественный разум: уроки кембриджского платонизма // Материалы международной богословско-философской конференции «Пресвятая Троица». М., 2002. С. 197–209.

³ Из числа последних его работ см.: *Taliaferro C.* The Golden Cord: A Short Book on Eternity. Notre Dame, 2012; *Idem.* Aesthetics: A Beginners Guide. Oxford, 2011; *Idem.* Philosophy of Religion: A Beginners Guide. Oxford, 2009; *Idem.* Dialogues About God. Maryland, 2008.

⁴ См., например: *Meister C., Taliaferro C.* Contemporary Philosophical Theology: An Introduction. London, 2014; *Goetz S., Taliaferro C.* A Brief History of the Soul. Oxford, 2011; *Idem.* Naturalism. Grand Rapids, 2008; *Taliaferro C., Evans J.* The Image in Mind: Theism, Naturalism, and the Imagination (Continuum Studies in Philosophy of Religion). London, 2011; *Marty E. J., Taliaferro C.* A Dictionary in Philosophy of Religion. London, 2010.

⁵ См., например: *Copenhagen University Discussions in Science and Religion. Vol. XI: Understanding Darwin and Darwinian Understanding* / Ed. by A. Runebo, C. Taliaferro. Copenhagen, 2013; *The Routledge Companion to Theism* / Ed. by C. Taliaferro, V. Harrison, S. Goetz. London, 2012; *Turning Images in Philosophy, Science, and Religion* / Ed. by C. Taliaferro, J. Evans. Oxford, 2011; *A Companion to Philosophy of Religion. 2nd ed.* / Ed. by C. Taliaferro, P. Draper, P. L. Quinn. Oxford, 2010; *The Cambridge Companion to Christian Philosophical Theology* / Ed. by C. Taliaferro, C. Meister. Cambridge, 2009; *Cambridge Platonist Spirituality* / Ed. by C. Taliaferro, A. J. Tepley, J. Pelikan. New Jersey, 2005.

⁶ См., например: *Taliaferro C.* Love, Love, Love: And Other Essays. Cambridge, 2006; *Idem.* Praying with C. S. Lewis. Winona, 1999.

графа, современной и классической художественной литературы, поп– и рок-музыки, комиксов о супергероях, сериалов и т. д.⁷

Не удивительно, что труд, представленный на суд русскоязычного читателя, является столь же многогранным и всеобъемлющим, как и его автор. Масштабы этой работы – как в концептуальном, так и в историческом плане – отражены уже в самом ее названии. Открывая книгу анализом философии религии кембриджских платоников (служащих, по мнению американского философа, связующим звеном между «античной, средневековой и ренессансной философией», с одной стороны, и философией Нового времени – с другой, а также рассматривающих весь спектр «вопросов, которыми занимается философия религии вплоть до настоящего времени» [С. 19]), Талиаферро проводит читателя по увлекательному миру философских идей ключевых фигур европейской философии религии (от Декарта до Витгенштейна, аналитической, экзистенциальной, феминистской и плюралистической философии), завершая это путешествие размышлениями о современном состоянии данной отрасли знания, круге ее проблематики и общей философской, правовой, социальной, политической конъюнктуре в западной академической среде и публичной сфере.

Безусловно, такая всеохватность определяет довольно выборочный способ изложения материала, на что указывает сам автор во «Введении»: «Чтобы книга не разрослась до необъятных размеров, я выстраиваю повествование в первую очередь вокруг основных идей и аргументов, нежели обращаю внимание на биографические детали отдельных личностей... Большинство мыслителей, представленных в книге, являлись и до сих пор являются предметом многочисленных исследований и подчас острых и горячих дискуссий. Я отмечаю некоторые важные вопросы в этих дискуссиях и обращаю внимание на существующие подходы в исследовательской литературе. Я также избирательно подхожу к определению места для рассмотрения какого-либо вопроса в деталях» (С. 23). Таким образом, Талиаферро предлагает скорее очерки, эскизы, краткие, емкие, живописные, но далеко не исчерпывающие зарисовки эпох и их ключевых идей, оттенки и высвечивая наиболее значимые для них фигуры и останавливаясь на некоторых моментах их мысли. Здесь читатель сталкивается скорее с приглашением в многообразный и захватывающий мир философии религии Нового и Новейшего времени, но никак не с ее последовательным и систематическим изложением. Тем не менее еще раз подчеркнем, что последнее и не входило в замысел автора: цель Талиаферро – показать объем и широту проблематики философии религии, ее инклюзивность и актуальность, взаимосвязь с различными сферами индивидуальной и общественной жизни.

Подобный подход, конечно, ограничивает предполагаемую аудиторию данной работы. Как говорит Талиаферро, эта книга рассчитана на наличие у читателей «некоторого знакомства с общепринятыми терминами, используемыми в философии религии, но не более того, что можно извлечь из стандартных введений в эту область» (С. 23–24). Действительно, публика, искушенная в философии религии и философской теологии, может обвинить автора в отсутствии общих теоретических выводов, недомолвках и хронологическом бриколаже, а новички – растеряться от обилия концепций и имен, многие из которых русскоязычному читателю вовсе не знакомы. Последнее не могло не сказаться и на работе переводчиков, одной из главных задач

⁷ См., например: *Taliaferro C.* The Real Secret of the Phoenix: Moral Regeneration Through Death // *The Ultimate Harry Potter and Philosophy: Hogwarts for Muggles* / Ed. by G. Bassham. Oxford, 2010. P. 229–245; *Idem.* The Focus of The Passion Puts the Person of Jesus out of Focus // *Mel Gibson's Passion and Philosophy: The Cross, the Questions, the Controversy* / Ed. by J. E. Gracia. Chicago, 2004. P. 40–50; *Taliaferro C., Little T.* Justice versus Romantic Love: Can Spider-Man Champion Justice and Be with Mary Jane at the Same Time? // *Spider-Man and Philosophy: The Web of Inquiry* / Ed. by J. Sanford. Oxford, 2011. P. 177–187; *Taliaferro C., Lyndahl-Urban C.* The Glory of Bilbo Baggins // *The Hobbit and Philosophy: For When You've Lost Your Dwarves, Your Wizard, and Your Way* / Ed. by G. Bassham, E. Bronson. Oxford, 2012. P. 61–73; *Idem.* The Power and the Glory // *Superheroes and Philosophy: Truth, Justice, and the Socratic Way* / Ed. by T. V Morris, M. Morris. Chicago, 2005. P. 62–74. На русский язык переведена следующая статья Талиаферро из данной серии: *Талиаферро Ч., Трауберг Р.* Искушение в Нарнии // *Хроники Нарнии и философия. Лев, колдунья и мировоззрение* / Сост. Г. Бэшем, Дж. Л. Уоллз. М., 2011. С. 339–358

которых был поиск терминологического аппарата, адекватного для передачи активно проникающей в российский контекст англо-американской традиции философии религии и философской теологии⁸, но все еще не устоявшейся в нем (в силу различных причин, обусловленных отчасти историческими обстоятельствами институционального и теоретического развития философских знаний о религии в отечественной науке).

Данная проблема возникает уже в связи с ключевым для настоящей работы и вынесенным в ее название термином «доказательство», и на это, пожалуй, стоит обратить внимание читателя. Дело в том, что Талиаферро использует здесь английское слово *evidence*, которое, как подчеркивает сам автор, восходит к латинскому глаголу *videre*, т. е. «видеть» (С. 488), и сохраняет в своем значении первоначальный оттенок «видимости» или «очевидности». Таким образом, доказательство (*evidence*), о котором в данном случае идет речь, выступает скорее в функции совокупности свидетельств, возможных оснований для того или иного доказательства в собственном смысле (*proof*), и само по себе не претендует, в отличие от последнего, на неопровержимость, бесспорность или наглядность. Именно этим и оправдывается вышеупомянутое отсутствие в работе Талиаферро четких и однозначных выводов: говоря о «доказательстве и вере», он очерчивает перед нами круг возможных свидетельств в пользу и против религиозной веры и демонстрирует различные способы их интерпретации в разнообразных философских традициях и течениях, оставляя тем самым последнее слово за читателем. Именно такой гибкий, недогматичный подход к рассматриваемой проблематике позволяет, на наш взгляд, предположить, что настоящий труд Талиаферро займет свое место в российском философском, теологическом и религиоведческом дискурсе и будет полезен в образовательном процессе.

Т. В. Малевич

⁸ Здесь в первую очередь следует указать на следующие переводы: Оксфордское руководство по философской теологии / Сост. Т. П. Флинт, М. К. Рей; ред. М. О. Кедрова. М., 2013; *Стамм Э. Аквинат* / Пер. с англ. Г. В. Вдовиной; науч. ред. К. В. Карпов. М., 2013; *Брэдион Д. Аристотель на Востоке и на Западе: Метафизика и разделение христианского мира* / Отв. ред. А. Р. Фокин. М., 2012.

Введение

Я верю, что философия религии является одной из наиболее привлекательных и глубоких областей философии, поскольку именно она задает основополагающие вопросы о нашем месте во вселенной и о возможности существования реальности, которая может *превосходить* космос. Сотворен мир или нет? С другой стороны, можем ли мы понимать природный мир как таковой священным и божественным? Какого рода отношение присутствует между (по видимости) конкурирующими концепциями Бога в различных религиях, и даже в одной и той же религии? Насколько буддистское понимание «я» или христианский взгляд на душу представляются заслуживающими доверия в свете современной науки? Философское рассмотрение этих и других вопросов подразумевает углубленное исследование природы и границ человеческого мышления.

К тому же философия религии весьма значительное и трудоемкое предприятие благодаря своей широте. Религиозные традиции настолько всеохватны и всеобъемлющи, что почти каждая область философии может быть задействована в философском исследовании их когерентности, обоснованности и ценности. Я могу представить лишь несколько философских областей, лишенных религиозной вовлеченности. Любое философское рассмотрение познания, ценностей, разума, человеческой природы, языка, науки и тому подобного будет основываться на том, как человек понимает Бога или святое, религиозные ценности и практики, принимает ли он религиозную трактовку рождения, истории и смерти, многообразие религиозного опыта, как ему видятся отношение между наукой и религией и другие принципиальные вопросы. По крайней мере еще два фактора содействуют важности философии религии.

Философия религии как исследующая социальные и личностные поступки важна и в практическом отношении; предметом ее рассмотрения является не только абстрактная теория. Принимая во внимание огромный процент мирового населения, исповедующего религию или испытывающего ее влияние, философия религии выполняет охранительную роль в отношении человеческих взглядов и ценностей⁹. В большинстве философий религии главное вниманиеращается не вокруг высокоабстрактных и гипотетических мысленных построений, но вокруг формы и содержания существующих религиозных традиций. Из-за этой практической вовлеченности философия религии становится фактором огромного политического и культурного значения. Встают вопросы об отношении между религиозными и секулярными ценностями, религиозной толерантностью и свободой, религиозным обоснованием и деятельностью в области медицины, экономики, искусства, образования, половой этики и ответственности за сохранение окружающей среды.

Наконец, для интересующихся историей идей Нового времени существует настоящая причина для изучения философии религии, поскольку большинство новоевропейских философов напрямую обращаются к религиозным темам. Невозможно представить внушающую доверия историю философии Нового времени без серьезного обращения к философии религии.

Эта книга следует традиции связывания начала Нового времени с рождением современной науки¹⁰. Я начинаю построение истории новоевропейской философии религии с Европы середины XVII в., когда на сцену выходит Исаак Ньютон. Отнесение начала книги к середине

⁹ Надежную статистику по религии получить трудно, но я отмечу следующие данные по основным мировым религиям из *Britannica Book of the Year, 2003*: христианство – более 2 млрд (32,9 %); ислам – более 1,2 млрд (19,8 %); индуизм – более 800 млн (13,3 %); буддизм – более 360 млн (5,9 %); иудаизм – более 14 млн (0,2 %). В энциклопедии *Britannica* представлен вполне пригодный обзор последователей шестнадцати религий.

¹⁰ Существуют и другие традиции; некоторые определяют начало «Нового времени» или «Модерна» концом XVIII в., временем Великой французской революции. Или другой вариант: термины «модерн» и «модернизм» использовали с XIV по XVI столетие для описания системы логики (*via moderna*) в качестве противоположности старым системам (*via antiqua*).

XVII столетия предполагает видение философской работы в области религии в свете дебатов о религиозном значении возникающей могущественной опытной науки. Это также представляет философию религии как вырастающую из контекста бурных политических и общественных изменений, помогающих понять последующие столетия.

В первом томе серии «Эволюция философии Нового времени» Роберто Торретти предлагает понимание новоевропейской физики, подчеркивая, что его подход отличается от подхода философии религии и подобных ей областей в отношении своей неразрывности с прошлым. «В отличие от новоевропейских философий искусства, языка, политики, религии и им подобных, стремящихся пролить свет на явления человеческой жизни, которые значительно старше и, возможно, продлятся значительно дольше, чем философское стремление к ясности, новоевропейская философия физики должна начинать с новоевропейской физики – интеллектуальном предприятии, имевшем начало в семнадцатом столетии как центральном участке самой истории»¹¹. В отличие от торреттивской новоевропейской физики, между современной философией религии и более ранней философией, включая и философию Древней Греции, существуют важные взаимосвязи. Задумывая эту книгу, я собирался начать ее с рассмотрения одного или нескольких философов, глубоко укорененных в предыдущей философской традиции, но при этом бывших также и частью новоевропейской науки. Я постоянно думал о древнеримских картинах хранителя дверей, Януса, бога начинаний. Он имеет два лица, одно обращенное в прошлое, другое – в будущее. И я решил начать свой рассказ с группы философов, известных как кембриджские платоники, преуспевавших в Кембриджском университете в XVII в.

Кембриджские платоники занимают важное срединное положение в истории идей. Они понимали силу современной науки (свидетельством чему служит то, что один из членов движения, Генри Мор, повлиял на науку Ньютона), и при этом они творили в духе преданности платоническому философскому и религиозному наследию, пронизывающему всю античную, средневековую и ренессансную философию. Они предприняли попытку осуществления выдающегося синтеза, имевшего целью интегрировать в себя новоевропейскую науку, при этом сохраняя то, что, как они верили, – было лучшего в древнегреческой и древнееврейской мудрости. Подобно Янусу, кембриджские платоники предлагают нам усвоить такое двойное видение, обращенное одновременно и к прошлому, и к будущему. Также я уверен, что они достойны более чем мимолетного взгляда в свете их трудов по установлению ненасильственной политической жизни и терпимости во времена войны и горячих политических и межрелигиозных столкновений. Их стремление соединить античную и новоевропейскую мудрость можно посчитать здравым или нет, и хотя оглядываясь назад, можно без труда констатировать, что их призыв к терпимости не имел достаточных последствий, но я уверен, что их критика религиозных преследований и уважение к свободе совести (как философской, так и религиозной) является хорошим отправным пунктом.

С кембриджских платоников хорошо начать еще и потому, что в их произведениях присутствует почти весь спектр тем ранней новоевропейской философии религии, а также вопросов, которыми занимается философия религии вплоть до настоящего времени. Среди многих вопросов, к которым обращались кембриджские платоники, есть тема, касающаяся не только философии религии, но и философии науки, философии искусства и многих других разделов философии. Философия чего бы то ни было (X), будь то религии, науки, искусства, истории или чего-то иного, может оказаться в радикальной оппозиции к тому, как это X осуществляется на практике. Так философ религии может полагать религию интеллектуальным и моральным банкротом, как некоторые философы искусства считают определенные виды современного «искусства» или не искусством вообще, или же эстетически неприемлемыми. К сожалению,

¹¹ Torretti R. The Philosophy of Physics. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. P. xiii.

приходится повторять банальное утверждение, что философия чего-то (X) должна иметь точное представление об этом X¹². Некоторые артисты, ученые и религиозные деятели недовольны тем, что философы искусства, науки и религии пользуются вводящими в заблуждение представлениями о пути развития искусства, науки и религии, вместо того, который имеет место в действительности. Как бы там ни было, кембриджские платоники были одновременно и *философами* религии, и вовлеченными в религиозную практику. Они *практиковали* то самое, что *изучали* и *над чем философски размышляли*, и в этом отношении кембриджских платоников можно уподобить художникам и ученым, разрабатывавшим философию искусства и науки. Они также поднимали вопросы о роли религиозной вовлеченности и отстраненности в процессе философского исследования¹³.

Другой причиной начать именно отсюда является то, что сегодня имеет место возрождение философии религии того типа, который разрабатывался кембриджскими платониками. Выбор кембриджского платонизма как начала и конца этой книги подразумевает единый подход к рассмотрению истории этой области. (Отмечая на основании вышесказанного выдающееся значение этого философского направления, хотелось бы уверить читателя, что последующее изложение не будет представлять собой историю философии религии в качестве подстрочника к кембриджскому платонизму!)

Необходимо отметить и некоторые другие черты данного исторического изложения. Чтобы не превратить книгу в справочник или нечто расплывчатое, я пользуюсь концептом доказательства (evidence) и связанными с ним понятиями, такими как обоснованность, оправданность, гарантия, основанное убеждение, в качестве основных опорных точек, к которым я периодически возвращаюсь. По этой причине название книги «Доказательство и вера» (рекомендованное моим редактором Полом Гюйером) является предпочтительнее, чем более общее название «Эволюция новоевропейской философии религии». Я затрагиваю следующие вопросы:

– Что именно различные виды философии религии принимают в качестве доказательства для обоснования своей жизнеспособности?

– Как стремление к доказательности или интеллектуальной обоснованности соотносится с моральными и религиозными ценностями?

– Какие стандарты доказательства или интеллектуальной обоснованности применимы к религиозным взглядам по вопросам, перечисленным в начале этого введения, – к иным пониманиям божественного, к примеру?

– Могу ли я или вы иметь доказанный «истинный опыт» или понимание Бога?

¹² Это прискорбно еще и потому, что в философии науки и в других областях философии не являются какими-то необычными высказываниями следующего типа: «Философы науки наших дней стремятся быть как можно более осведомленными, чем их предшественники, относительно частностей тех наук, которые они подвергают философскому исследованию, что, и я не сомневаюсь в этом, привело к значительным достижениям в этих направлениях» (Worrall J. Philosophy and the Natural Sciences // Philosophy 2 / Ed. by A. C. Grayling. Oxford University Press, 1998. P. 243). Для новичков в философии как области знаний должно представляться странным, что философы науки, искусства, религии и им подобных областей должны знать историю и современную практику того, что определяет предмет их изучения.

¹³ О важности для философа религии понимания религиозной практики см. Jamie Ferreira M. Normativity and Reference in a Wittgensteinian Philosophy of Religion // Faith and Philosophy 18:4 (2001). P. 443–464. Джон Капуто атакует некоторые виды философии религии за то, что они «почти полностью нерелевантны по сравнению с любым человеком, кто имеет хотя бы мало-мальский опыт в религиозных вопросах, которые следует изучать по-другому и на их собственных основаниях» (Caputo J. The Religious. Oxford: Blackwell, 2002. P. 3). Кембриджские платоники обладали богатым как религиозным, так и философским опытом. О преимуществе соединения философии чего-то (X) – будь то религия или искусство – с практикой свидетельствует Артур Данто, когда замечает, насколько более глубок вклад в эстетику тех, кто по-настоящему вовлечен в процесс искусства, в отличие от лишь пишущих о нем. «Унылостью веет от эстетики, по-моему, в силу того, что она все более и более написана философами, по долгу службы занимающимися необузданным миром творческого конфликта» (Danto A. The Body/Body Problem. Berkeley: University of California Press, 1999. P. 245). Подобно «неунылым» философам искусства Данто, кембриджские платоники предлагают нам *вовлеченную* философию религии. О преимуществе подобного вовлечения см. также Mitchell B. The Justification of Religious Belief. London: Macmillan, 1973. Особенно p. 103.

– Является ли доказательство чем-то нормативным или объективным, или оно зависит от конкретных религиозных традиций, сообществ и гендерных различий?

– Насколько это важно – иметь доказательство за или против религиозных верований?

Эти и подобные им вопросы я держал в уме во время работы над книгой. Круг философии религии значительно шире, чем теория познания, оправдание или критика религиозных верований и практик.

Концепт «доказательства» (взятый в широком смысле) является подходящей опорной точкой также еще и потому, что на рассмотрение вопросов обоснованности и оправданности привычно направлены современные философские исследования, посвященные практически любым религиозным вопросам. Более того, обсуждение, насколько и при каких условиях доказательство необходимо для легитимации религиозной веры и практики, неизбежно включает в себя рассмотрение таких важных вопросов, как надежность наших когнитивных способностей, концепции истины, ответственность, достоверность свидетельств, различия (если имеет место) между фактом и интерпретацией, пределов исследования, сложность обоснования и фундаментальные вопросы о ценностях¹⁴.

«Доказательство» в предлагаемом исследовании является лишь критерием, а не доминирующим и исключительным предметом. Так, при описании кембриджских платоников XVII в. в Главе I, я стремился высветить их взгляды на веру и разум, не обходя при этом вниманием философию человеческой природы и понимание ими отношения Бога к миру. В известной мере, глава о кембриджских платониках достаточно свидетельствует о сложности написания истории концепта доказательства или истории того, что определялось как «религия» и «религиозный», в полной изолированности от других вопросов. Кембриджские платоники работали не просто с бессодержательным понятием доказательства, но с целой системой идей, нашедших свое кульминационное выражение в понимании нами самих себя в мире, где мы сотворены таким образом, что это дает нам возможность плодотворного применения разума¹⁵. Их понимание разума имело важное моральное и религиозное значение в (окончательном) британском неприятии рабства.

Чтобы книга не разрослась до необъятных размеров, я выстраиваю повествование в первую очередь вокруг основных идей и аргументов, нежели обращаю внимание на биографические детали отдельных личностей. Биографии, автобиографии и иные тексты оставлены для дальнейшего изучения. Большинство мыслителей, представленных в книге, являлись и до сих пор являются предметом многочисленных исследований и подчас острых и горячих дискуссий. Я отмечаю некоторые важные вопросы в этих дискуссиях и обращаю внимание на существующие подходы в исследовательской литературе. Я также избирательно подхожу к определению места для рассмотрения какого-либо вопроса в деталях. Например, вместо того, чтобы анализировать телеологический аргумент о существовании Бога в различных местах, я вначале

¹⁴ Во всяком случае, это не исчерпывающий перечень. В ходе исследования я был поражен, насколько история теорий очевидности переплетена с философией религии. Как история философии религии может пользоваться вопросом о достоверности как своей точкой привязки, так и история теорий очевидности может оказать большую услугу философии религии. Уильям Твиннинг, один из ведущих представителей в изучении очевидности, отмечает, что история теорий очевидности в юриспруденции связана с дебатами в философии религии; см. *Twining W. Theories of Evidence: Bentham and Wigmore*. London: Wiedenfield and Nicolson, 1985. P. 1. Также см. *Twining W. Some Skepticism about Some Scepticism // Rethinking Evidence*. Oxford: Basil Blackwell, 1990. Chap. 4, где автор исследует легальные ответвления разных форм скептицизма, некоторые из которых занимают центральное место в философии религии.

¹⁵ Трудность обращения к очевидности самой по себе, в изолированном виде, преодолима на пути прояснения всех предпосылок, присущих интересующему нас вопросу об очевидности. Вопрос: «Опираются ли Ваши верования на очевидность?», предполагает (как минимум), что существует субъект, Вы, и такие объекты, как верования. Более того, если кто-то спросит Вас: «А Вы уверены, что Ваши действия основаны на очевидности?», – то подозреваю, что Вы ответите по-разному и с разной скоростью в зависимости от того, в какой ситуации Вы будете застигнуты этим вопросом: прыгнули ли Вы только что с самолета и пытаетесь раскрыть парашют, или в спокойствии занимаетесь евклидовой геометрией. При определенных условиях Вы также могли бы засыпать его вопросами: «Кто Вы?», «Почему Ваш вопрос имеет место *именно сейчас*?» Таким образом, вопросы об очевидности очень быстро порождают другие вопросы о природе и роли обстоятельств.

касаюсь его в Главе I, затем кратко обсуждаю в некоторых других местах, но делаю его центральным в Главе IV, посвященной юмовской философии религии. В Первой главе я затрагиваю многие аргументы и темы, которые будут детально рассмотрены позже.

При этом я предполагаю у читателей наличие некоторого знакомства с общепринятыми терминами, используемыми в философии религии, но не более того, что можно извлечь из стандартных введений в эту область¹⁶. Книга «Доказательство и вера» обращена не к уже находящимся в этой области, но к обладающим философской подготовкой и заинтересованным в изучении этой жизненно важной сферы исследований.

Кроме того, в книге есть Приложение, в котором представлен перечень важных журналов, книжных серий, центров и научных обществ, чтобы облегчить читателю знакомство с философией религии¹⁷. Я полагаю, что философия религии успешнее рождается в сотрудничестве, и надеюсь, что данная работа окажется полезной в деле приобщения многих людей к ней.

Хотелось бы подчеркнуть, что у меня нет намерения представить некий *окончательный* вариант истории философии религии в Новое время. Я предлагаю лишь *некоторые* подходы к этой области, которые, как надеюсь, поспособствуют будущим (в том числе и *несогласным с моим*) философским исследованиям и трактовкам философии религии. Это историческое исследование *не* представляет собой последовательное воздвижение памятников различным интеллектуальным движениям, которое представляет лишь исторический интерес. Я полагаю, что многие споры, начиная с XVII в. и далее, актуальны и сегодня. Эта книга в общем представляет собой рассказ о фигурах и идеях в процессе их формирования, но мой текст также содержит наблюдения о последующей философии и предлагает векторы размышления для будущих обсуждений. Если кратко, то книга *Доказательство и вера* является моей наиболее удачной попыткой в организации материала для философской рефлексии о природе и ценности религии в прошлом и настоящем. Большинство глав включает в себя реконструкцию по меньшей мере одного важного религиозного аргумента (с возражениями и ответами на них), что, как я надеюсь, будет иметь отношение к проектам в этой области сегодня, в изучение и, возможно, переработку которых (критическую или конструктивную) будут вовлечены некоторые читатели. Хотя я пишу, в первую очередь, для обладающих лишь базовыми познаниями в этой области, несколько слов необходимо сказать и маститым специалистам, и о них самих. За последние тридцать лет история философии как область исследования впечатляюще разрослась в размерах. В наши дни имеет место серьезная критика чрезмерной генерализации как в отношении периодов философии, так и в использовании таких стандартных категорий, как рационализм и эмпиризм. В недавнем обсуждении четырьмя выдающимися историками, имевшем место на страницах *Journal of History of Philosophy*, Ричард Уотсон отмечал, как много историй философии скорее затемняют, чем освещают то, что же «действительно» имело место.

Черновая история философии представляет собой своего рода общепринятую точку зрения, заключающуюся в неких рассказах о философии, которые большинство философов принимают даже несмотря на то, что они знают, что эти изложения не являются на самом деле достаточно точными и соответствующими действительности. Например, почти каждый знает, что деление на континентальных рационалистов и британских эмпириков

¹⁶ В качестве введения см. мою книгу *Contemporary Philosophy of Religion*. Oxford: Blackwell, 1998. Большинство главных академических издательств имеют соответствующие руководства в этой области, вводящие в круг общепринятых терминов, используемых в философских исследованиях религии. Следующие авторы написали введения, содержащие необходимую фоновую информацию для предлагаемого вниманию исторического исследования: W. Abraham, S. Brown, K. J. Clark, R. Creel, Brian Davies, C. S. Evans, J. C. A. Gaskin, J. Hick, A. O'Hear, M. Peterson et al., B. R. Tilgman, T. V. Morris, K. Yandell.

¹⁷ В русском издании данное приложение, содержащее длинные списки англоязычной периодики, опущено. Вместо него сохранено второе приложение «Избранные современные философы», о котором автор в своем Введении не упоминает. — Прим. ред.

является надуманным. У Беркли есть элементы строгого рационализма, а у Декарта элементы строгого эмпиризма. И тому подобное. Лойб говорит: «Ни один серьезный ученый не подпишется под этой стандартной теорией». Однако большинство историков продолжают читать курсы по рационализму и эмпиризму даже в том случае, если меняют название курса на, скажем, «Ранняя философия Нового времени» или «Британская традиция»¹⁸.

Я учитываю необходимость более аккуратного употребления определений и стараюсь использовать грубые «-измы» – такие, как эмпиризм, идеализм и им подобные, – только с целью очень общей организации определенного материала¹⁹. Также я подчеркиваю момент, который, как уверен, Уотсон не отрицал бы: историческое исследование необходимо должно включать в себя не только рассказ о том, чего, как мы сейчас полагаем, философы *действительно* достигли, но также и сведения о том, как они были поняты современниками и в последующие века. В этой книге я обращаюсь как к самим философам, так и к теням, ими отброшенным²⁰.

Очевидно, что тот, кто собирается писать об истории философии, должен обладать, по меньшей мере, определенной долей оптимизма относительно возможности описания (или *наброска* – принимая во внимание задачу уместить 350 лет всего на 400 страницах) того, что имело место с XVII в. до нашего времени. Что касается жизнеспособности исторического исследования, я не скептичен. Я не разделяю мнения о том, что вся история на самом деле есть разговор о настоящем и о наших сегодняшних представлениях. Однако я пишу эту книгу для вас, моих современников, и отнюдь не в виде внеисторической записи событий. В своей книге далее я провожу перекрестные сравнения между прошлыми и настоящими философскими трудами, например, указывая на отличие взглядов на человеческую природу кембриджских платоников от наших современных представлений об этом в XXI в. Иногда для того, чтобы осветить философские дискуссии прошлого, приходится упоминать современные взгляды, чтобы открыто оставить их в стороне, дабы они неявно не наложили отпечаток на наши суждения.

В существующем сейчас виде философия религии также включает в себя исследования межкультурных отношений и широкого спектра непохожих друг на друга нетеистических традиций. Это впечатляющее развитие, но оно все же остается *развитием*. Главный интерес в начале Нового времени вращался вокруг теизма и его альтернатив (сегодня обычно мы называемых это деизмом, натурализмом, агностицизмом и скептицизмом). У кембриджских платоников был обостренный интерес к нехристианским традициям; к примеру, Лейбниц был увлечен конфуцианством, а Спинозовский Бог не теистичен. Однако только гораздо позднее нетеистические концепции Бога и изучение индуистской, буддийской, даосской и африканской философий удивительно расширили границы философии религии на Западе. «Доказательство и вера» говорит о распространении философии религии, начиная с теистической философии в Англии середины XVII в. и кончая сегодняшним плюралистичным – кто-то сказал бы беспо-

¹⁸ Watson R. Shadow History in Philosophy // Journal of the History of Philosophy 3: 1 (January 1993). P 97.

¹⁹ В качестве отступления интересно отметить, что во многих стандартных учебниках такие определения, как эмпиризм, рационализм и идеализм, не только не отрицают, но продолжают использоваться, несмотря на недовольство ученых по поводу их точности и уместности. В важном исследовании 1930-х гг: Idealism: A Critical Survey. London: Methuen, 1933, A. C. Эвинг сокрушался по поводу применения термина «идеализм» и предсказывал: «На мой взгляд, этот термин скоро отомрет и в качестве имени прошлого движения, поскольку современные философы начинают ощущать, что лучше не именовать себя столь категорично идеалистами или реалистами, хотя их все еще влекут к себе ресурсы одной из этих – а вернее, обеих – школ» (Р. 5). В любом случае, термин «идеализм» жив и чрезвычайно распространен сегодня. Вот два показательных названия недавно вышедших важных работ: Sprigge T. L. S. The Vindication of Absolute Idealism. Edinburgh: University Press, 1983; Foster J. The Case for Idealism. London: Routledge and Kegan Paul, 1982.

²⁰ Например, некоторые современные историки предложили совершенно иное понимание определенных философов (например, Декарта, Юма, Канта) по сравнению с тем, каким образом они были проинтерпретированы в прошлом. Я обращаю внимание на перспективные подходы, уточняющие «общепринятую точку зрения», и одновременно с этим предлагаю вниманию некоторые «стандартные» интерпретации.

койным – миром. В историческом повествовании о философии религии в Азии можно привести параллельный рассказ о распространении азиатской философии религии, который включает в себя встречу с авраамическими религиями (иудаизмом, христианством и исламом). В настоящее время распространившаяся по всему миру широкая практика занятия философией религии положила начало новой непростой эре как для истории философии, так и для занятий философией, так как ученые должны принимать во внимание важные теистические и нетеистические религиозно-философские традиции.

Большинство глав начинаются с краткого очерка, своего рода снимка исторического события; первая глава – с обращения к Палате общин, имевшего место во время трагической Гражданской войны в Англии в 1647 г.

Глава I

Самовластие блага в философии религии XVII века

Божественная истина всегда несет в себе собственный свет и доказательство; так что ум, принимающий ее, просвещается, наставляется, насыщается... Она свидетельствует о себе самой, она представляет саму себя для своего собственного увеселения своим собственным превосходством. Она свидетельствует при этом, что убеждение Святого Духа способствует уверенности и удовлетворенности ума.

Бенджамин Вичкот²¹

Платон и гражданская война в англии

31 марта 1647 г. Ральф Кедворт из университета Кембриджа выступил с речью в Палате общин в Вестминстере в Англии. Гражданская война разгорелась пятью годами ранее. Войска парламента недавно заняли Кембридж, и переговоры между королем и парламентом срывались. В общей сложности Гражданская война унесла более 190 тысяч жизней, что составляло около 4 процентов населения, и уничтожила по меньшей мере 150 городов и деревень²². Находясь в гуще политических и общественных беспорядков, Кедворт привлекает внимание к одному уроку, почерпнутому из платоновских диалогов: «Добродетель и святость в творениях, как это хорошо показывает Платон в “Евтифроне”, являются благом не потому, что Бог любит их и желает, чтобы они считались таковыми; но, скорее, Бог любит их, потому что они просто сами по себе суть благо»²³. Кедворт говорил Палате общин, что доброта, а не самолюбие или вождения и желания, является самовластной. Думать о Боге в понятиях абсолютной власти – это пагубное заблуждение, основное отражение человеческой порочности. Поклонение Богу как абсолютной власти, непричастной благодати, прославляет суетное тщеславие. Это характерно для общества, неспособного к восприятию блага, превосходящего самоволие. «Имеет место и другая ошибка, временами совершаемая нами в отношении Бога, когда мы воображаем Его по нашему собственному образу, делая Его всего лишь слепым, темным, импульсивным Самоволием, пронизывающим мир, – таким, который яростно обращается с нами и в котором нет груза абсолютной благодати, чтобы уравновесить и успокоить нас»²⁴. Зло является ужасным искажением жизни, помрачением, в то время как красота и благодать естественны и переплетены вместе. «Бог есть красота»²⁵. Кедворт опирается на платоновский диалог «Евтидем» при обосновании своего понимания нравственного и религиозного воспитания. Для поддержки своего дела Кедворт использует как христианскую Библию, так и Платона, Плотина и Эпиктета.

²¹ Отрывок из письма, цит. по: *Roberts J. D. From Puritanism to Platonism in Seventeenth Century England*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1968. P. 67. Название этой главы перекликается с книгой *Murdoch I. The Sovereignty of Good*. New York: Schocken Books, 1971. См. *Conrad P. Platonism in Iris Murdoch // Platonism and the English Imaginations / Ed. by A. Baldwin, S. Hutton*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

²² *Seel G. E. Regicide and Republic – England, 1603–1660*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. P. 104, 176.

²³ *Cudworth R. A Sermon Preached before the House of Commons // The Cambridge Platonists / Ed. by C. A. Patrides*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970. P. 102. Элисон Тепли и я были соредакторами сборника работ кембриджских платоников: *Cambridge Platonist Spirituality*. Mahwah, N.J.: Paulist Press, 2005, который включает и полный текст обращения Кедворта. (См. Евтифрон 10a, 11a. – *Прим. пер.*)

²⁴ *Cudworth R. A Sermon Preached*. P. 102.

²⁵ *Ibid*. P. 113.

Обращение Кедворта к Палате общин не было академическим докладом по философии религии. Это была проповедь, более наставляющая и призывающая, чем доказывающая²⁶. Если вспомнить об имевшей место двумя годами позже казни короля Карла I и военной экспедиции Кромвеля в Ирландию (три тысячи ирландцев были убиты при Дроэде, две тысячи при Вексфорде), то кедвортский призыв к сочетанию политической силы со справедливостью и смирением остался почти незамеченным. Однако в этом обращении присутствуют темы, в дальнейшем подробно разработанные в его зрелых философских работах, в которых благость и красота, воспитание и вера находятся в полном согласии. К тому же обращение Кедворта к Палате общин отражает четыре важные черты ранней новоевропейской философии религии. Обращение Кедворта к Палате Общин, к тому же, свидетельствует о четырех важных чертах ранней новоевропейской философии религии.

Во-первых, философия религии часто осуществлялась в соотношении с политикой и нравственностью. В середине XVII в., «религия» обычно понималась как источник или хранитель нравственной и политической мудрости. Философ религии мог оставаться свободным по отношению к политическим событиям не в большей степени, нежели политик мог действовать без соотношения на религиозные вопросы – стремление к оправданным истинным убеждениям относительно Бога и к благу были тесно взаимосвязаны. В «Трактате о вечной и неизменной нравственности» неприятие Кедвортом прославления Бога исключительно за его абсолютную власть несет в себе явно политические следствия. Он критиковал тезис, «что любое злодеяние – это не что иное, как то, что запрещено Богом, и оно может стать добром, если только на это будет повеление Бога»²⁷. Косвенно Кедворт выступал и против амбиций какого-либо монарха или парламента, будто они имеют право определять в приказном порядке, что есть добро, а что – зло. «Когда вещи существуют, они суть то, что они суть, так или иначе, абсолютно или относительно, не по воле или произвольному приказанию, но по необходимости их собственной природы... По этой причине природа справедливости и несправедливости не могут быть чем-то произвольным, что можно было бы по желанию безразлично приложить к любому действию или намерению»²⁸. Во времена Кедворта вера в Божественную власть шла рука об руку с верой в политические институты власти, будь то церковь, парламент или королевская власть²⁹.

²⁶ Для читателей, у которых может вызвать некоторое беспокойство, что книга начинается скорее с проповедника, чем с философа, отмечу, что философский уровень Кедворта, как об этом свидетельствовали Локк, Лейбниц, Шефтсбери, Прайс, Рид и др., был безупречен. См., к примеру: *Локк Дж. Мысли о воспитании // Сочинения: В 3 т. Т. 3. М., 1988. С. 588, и Passmore J. Ralph Cudworth: An Interpretation. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. P. 91–95.* Юм помещает Кедворта рядом с Кларком и Локком (Письмо джентльмена его другу в Эдинбург // Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1996. С. 689. Дж. Г. Мерхед приписывает ему первое использование на английском языке термина «философия религии»; см. *The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy. New York: Macmillan, 1931. P. 28.* The Oxford English Dictionary относит к Кедворту также и заслугу первого использования на английском языке термина «теизм». В Times Literary Supplement. June 14. 2002, Кеннет Винклер (в настоящее время редактор Hume Studies) пишет: «“Истинная интеллектуальная система Вселенной” (1678) Ральфа Кедворта является одной из первых великих работ по философии, написанных на английском языке» (Р. 8). В качестве свидетельства значимости кедвортских работ сегодня см. *Hooker B. Cudworth and Quinn // Analysis 61 (2001). P. 333–335.* Существует доступное введение Шнивинда к Кедворту в сборнике: *Moral Philosophy from Montaigne to Kant. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. P. 275–292.* О развернувшемся обсуждении природы человека после выступления Кедворта в Палате Общин см. *Gabey A. Cudworth, More and Mechanical Analogy // Philosophy, Science and Religion in England / Ed. by R. Kroll et al. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.*

²⁷ *A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality, with a Treatise on Free Will / Ed. by S. Hutton. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. P. 14.* В качестве своего оппонента Кедворт воспринимает Уильяма Оккама (1290–1349). Для более глубокого изучения данного вопроса см. двухтомное исследование *Adams M. William Ockham. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1987.* О политической ситуации вокруг кембриджского платонизма см. *Rogers G. A. J. The Other-Worldly Philosophers and Real World: The Cambridge Platonists, Theology, and Politics // The Cambridge Platonists in Philosophical Context / Ed. by G. A. J. Rogers et al. Dordrecht: Kluwer, 1997.*

²⁸ Ibid. P. 17.

²⁹ См. статьи *Oakley F. The Absolute and Ordained Power of God and King in Sixteenth and Seventeenth Centuries: Philosophy, Science, Politics, and Law // Journal of the History of Ideas 59 (1998). P. 669–690; The Absolute and Ordained Power of God in Sixteenth and Seventeenth Centuries // Journal of the History of Ideas 59 (1998). P. 436–461.*

Во-вторых, необходимо отметить в начале этой книги, что в произведениях XVII в. (как и в работах большинства средневековых авторов) границы, разделяющие теологию и философию, недостаточно ясны, и принятые нами параметры, определяющие философию религии как подраздел философии, попросту отсутствуют. При изучении литературы важно помнить, что интеллектуальный климат XVII в. был столь же разнородным и столь же наполненным как философией религии, так и политикой, апологетикой, наукой, и философией науки. Во времена Кедворта были попытки отделения религиозных вопросов от философии, науки и других областей, но он решительно противился подобному разделению, категорически отвергая положение, что религия не есть философия (*Religio non est philosophia*). Как видится, XVII и XVIII вв. поддержали Кедворта, по крайней мере в том, что философские и религиозные вопросы были часто переплетены друг с другом и редко обсуждались совершенно изолированно.

В-третьих, формы, в которых реализовывалась философия религии, были значительно более разнообразными, чем принятые в XXI в. Ранняя новоевропейская философия религии обнаруживается в эссе, трактатах, лекциях и письмах, а также в поэзии, биографиях, автобиографиях, диалогах, афоризмах, памфлетах, дорожных заметках и даже в речах перед Палатой общин.

В-четвертых, философские размышления о религии все более обособлялись от единственной религиозной традиции, или Церкви, обладавшей ранее господствующим авторитетом в Европе. Раньше в средневековых философских исследованиях о Боге, Его отношении к миру и исповедании религии философия нередко находилась на пересечении, христианства, иудаизма и ислама. Но вплоть до Реформации Римо-католический дух подчинял себе западноевропейскую философию³⁰. Однако в семнадцатом веке как протестантскими, так и католическими философами были опубликованы важные работы. К примеру, Кедворт и многие последующие англоговорящие представители философии религии были протестантами.

Ральф Кедворт (1617–1688) был одним из философов, ставших известным под общим названием «кембриджских платоников». В эту философскую школу входили также Бенджамин Вичкот (1609–1683), Генри Мор (1614–1687), Джон Смит (1616–1672) и Натаниэль Калвервел (1618–1672)³¹. Главным вдохновителем движения был Вичкот, однако именно Кедворт и Мор более известны как философы. Дочь Ральфа Кедворта, Дамарис Кедворт Мэшем (1659–1708), и виконтесса Энн Конвей (1631–1679) также защищали и развивали философию кембриджских платоников³².

³⁰ Объем этой книги не позволяет включить в нее подробное обсуждение средневекового контекста. Я предлагаю наблюдения по разным пунктам соприкосновения ранней новоевропейской философии со средневековыми исследованиями; см. замечательный обзор Средневековья (христианского, еврейского и мусульманского) в книге *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy* / Ed. by A. S. McGrade. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

³¹ С этим кружком также были связаны Джереми Тэйлор (1613–1667), Петер Стерри (1613–1672), Джордж Раст (ум. 1670), Джозеф Гленвилл (1636–1680) и Джон Норрис (1657–1711).

³² Прекрасные библиографии работ как самих кембриджских платоников, так и о них можно найти в книге *The Cambridge Platonists in Philosophical Context* и в статье Р. Крокера «A Bibliography of Henry More» в великолепной работе Сары Хаттон (*Hutton S. Henry More (1610–1687): Tercentenary Studies*. Dordrecht: Kluwer, 1990). В издании Хаттон можно найти также весьма полезное биографическое эссе Крокера. Обзор важных манускриптов семнадцатого века см. Дополнение к *J. Passmore. Ralph Cudworth: An Interpretation*. Хорошее «Essay on Bibliography» Аарона Лихтенштейна в его книге *Henry More: The Rational Theology of a Cambridge Platonist*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1962. Общее рассмотрение религиозных и культурных идей, имевших место после кембриджского платонизма, см. *Colie R. Light and Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press, 1957.

Платонизм, христианство и некоторые доказательства Божественного

Главным мотивом кембриджских платоников был человек как «светильник Господа», определение, взятое ими из Ветхого Завета: «светильник Господень – дух человека» (Притч. 20:27). Они верили, что человеческая природа – в действительности, вся природа как целое – была сотворена и сохраняется в существовании всеблагим, всемогущим, всезнающим, необходимо существующим Богом. Если воспользоваться словами Мора: «Бог есть Дух вечный, бесконечный в бытии и благодати, всеведущий, всемогущий и Сам по Себе необходимо существующий»³³. Наши мыслительные способности как светильника Господа состоят в том, что с помощью разума мы имеем возможность размышлять о Боге, Который по сути есть Благодать и Красота³⁴. Сама наша природа, как разумная, чувственная и телесная, есть Божественный дар, с очевидностью свидетельствующий о нашем Творце.

Кедворт, Мор, Вичкот, Калвервел и Смит называются *кембриджскими* платониками в связи с их академической деятельностью в Кембриджском университете. По своим философским предпочтениям они *платоники*, но лишь в широком смысле, включающем многих философов христианской традиции от Климента Александрийского (150–215), Оригена (185–254) и Августина (354–430) до Марсилио Фичино (1433–1499), отложивших отпечаток на кембриджскую школу. Платонизм Кедворта и его соратников подразумевал видение благодати (или Блага) как исключительного атрибута Бога – благодати, к которой мы природным образом направлены³⁵. Мы созданы таким образом, что естественно ищем благодати, и этот поиск находит свое завершение в устремленности к Богу. Благо, а в конечном счете Бог, являются объектами нашего естественного желания. Хотя некоторые другие их взгляды можно определить как «платонические», в противоположность аристотелевским, но во многих вопросах кембриджская школа не следовала историческому Платону. Например, если Платон понимал Бога как ограниченного в своих действиях Демиурга, упорядочивающего предсуществующую материю, то Климент, Фичино и кембриджские платоники принимали более возвышенный взгляд на творческую силу Бога³⁶.

Кембриджский платонизм связывает британскую философию с христианским гуманизмом и платонизмом. Во времена Ренессанса в работах Эразма Роттердамского (1463–1494) гуманизм расцвел на севере Европы, в то время как платонизм имел последователей на юге Европы, где Пико делла Мирандола (1463–1494) и Фичино соединили классическую философию с христианскими убеждениями. В том же духе Эразм тепло отзывался о дохристианской философии, в то же время пропагандируя то, что он назвал «философией Христа» (*Philosophia Christi*). При оценке ренессансного влияния на кембриджских платоников надо иметь в виду, что они, скорее, должны быть поняты в соотнесении с Томасом Мором (1478–1535), нежели

³³ Глава 4 в *The Immortality of the Soul*. P. 23 в гарландском факсимильном издании *More H. A Collection of Several Philosophical Writings* / Ed. by R. Welleck. Vol. 1. New York: Garland, 1978. См. там же: *An Antidote against Atheism*. P. 20.

³⁴ О платонических основаниях рассуждений о красоте см. «Комментарий» Марсилио Фичино на платоновский *Пир*.

³⁵ Марсилио Фичино (и другие христианские платоники) описывают Бога как Верховное или Высочайшее Благо, как Благо всех благ. См. *Ficino M. Meditations on the Soul* / Trans. by Language Department, School of Economic Science, London. Rochester: Inner Traditions International, 1997. О сходном, но несколько отличном взгляде в томистской традиции см.: *Garrigou-Lagrange R. God: His Existence and His Nature*. Vol. 2. London: B. Herder Book, 1949. Chap. 1.

³⁶ О понимании Демиурга Платоном см. *Taylor A. E. A Commentary on Plato's Timaeus*. Oxford: Clarendon, 1928. Две основные трактовки платонизма внутри христианства представлены в следующих работах: *Muirhead J. H. The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy* и *Inge W. R. The Platonic Tradition in English Religious Thought*. London: Longmans, Green, 1926. Николас Саговски предлагает более конструктивную картину платоновского вклада в христианство в книге: *Plato's Vision // Ecumenism, Christian Origins and the Practice of Communion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. Chap. 2. Классический взгляд представлен в исследовании: *Bigg C. The Christian Platonists of Alexandria*. Oxford: Clarendon, 1968.

с ренессансным политическим философом Никколо Макиавелли (1469–1527), для которого классическое понятие власти было предпочтительнее христианской добродетели. Выступление Кедворта к Палате общин в 1647 г. является зеркальной противоположностью макиавеллевскому «Государю» (1513), где наглым образом проповедовалась грозная власть вместо милосердия. В то время как Кедворт, подобно Эразму, поддерживал применение силы только при ее строгом согласии со справедливостью, смирением и милосердием, Макиавелли одобрял любые средства для достижения своих корыстных политических целей. В макиавеллевском «Государе» разуму отведена по большей части инструментальная роль. За исходное принято то, что для стремящегося к политической власти роль разума исчерпывается нахождением наилучших средств для достижения этой цели. Кедворт, в традиции Платона и Августина, напротив, придерживается того, что философское размышление может приблизить к нам множество благ, находящихся выше самоволия, которые гарантируют наше стремление и преданность.

На что опираются кембриджские платоники в своей гармоничной картине мира и человечества, исполненных Богом? В целом, они не считают, что их философия Бога и их понимание ценностей могут быть обоснованы с непреодолимой силой. Мор и Кедворт полагают, что теизм заслуживает «полного одобрения любого разума, лишённого предубеждения», но не утверждают того, что истина теизма может быть безошибочно удостоверена³⁷. Мор предлагает следующую аналогию:

Я полагаю, что мы можем *полностью* соглашаться с тем, что, тем не менее, может быть совершенно иным. Я проиллюстрирую это на нескольких примерах. Представьте двух людей, взошедших на вершину горы Афон, и там их взору предстает камень в форме алтаря, покрытый пеплом, со следами человека на нем или, если хотите, со словами, наподобие, *Optimo Maximo*³⁸. ...или нечто подобное, написанное или начертанное на пепле. И один из них может воскликнуть: «Конечно же, здесь были люди, которые соорудили это!» Но другой человек, более милый, чем умный, может заметить: «Нет, возможно, это совсем другое; ибо этот камень мог естественным образом приобрести такую форму, а кажущийся пепел может быть не пеплом, то есть, не останками какого-то горючего материала, сожженного здесь, но каким-то необъяснимым и непонятным движением воздуха, или какими-то другими частицами вещества, похожими по форме и природе на пепел, смешавшихся и застывших в таком виде, что они в то же самое время и также напоминают эти разумно постигаемые буквы. Но разве никто не посчитает для другого человека это слабостью, не меньшей, чем слабоумие, если он отступает от своего предыдущего представления, при этом будучи, как всегда, полностью согласным с тем, что он утверждал вначале, независимо от этой чистой возможности иного положения дел?»³⁹

Эта аналогия поучительна, поскольку свидетельствует о мотиве кембриджских платоников использовать «здравый смысл», – то есть ту форму мышления, которая согласуется с обычными способами нашей оценки меры доказательности при вынесении суждений о мире⁴⁰. Их понимание доказательности в философской теологии согласуется с их общим взглядом на разум, который включает – но не сводится к ним – размышления о математике и геометрии. Как таковые, наши философские выводы, касающиеся религии, не должны быть оценены исключи-

³⁷ More H. An Antidote against Atheism. Chap. 2, 10.

³⁸ *Optimo Maximo*: «Наилучшему и Величайшему», эти слова употреблялись по отношению к Божеству. Аббревиатура DOM, как *Deo Optimo Maximo* («Богу Наилучшему и Величайшему») иногда изображалась на церковных вратах.

³⁹ An Antidote against Atheism. P. 10–11.

⁴⁰ Ibid. P. 2.

тельно в свете сухого и абстрактного логического следования. Атеистическое описание и объяснение выражения *Optimo Maximo* не является логически абсурдным, хотя оно и безрассудно. Используемая Мором аналогия также свидетельствует о намерении кембриджских платоников защищать свою философию в ясных для всех понятиях. Наконец, их видение Бога и человеческой природы были высказаны ими в опоре на то, чтобы быть приемлемыми в свете многих позиций, – подобно тому, как кто-то мог бы сделать вывод, что то выражение было намеренно написано на пепле – в свете своего знания языка, своих ожиданий относительно людей, своих убеждений относительно пепла и т. д.

Генри Мор предлагает доводы в пользу теизма в своем «Противоядии от атеизма» (1652). Его первый аргумент в «Противоядии» является вариантом того, что сегодня называют «онтологическим аргументом», который он с целью создания кумулятивного доказательства теизма объединяет с другими аргументами. Перед нами одна из первых формулировок онтологического и телеологического доказательства у англоязычного философа. Онтологическое доказательство, разработанное Декартом, за которым Мор следует и от которого находится в зависимости, будет рассмотрено в следующей главе⁴¹. Его можно назвать доказательством *a priori* (из того, что раньше), поскольку оно исходит из анализа понятия Бога, а не из рассмотрения опыта. Доказательства *a posteriori* (из того, что после) опираются на опыт; однако различие в данном случае не столь отчетливое, поскольку иногда в моровское рассуждение о понятии Бога незаметно проникает требование опытного восприятия божественного.

Мор, как и Кедворт, начинает с понятия Бога не как грубой силы, но как бытия, обладающего высшей степенью ценности и совершенства. «Я определяю Бога, следовательно, таким образом: Сущность, или бытие, полностью и абсолютно совершенное. Я говорю, полностью и абсолютно совершенное, чтобы отличить его от такого совершенства, которое не является полным и абсолютным, а лишь совершенством того или иного вида или рода конечного бытия, к примеру, льва, лошади или дерева»⁴². Бог, таким образом, не есть конечное сущее, как не есть и просто один из представителей категории «Божественное». Бог, если Бог существует, не таков, как совершенный лев, чье совершенство может быть отнесено к тому роду – как, к примеру, обладание мускулистым телом или большой головой. Наоборот, постичь Бога значит постичь уникальную реальность максимального превосходства или превосходящего всё совершенства. В этой философской теологии божественное превосходство и совершенство невозможно превзойти⁴³. Божественные атрибуты благодати, могущества, знания, необходимого существования и вечности являются, таким образом, производными от понятия совершенства или непревзойдимого величия. Могущество, знание и другие атрибуты представлены как атрибуты совершенного бытия⁴⁴. Существо, имеющее лишь одно из этих качеств, делающих величайшим, было бы несовершенным. Всеведущее и благое существо, но конечное и подчиненное разрушению, является менее великим, нежели всеведущее, благое, всемогущее, вечное, необходимо существующее бытие: «Знание без благодати – что бесстрастная нежность или вредоносное ремесло; благодать со знанием, но лишенная силы, – ущербная и слабая»⁴⁵. Совершенные львы, лошади, деревья, острова и им подобное, сколь угодно и превосходные, не равны поня-

⁴¹ Декартовский вариант онтологического доказательства повлиял на Мора, но я начинаю с Мора ввиду занимаемого им места в общей системе кембриджского платонизма (см. Введение, где я обосновываю начало рассмотрения с кембриджских платоников). Другой причиной начать с моровского варианта было то, что существует меньше разногласий и споров относительно определения направления моровского мышления. Декартовские «Размышления» вызвали всплеск ученых дискуссий. Родословная онтологического доказательства ведет к Ансельму Кентерберийскому (1033–1109). Для знакомства с его историей см. *The Many Faced Argument* / A. C. McGill, J. Hick (Eds). New York: Macmillan, 1967. Посредством телеологического аргумента Кедворт стремился представить более обоснованным онтологический аргумент.

⁴² *An Antidote against Atheism*. P. 13.

⁴³ Современное выражение подобной философской теологии см. *Morris T V. Perfect Being Theology* // *Nous* 21 (1987).

⁴⁴ *An Antidote against Atheism*. P. 16.

⁴⁵ *Ibid.* P. 16.

тию бытия, обладающего абсолютным совершенством, способного к творению всех этих львов, лошадей и т. п.

Генри Мор утверждает, что идея Бога как совершенного бытия с вытекающими из него атрибутами, делающими его величайшим, является естественной идеей и логическим умозаключением. Как мы вынуждены принять необходимые истины относительно форм или математических положений (к примеру, для каждого числа верно одно из двух: четное или нечетное), с той же естественностью мы образуем идею совершенства на основе этих божественных атрибутов. Данное умозаключение описано Мором как наше естественное, неслучайное, врожденное понимание Бога: «В человеке есть Идея Бытия абсолютно и полностью совершенного, которую мы образуем путем приписывания ей всех возможных совершенств, – тех, что не несут в себе никакого противоречия. И это понятие естественно и необходимо присуще душе человека и не может быть ни изглажено из нее, ни исторгнуто какой-либо силой или всевозможными уловками остроумия до тех пор, пока разум человека не безумен, но обычным путем использует свои собственные способности»⁴⁶. Далее

Мор рассуждает, что Бог как совершенное бытие либо действительно необходимо существует, либо его существование невозможно или случайно. Однако совершенное бытие не может быть случайным, поскольку случайность искажала бы его совершенство. По мысли Мора, факт, что мы естественно постигаем совершенство как необходимую реальность, является свидетельством того, что реальность Бога в самом деле возможна и, следовательно, не невозможна⁴⁷. Заключение является то, что Бог действительно существует по необходимости.

Отправной точкой для Генри Мора является идея Бога, но он подразумевает, что идея Бога есть идея такого бытия, чье необходимое существование не является функцией наших идей или каким-то производным от какой-либо иной реальности. Таким образом, Мор не понимает божественную необходимость тем способом, при котором следствия необходимо выводились бы из дефиниций. Из определения *бабушки* как «женщины, чьи дети имеют детей», необходимо следует, что если Джейн Доу бабушка, то она является женщиной, чьи дети имеют детей. Дефинитивная необходимость недостаточна для утверждения за Джейн сущностного свойства *бытия бабушки*; Джейн попросту может не иметь детей. Необходимость Бога, по Морю, не есть нечто привходящее к Богу или результат того, каким образом мы определяем Бога, вследствие чего то бытие, которое есть Бог, может стать случайным или не существующим необходимо. Необходимое существование Бога не является производным от чего-либо и не образовано какими-либо человеческими понятийными или языковыми схемами. Даже если Морю не удастся отстоять свой вывод об актуальном существовании Бога, то он попытался представить картину того, как он видит божественную реальность, независимую от любых человеческих вмешательств; Бог представлен им в понятиях неслучайного превосходства в благодати, силе и знании.

Чтобы оказаться успешным, этот аргумент нуждается в дальнейшем более подробном объяснении; необходимо будет прояснить понятие необходимости и быть готовым к вопросам, является ли существование Бога возможностью *bona fide*. Я не обсуждаю здесь обоснованность и прочность данного аргумента, поскольку мы еще встретимся с онтологическими доказательствами в последующих главах, где я выдвигаю некоторые конструктивные предложения относительно данного доказательства в связи с Юмом и Кантом. Здесь же я обращаю внимание на *способ* аргументации Мора: он начинает с признания Бога как высочайшей ценности; он

⁴⁶ Ibid. Chap. 3.

⁴⁷ К этому переходу от постижимости к возможности мы обязательно вернемся в других местах истории новоевропейской философии (особенно в Главах IV и VIII). Превосходную подборку последних работ по этой теме см. *Conceivability and Possibility* / T. S. Gendler, J. H. Hawthorne (Eds). Oxford: Clarendon, 2002. Я отстаиваю право использования мысленного эксперимента для удостоверения суждений о возможности в статье: *Sensibility and Possibilia* // *Philosophia Christi* 3:2 (January 2002).

утверждает это как очевидное для самой нашей души, и затем от этого внутреннего понятия движется к признанию Бога как внешней, трансцендентной реальности:

Если бы вы путешествовали по безжизненной пустыне, посреди которой невозможно сыскать ни человека, ни дома, и встретили бы там стада скота или отары овец, на шкурах которых были бы выжжены определенные знаки или буквы, то мы без сомнения заключили бы, что это было делом рук некоего человека, имя которого запечатлено на скоте. И, поистине, когда мы видим в нашей душе столь четкие черты имени – а точнее, природы и идеи Бога, – то почему мы столь медлительны и оглядчивы в принятии подобного разумного умозаключения?⁴⁸

По сути, Мор считает, что мы несем внутри самих себя знаки, которые должны направлять нас к признанию Того, Кто, сотворил нас и Кому мы принадлежим⁴⁹. Соотношение между внутренним знаком Божественного присутствия и знаками присутствия Бога в мире подтверждается наличием в мире явного разумного замысла.

Для чего мы столь хорошо оснащены для плавания? Я предлагаю моему атеисту отправиться со мной в морское путешествие, и рассматривая с этой точки зрения нашу собственную внутреннюю природу, – окунуться в тот безбрежный океан... внешних феноменов природы универсума, или немного прогуляться со мной по бескрайнему театру внешнего мира и внимательно приглядеться к тем многим и в высшей степени явным следам и знакам, на которые я укажу ему в этих внешних вещах, своей природой свидетельствующие нам о том, что *Бог существует*⁵⁰.

Более подробное развитие моровского телеологического доказательства можно найти в его *Божественных Диалогах*, являющихся замечательным примером популярной философии религии семнадцатого века. Ричард Уард в своем биографическом труде о Море пишет: «В течение десяти лет, после возвращения короля Карла Второго, «Тайна Благочестия» и другие сочинения Мора, продавали всеми книжными магазинами Лондона»⁵¹.

Диалог представляет собой беседу между Филофеем («любящим Бога») и Гилобаром (начинающим скептиком)⁵². В виду важности этого диалога как документа, свидетельствующего о развитии философии религии, то приведу его центральное место довольно большого размера:

Филофей: Мне в высшей степени удивительно, что столь одаренный и столь сведущий в философии человек, как Гилобар, может сомневаться в существовании Божества, и даже в большей степени, чем в существовании Филополиса [еще один участник диалога] или в моем собственном существовании; ибо мы не можем так же явно и разумно беседовать с ним, как Бог беседует с философом посредством обычных явлений природы. Скажи мне, о Гилобар, если бы случайно нашелся такой краткий трактат, как о «Archimedes de Sphaera and Cyliandro», с изображениями

⁴⁸ An Antidote against Atheism. P. 27.

⁴⁹ См. также *Декарт Р.* Размышления о первой философии, Третье размышление. Анализ декартовского доказательства см. Главу II.

⁵⁰ An Antidote against Atheism. P 37–38.

⁵¹ Ward R. The Life of the Learned and Pious Dr. Henry More // The Life of Henry More / Ed. by S. Hutton et al. Dordrecht: Kluwer, 2000. P. 101. По выражению Ричарда Рорти в «Cultural Politics and the Question of the Existence of God», культурная политика Англии середины XVII в. приветствовала моровское объединение естественной и откровенной философской теологии; см. Radical Interpretation in Religion / Ed. by N. Frankenberg. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

⁵² Букв. «отягощенный материей» (гр.). – *Прим. ред.*

всех фигур, пригодных для замысла, и краткие знаки (какие сейчас используются в наглядной арифметике и алгебре) для записи доказательств верно построенных суждений, то мог бы ты или кто иной представить, что изображение и соединение этих вещей воедино было делом случая, а не исходящим от мыслящего и упорядочивающего начала, – я имею в виду, от разумной силы?

Гилобар: Должен признаться, что я полагаю невозможным, чтобы кто-либо понимающий доказательства, мог бы сомневаться, что подобное описание вещей было произведено неким разумным существом.

Филофей: Но почему ты так думаешь, Гилобар?

Гилобар: Из-за того, что это свойственно тому, кто является разумным, располагать несколько вещей в определенном порядке и целенаправленно для достижения замысла. В том, что описано столь последовательно, столь повторяемо и столь методично в научном трактате, невозможно сомневаться, что это является результатом деятельности некоего разумного деятеля.

Филофей: Поэтому везде, где мы находим часто встречающиеся и повторяющиеся знаки следования определенному искусному плану, мы должны признать некое разумное существо как причину этого.

Гилобар: Да, должны.

Филофей: Но что представляет собой небольшой свиток с некоторыми примерами следования замыслу в том трактате Архимеда в сравнении с огромной книгой природы, в которой, как у Архимеда, каждое доказательство, ведущее к главному результату всего (который есть у Архимеда пропорция между сферой и цилиндром), есть знак мудрости и разума математика, так что иерархия различных природ в мире (которые в некотором смысле бесконечны), очевидно, несут в себе замысел стремления к наилучшему и являются собранием свидетельств того, что божественное разумное начало лежит в глубине всего⁵³.

По меньшей мере на три момента стоит обратить внимание в этом диалоге. Во-первых, Мор подчеркивает жизненно важную роль наблюдения и ценность природы для понимания Бога. По Мору, первоначальное онтологическое доказательство подкрепляется призывом к рассмотрению целесообразности, явно присутствующей в природе.

Во-вторых, это доказательство использует аналогию – сходство космоса с объектом, который, как мы знаем, воплощает разумный замысел. Но еще более важно то, что доказательство строится на том основании, что признаком «разумного существа» является произведение объектов, достойных быть произведенными. Эти объекты имеют порядок, они постигаемы для ума и приспособлены. Здесь используется принцип, рассматривающий понятие мышления разума вообще, а не только *человеческого* мышления. По Мору, это есть признак разумного мышления, заключающийся в произведении вещей, имеющих определенную ценность. Данное положение не сводится к антропологии и совершенству одних лишь человеческих способностей, как если бы Бог был сверхчеловеком.

В-третьих, в диалоге Мора его участники обращаются к тому, в чем невозможно сомневаться, а не к тому, что не может произойти. Подобно тому, как пепел мог сам произвести слова в предыдущей аналогии, – *возможно* и то, что трактат Архимеда «*De Sphaera and Cylindro*» образовался по простой случайности или под действием слепых сил, точно так же возможно

⁵³ *More H. Divine Dialogues* (1668). P. 20–22. Взято из издания 1668 г., опубликованного в Лондоне. У Мора есть интересное описание общего характера диалога. Он описывает действующие лица как «вещи свободных духов, взаимно позволяющих друг другу свободное философствование без какой-либо скидки на дружбу».

и то, что космос как целое лишен сознательного плана. Однако эта простая возможность не воспринимается как основание для сомнения в том, что природа и трактат созданы сознательным существом. В целом, я полагаю, что вариант телеологического доказательства, представленный в диалоге, являет собой разновидность доказательства для лучшего объяснения или, точнее, доказательства от наилучшего объяснения. Иными словами, формат доказательства в случае теизма таков, что целостность и порядок космоса являются постижимыми и объяснимыми, даже если это иначе в рамках нетеистического подхода. Смысл аналогии с трактатом Архимеда заключается в том же самом: трактат постижим и объясним в том случае, если допустить наличие в нем сознательного замысла; в противном случае дело обстоит гораздо более нелепо и абсурдно. Важность различения телеологического доказательства, основанного на аналогиях, от того доказательства, которое апеллирует к наилучшему объяснению, будет обсуждена позже⁵⁴.

При доказательстве в защиту теизма, основанном на очевидной ценности космоса, Кедворт и Мор утверждают, что теизм предлагает нам лучшее объяснение появления в мире чувства и сознания. Как может материя в своем движении произвести чувство и мысль? В человеческом сознательном действии и размышлении мы обнаруживаем могучую познавательную способность и творческую активность, в то время как материя в движении лишена чувства, намерения и сознания. Таким образом, согласно Кедворту и Морю, более обоснованно отнести появление сознания в космосе к всеобъемлющему, высшему и самосознающему разуму, нежели, следуя атеистическому взгляду, приписать его материи. Хотя божественный разум с его всемогуществом, рациональностью и интеллектом может рационально объяснить мир, как же так получается, что наш мир с его творениями, наделенными разумом, интеллектом и чувствами может быть рационально объяснен исключительно материальными причинами? В своем диалоге Мор делает основной упор на то, что может быть названо проблемой происхождения в материалистической философии. Как может чувственная, рациональная, интеллектуальная жизнь произойти от того, что не имеет чувств, разума и интеллекта?

Обращаясь к проблеме зла в «Божественных диалогах», Мор особо подчеркивает благость космоса как целого и доказывает, что материальное устройство и устойчивые условия для жизни делают ненужным для Бога постоянно вмешиваться в ход событий и предотвращать зло.

Мор и Кедворт развивали свои теистические доказательства в сознаваемой ими исторической перспективе. Они верили, что древняя языческая философия подтверждала некоторые христианские положения, так как она отражала прежнее откровение Бога Моисею.

Кедворт полагал, что Пифагор и другие намекали на учение, основанное на откровении Троицей природы Бога. Хотя предположение о предшествовании вечной философии Моисея Пифагору сегодня может поразить нас своей нелепостью, но это свидетельствует о глубоком интересе к тому, насколько историческое исследование может дополнить и сделать более утонченным философское размышление⁵⁵. При этом интерес Кедворта к истории философии не ограничен работами, предвещавшими философию христианскую. Огромное внимание он уделял направлениям, подготовившим путь нетеистическим, альтернативным направлениям, среди которых были ранняя философия Демокрита, Лукреция и других. Кедворт был в высшей степени осведомлен в истории философии и придавал важность оценке чьей-либо работы в свете той мудрости, которую можно было бы добыть из древних источников.

⁵⁴ Есть некоторые основания полагать, что телеологическое доказательство Мора было развито Юмом в «Диалогах о естественной религии». См. *Sprague E. Hume, Henry More and the Design Argument // Hume Studies 14:2 (1988)*, а также мое обсуждение в Главе IV

⁵⁵ Значительная часть *The True Intellectual System of the Universe* Кедворта включает в себя историческое исследование. Мор и Кедворт защищали идею «аттического Моисея» – т. е. и идею, что Моисей повлиял на Платона. Кедворт ссылается на «Божественную или Моисееву Каббалу», которая имела влияние на дохристианскую греческую философию.

При рассмотрении доказательств, разработанных кембриджскими платониками, обращает на себя внимание то, насколько эстетически выверенными оказываются у них отношения между посылками и заключениями. Иными словами, кембриджские платоники писали так, как будто есть нечто прекрасное или эстетически приятное в восприятии душой идеи – а далее и реальности – Бога. Мор поясняет это своим описанием пути, на котором человек может высидеть до идеи Бога.

Представь себе умелого музыканта, уснувшего в поле на траве, так что в течение определенного времени он даже не будет помышлять ни о чем, связанным с его музыкальными способностями, так что в определенном смысле в нем нет ни *актуального умения*, ни понятия, ни представления, ни о чем музыкальном; но его друг, сидящий рядом с ним, сам по себе совсем не умеющий петь, легонько трогает и будит его, и просит его спеть ту или иную песню, говоря ему два или три начальных слова песни, и он сразу же подхватывает слетевшее с губ столь слабое и невыразительное указание и поет всю песню. Так *ум* человека, будучи потревоженным и разбуженным действием внешних объектов, понуждается к более полному и ясному пониманию того, что было несовершенно подсказано ей [душе] внешними событиями; и эту способность я решаюсь назвать *актуальным знанием* в том же смысле, как умение спящего музыканта может быть названо *актуальным умением*, когда он ничего не думает об этом⁵⁶.

Если теизм истинен, то доказательство (или, как в аналогии, песня) имеет смысл (или является гармоничным). Если теизм ложен, то наши врожденные идеи и восприятия мира бессмысленны.

Разговор об эстетике может навести на мысль о поверхностном субъективизме («красота существует только во взгляде смотрящего»), но необходимо помнить о том, что легкий и поверхностный релятивизм сегодняшней эстетики до сих пор не приобрел своих очертаний. Когда Кедворт описывает Бога как прекрасное, то он утверждает, что это правильно – подобающе, обоснованно, оправданно – стремиться к наслаждению в Боге. Принципы красоты и достоверности, подобно самой благодати, не являются результатом человеческой или божественной воли. Как уже отмечалось, Кедворт использует безотчетную установку *Евтифраона*: Божественная любовь не *делает* вещи благими; наоборот, Бог любит их, *потому что они* благие. Красота дерева, как и сила доказательства, сходным образом не являются следствием Божественного удовлетворения или одобрения.

⁵⁶ An Antidote against Atheism. P. 17.

Божественный свет

Для Кедворта и Мора размышление, задействованное ими для защиты теизма, само по себе было взаимной формой общения, или соучастия в жизни Бога. В моровском понимании, исследование человеческого разума может стать общением с Богом: «Человеческий разум является как бы небольшой сокращенной копией божественного разума, и мы некоторым образом ощущаем в нашем собственном разуме твердость и неизменность божественного разума и вечных и неизменных истин, представленных в нем»⁵⁷. Бенджамин Вичкот прославляет разум в своих широко известных афоризмах: «Идти против разума – идти против Бога. Это, по сути, одно и то же – делать то, что требует разум в определенных обстоятельствах, и то, что определил Сам Бог Разум – это божественный правитель человеческой жизни, он есть сам глас Бога»⁵⁸.

Подобное понимание разума не являлось бесспорным. Бывший учитель Вичкота, Энтони Такни (1599–1670), доказывал, что Вичкот и его студенты подчиняли Св. Писание разуму. Вичкот отвечал, что здесь нет противоречия; и разум, и Писание происходят от Бога, и каждый из них подтверждает другое. Само использование Писания должно направляться разумом: «Ничто не может быть предположено без разума; ни во что, противное разуму, не следует верить. Писание должно быть понято в рациональном смысле»⁵⁹. В подобном нет опасности нечестия до тех пор, пока мы намеренно не извращаем разум пороком, потому что «Дух человека есть светильник Господа. Он просвещен Богом и освещает нам путь к Богу»⁶⁰. Вичкот далек от понимания разума как профанного или секулярного, или находящегося в противоположности к вере и духовности; как он пишет: «Я не противопоставляю рациональное духовному, поскольку духовное есть наиболее рациональное»⁶¹.

В «Изящном и ученом размышлении о свете природы» Натаниел Калвервел пишет, что вера не есть та «птица, которая ради добычи прилетает выклевать глаза людей; вера не есть гаситель светильника Бога»⁶². На протяжении всего размышления вера и разум представлены во множестве положительных образов, в том числе и романтических: «Разум и вера могут поцеловать друг друга»⁶³. По Калвервелу, отношение между верой и разумом можно уподобить любовной или романтической истории. Согласие нашего понимания и воли с Божественным всеведением и благостью укоренено в творении. Наши рациональные, познавательные способности надежны, поскольку они, будучи фактом творения, участвуют в Божественном промысле: «И вот дух человека есть светильник Господа. Во-первых, как... производный свет, свет от света. Очевидно, что никто не может думать, что в светильнике свет исходит и первоначален; но необходимо смотреть на него только как на слабое соучастие в чем-то более ярком и светоносном. Все тварное превосходство сияет заимствованными лучами, так что разум есть

⁵⁷ Annotation upon the Discourse of the Truth. London, 1862. P. 257–258. Калвервел: «Разум первый танцует и ликует в этих вечных солнечных лучах, в мыслях самого Бога, Который является основанием и источником Разума» (An Elegant Learned Discourse / Ed. by R. A. Greene, H. MacCallum Toronto: University of Toronto Press, 1971. P. 97). См. Beiser F. The Sovereignty of Reason: A Defence of Rationality in the English Enlightenment. Princeton: Princeton University Press, 1996.

⁵⁸ Moral and Religious Aphorisms, n. 76. Это можно найти в собрании афоризмов *Patrides*. The Cambridge Platonists. P. 327.

⁵⁹ Aphorism 880. P. 334.

⁶⁰ Aphorism 916. P. 334.

⁶¹ Whichcote's Third Letter // The Cambridge Platonists / Ed. by G. R. Cragg. New York: Oxford University Press, 1968. P. 46. См. Greene R. Whichcote, the Candle of the Lord, and Synderesis // Journal of the History of Ideas 52:4 (1991).

⁶² An Elegant Learned Discourse. P. 14. Калвервел был более обязан Аристотелю, чем Мору, Кедворту и др., но по соображениям, представленным в *Cambridge Platonist Spirituality*, Элисон Тепли и я убеждены, что его следует считать кембриджским платоником. Его обычно включают в сборники кембриджских платоников (например, E. T. Compagnac). См. также Dockrill D. W. The Father and Theology of the Cambridge Platonists // Studia Patristica 17:1 (1982). P. 427–439.

⁶³ An Elegant Learned Discourse. P. 13.

ничто иное, как. дыхание божественного бриза»⁶⁴. Наши познавательные способности получают свое превосходство от нашего создателя.

В целом, кембриджские неоплатоники использовали многое из новой научной рациональности. Мор и Кедворт, бывшие членами Лондонского Королевского Общества по содействию естественному знанию, были хорошо осведомлены о новых выдающихся научных достижениях Исаака Ньютона (1642–1727)⁶⁵. Даже есть определенное свидетельство, что Мор повлиял на Ньютона⁶⁶. Некоторые ученые приписывают Морю, которого Ньютон называл «превосходным доктором Мором», то, что он познакомил Ньютона с работами Декарта, а позже побудил его развить доказательство против Декарта о природе пространства⁶⁷. Мор доказывал существование активно действующей силы в природе – предположение, которое Ньютон со всей серьезностью принял в своих «Основных вопросах и комментариях». В поэме «Бессмертие души» Генри Мор восхваляет достоинства коперниканского гелиоцентрического взгляда на космос в противоположность взгляду геоцентричному. Тем не менее, естественные науки и разум без попечения о нравственном и духовном развитии личности в конце концов погружают человека в платоновскую пещеру. Мор сожалеет о тех исследователях природы, у которых чувства превалируют над интеллектом, открытым этическим и религиозным ценностям:

Занимая свой ум в загадочных забавах изменчивого движения,
осторожно-осмотрительным посовещую быть в суждениях о его внутренних
законах и скрытых Энтелехиях:

Вот ужасная клеть, в которой натуралисты вынашивают в уме глубокое
убеждение, которое сами себе придумывают. Подобные ошибки гнездятся там,
где в мистическом тумане люди рожают свои собственные вымыслы и обманы
и принимают самодовольные позы⁶⁸.

Подобная трактовка натурализма была частично согласна с позицией некоторых ключевых представителей новоевропейской науки.

Например, Галилей сожалел об исследованиях, у которых чувства повелевают разумом⁶⁹.

Кембриджские платоники выступали против религиозной жизни, избегающей свободного размышления в угоду чистому чувству. Термином «энтузиазм» в семнадцатом и до середины восемнадцатого столетия обозначали то притязание на божественное вдохновение, которое считалось маловероятным и необоснованным. Мор определял энтузиазм как «неверно понятое состояние вдохновения», в то время как доктор Джонсон упрекал его как «пустую веру в частное откровение, тщеславную уверенность в божественном благорасположении и общении»⁷⁰. Мор, Кедворт и другие кембриджские платоники целиком не отвергали обращение к

⁶⁴ Ibid. P. 79.

⁶⁵ Королевское общество было первым научным обществом в Великобритании.

⁶⁶ См. Navel F. E. A Portrait of Isaac Newton. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1968. P. 38.

⁶⁷ См. Hall A. R. Sir Isaac Newton's Notebook, 1661–1665 // Newton, His Friends and His Foes. Aldershot: Ashgate, 1993. P. 243; Hall A. R. Henry More: Magic, Religion and Experiment. Oxford: Oxford University Press, 1990. P. 202. Хотя Дж. Пауэр не согласен с тем, что Мор оказал «замечное влияние» на Ньютона, он все же вынужден признать, что Ньютон следует Морю в вопросе об абсолютном пространстве. См. Power J. E. More and Newton on Absolute Space // Journal of the History of Ideas 31:2 (1970).

⁶⁸ Psychathanasia, book I, canto I, stanza 16 // The Complete Poems of Dr. Henry More / Ed. by A. B. Grosart. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1978. Моровские стихи написаны в стиле *Faerie Queene* Эдмунда Спенсера. Его «Платоническая песня души» представляет собой исследование происхождения, жизни и бессмертия души. О платонических корнях у Спенсера см. Bieman E. Plato Baptized. Toronto: University of Toronto Press, 1988.

⁶⁹ См. Dialogue on the Great World Systems / Ed. by G. Santillana. Chicago: University of Chicago Press, 1953. P. 341. С осторожностью стоит относиться к утверждениям о Галилее как о полнокровном платонике. См. Grills T. R. Galileo and Platonistic Methodology // Journal of the History of Ideas 31:4 (October-December 1970). P. 501–520. См. также Моровскую поэму *Enthusiasmus Triumphatus* (1662, facsimile reprint). Los Angeles: University of California Press, 1966.

⁷⁰ More H. Enchiridion Ethicum. Sec. 2; Johnson S. A Dictionary of the English Language. London: J. F. and C. Rivington, 1785.

эмоциям, однако они настаивали, что эмоции и аффекты должны быть в гармонии с разумом. В этом их позиция чрезвычайно близка к совету Эразма и Томаса Мора сохранять умеренность и спокойное рассуждение.

Кембриджских платоников не интересовала теория познания и понятие доказательства само по себе. Скорее, они связывали разум, доказательство и исследование в целом с пониманием людей как моральных деятелей в сущностно благом космосе. Доказательство и обоснование исполняли свою роль внутри обширной философской репрезентации или философии их самих, как творений, принадлежащих благому творению. Рассмотрим эту обширную философию с двух аспектов: в том, как кембриджские платоники понимали благодать человеческой природы и отношение Бога к природе.

Достоинства человеческой природы

Рассмотрение взглядов кембриджских платоников на нашу природу свидетельствуют о том, что они понимали разум как врожденную способность – способность, чье естественное и дарованное Богом функционирование тесно связано с нашим индивидуальным и коллективным существованием. Я разграничу здесь четыре области их философии человеческой природы, в которых действует разум, а именно: само телесное существование человека, человеческую свободу, совместимость индивидуального и коллективное благополучие и терпимость.

Понятие о телесном существовании

Сразу приведу наиболее яркий и существенный пример того, как кембриджские неоплатоники сочетали разум и благодать в своей философии человеческой природы. Подобное сочетание совсем не согласуется с основной тенденцией в последующей философии сознания, явно не считающей сегодня (во всяком случае, в подавляющем большинстве) телесную природу человека доброй. Напротив, большинство современных направлений философии сознания обращается к телесному существованию с точки зрения нашей причинной обусловленности (как работает мозг) и наших способностей действовать и ощущать, обычно понимаемых свойствами человеческого бытия без явного определения природы самой человечности как доброй. Также многие философы сознания сегодня являются материалистами, отвергающими тех, кто различает сознание (или душу) и тело, считая их проповедниками чрезмерного и ущербного дуализма. Кембриджские платоники отличаются двумя положениями: они недвусмысленно настаивали на благодати телесного существования и стремились к соединению сознания и тела *без* разрушения этих двух составляющих и превращения их в единственную материальную действительность.

В современной терминологии кембриджские платоники могут быть определены как дуалисты, поскольку они утверждали, что человеческий ум – или душа, или дух – не принадлежит телесному миру, в то время как материальное тело ему принадлежит. Однако необходимо принять во внимание, что термином «дуалист» они не пользовались при описании человеческой природы. Возможно, термин «дуалист» впервые был использован в 1770 г. при описании иранской религии зороастризма, имевшей начало в VII в. до Р. Х. и утверждавшей существование двух противоположных божеств: доброго и злого. Дуализм кембриджских платоников не противопоставлял доброе злему, где ум есть добро, а тело – зло. Сегодня «дуализм», особенно в теологии, обычно означает пренебрежение к телу, поэтому по отношению к кембриджским платоникам данный термин вводит в заблуждение в свете их понимания человеческой природы. Более того, хотя Мор приводит доводы в пользу различения ума и тела, он противится чересчур резкому их разделению и отвергает мнение Декарта (его взгляды мы рассмотрим в Главе II), согласно которому тело обладает пространственным протяжением, а ум – нет. Мор утверждает, что *оба* – материя и дух – обладают пространственным протяжением⁷¹. Целостная природа отношения между душой и телом обеспечивалась восприимчивостью тела к духу и способностью духа проникать тело, сохраняя при этом свое единство и способность к собственной активности. Мор утверждал, что дух, в отличие от материального тела, неделим. Наша личность образуется благодаря единству нашего «я», обнаруживаемого в самосознании; а наша личность как существ, обладающих телом, в дальнейшем выражается посредством ощущений

⁷¹ Пространственное протяжение иногда принимается как необходимое и достаточное условие физического существования, однако в XX в. есть философы, трактующие чувственный опыт («чувственные данные») как пространственный, но не физический. См., к примеру, *Robinson H. Perception*. London: Routledge, 1994.

разума и деятельности. Человеческая личность есть «сотворенный дух, наделенный чувством и разумом; и сила, формирующая земную материю в человеческий образ, благодаря жизненному единству с ней»⁷². Кедворт описывает связь души и тела в человеке как «страстное присутствие» души в теле⁷³. Строго говоря, как для Кедворта, так и для Мора личность есть душа, или дух, но как результат их соединения с телом личность функционирует как единый субъект. Таким образом, было бы абсурдным считать личность и ее тело разделенными субстанциями, когда они проявляют свои особые функции и находятся в нормальных условиях. В смерти подобное разделение присутствует, но не в здоровых, более благоприятных обстоятельствах.

Подобно Кедворту, Вичкоту и другим кембриджским платоникам, Мор утверждает, что нравственное достоинство внутренне присуще человеческой природе, поскольку оно происходит из самой нашей природы как разумных существ. Наше нравственное призвание берет начало в строении человеческого тела и в базовых ментальных способностях. Поэтому, цель нравственной жизни есть извлечение пользы из нашей базовой природы:

Истинное ощущение и обладание добродетелью есть также обращение человека от того, что противно человеческой природе, к тому, что согласно с ней. Ибо даже если вся порочность является врожденной и естественной для животных, все равно в действительности подобное воистину является противным человеческой природе. Ибо *действовать согласно природе или согласно разуму* – для разумного создания есть одно и то же. По этой причине вся порочность противоречит человеческой природе⁷⁴.

Наше телесное, эмоциональное и духовное здоровье обретается в аффективном принятии нашей личности:

Но очевидно, что добродетель естественна для человеческой природы и, к тому же, двояка, потому что человеческая душа представляет собой разумное существо и потому что праведность или совершенная добродетель (как сказано в *Божественном Откровении*) является бессмертной; и что только грех ввел смерть в мир. Ибо, поскольку состояние невинности должно было бы быть вечным, – это легко показывает, что подобное состояние было наиболее совершенным и наиболее естественным. И, следовательно, возвращение в подобное состояние должно быть наиболее существенным и наиболее приятным удовольствием⁷⁵.

Благодать и совершенство нашей природы демонстрируется самим применением человеческих чувств и других способностей. Блаженство, добродетель и телесное существование человека, таким образом, связаны воедино как согласованное целое, отражающее величайшую благодать Бога. Как пишет Вичкот: «Мы являемся людьми, в первую очередь, не благодаря телесной форме; но являемся таковыми благодаря началам разума и понимания»⁷⁶.

Способность контролировать наши наслаждения дает людям возможность двигаться к трансцендентному благу общения с Богом: «В то время как у всех иных творений все их чувства прикованы к заботе о теле или определенным частным удовольствиям, люди могут восходить ввысь и благодаря *свободе своих волений*, освобождаться или постепенно разрушать те

⁷² More H. The Immortality of the Soul. Book I. Chap. 8 // Henri More. Garland, 1978. 2:35. Для сравнения моровской философии сознания с его современниками см. Garber D. Soul and Mind: Life and Thought in the Seventeenth Century // The Cambridge History of the Seventeenth-Century Philosophy / Ed. by D. Garber et al. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

⁷³ A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality. P. 55.

⁷⁴ An Account of Virtue. Book III. Chap. 2. См. факсимильное издание 1690 г. в More H. Enchiridion Ethicum. New York: Facsimile Text Society, 1930. P. 5–6.

⁷⁵ Ibid. P. 6.

⁷⁶ Aphorism 1004. *Patrides* Cambridge Platonists. P. 335.

нездоровые желания, которые их осаждают; и с помощью Неба следовать свободе, наиболее достойной существа, сотворенного по Божественному образу и причастного божественному разуму»⁷⁷. Таким образом, телесное существование понимается как благое и заключающее в себе такие блага как чувства, согласное функционирование телесных органов, деятельность, способность использовать разум, а также плодотворное применение разума в познании самих себя и мира и признание человеческой природы как благой и ориентированной на божественное.

Использование чьей-либо телесной жизни может иметь богословское значение, поскольку задумано Богом как служение добру. Согласие со сверхъестественным, или божественным также рассматривается как результат естественного исполнения нашего бытия, а не искажение нашей природы.

Человеческая свобода

По мнению Кедворта, наши свободная деятельность и неуклонное стремление к благу, подобно всему сущему, «не плывут без главы и правителя... Бога»⁷⁸. Свобода является характерной чертой нашего человеческого существования как созданных по образу Божию. Это утверждение человеческой свободы для кембриджских платоников является определяющим в понимании благодати и терпимости. Кедворт начинает свой *Трактат о свободной воле* следующим утверждением: «Нам представляется очевидным под руководством *природных инстинктов* думать, что есть нечто. *in nostrapotestate*⁷⁹ (хотя и зависимой от Всемогущего Бога), и что мы не полностью пассивны в наших действиях, и не детерминированы неизбежной необходимостью в том, что мы делаем»⁸⁰. Наличие этой власти является основным условием для осуществления наших нравственных поступков. Если все наши поступки предопределены, то мы не можем в собственном смысле подлежать похвале или порицанию. Многие современники Кедворта были реформатами-пуританами, глубоко преданными кальвинистскому учению о предопределении. В самом деле, аудитория, к которой Кедворт обращался в Палате общин, в основном состояла из реформатов-пресвитерианцев, которые разделяли строгий взгляд на промыслительную роль Бога в истории⁸¹. В противовес такому английскому пуританизму, Кедворт говорит о человеческой свободе в понятиях «самовластия», «самоопределяющей силы» и «единичной самодеятельности». Эта способность требует то, что он называл внутренней гибкостью: творения без свободы «не имеют в себе ни самовластия, ни силы остановить или побудить себя, замедлить или ускорить себя, никакой внутренней гибкости, но суть просто природные импульсы и волнения, не имеющие никакой внутренней гибкости в себе»⁸². Свобода личности лежит в ее способности находиться в определенной независимости от собственного состояния

⁷⁷ An Account of Virtue. Book III. Chap. I // Enchiridion Ethicum. P. 175. В данном разделе я коснулся «достоинства телесного существования», в котором «достоинство» понято как внеморальное благо. См. мою статью The Virtues of Embodiment // Philosophy 76:1 (2001). Мор мог бы предпочтительно говорить о благословении существования. О Моровской позиции о взаимосвязи между телесным существованием и достоинством см. An Account of Virtue. Book III. Chap. 9.

⁷⁸ The True Intellectual System of the Universe. 2 vols. New York: Gould and Newman, 1837. 1:34.

⁷⁹ Лат.: «в нашей власти». – Прим. ред.

⁸⁰ A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality, with a Treatise on Freewill. P. 155.

⁸¹ Хороший обзор господствовавшего религиозного, философского и политического климата см. Intellectual Revolution of the Seventeenth Century / Ed. by C. Webster. London: Routledge, 1974. См. также Shapiro B. J. Probability and Certainty in Seventeenth-Century England: A Study of the Relationships between Natural Science, Religion, History, Law, and Literature. Princeton: Princeton University Press, 1983. Полезный обзор того, как философские и теологические воззрения влияли на британскую религиозную жизнь, дает Champion J. A. I. The Pillars of Priestcraft Shaken: The Church of England and Its Enemies, 1660–1730. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

⁸² См. Passmore J. Ralf Cudworth: An Interpretation. P. 9.

и образующих его причин. Считается, что наше внутреннее «я», или душа, «воспроизводит», творит само себя, используя способность направлять само себя против своих склонностей⁸³.

Обсуждение того, обладаем ли мы подобными способностями самотрансцендирования, мы приведем позднее в связи с нашим обращением к проблеме зла. Кедворт, как и Мор, ясно понимает, что порицание за наши неверные поступки ложится на нас, а не на Бога: «Мы не приписываем зло человеческих порочных поступков Богу как их Творцу и *создателю* так же, как ответственность за неточности стрелок и часов мы целиком приписываем часовщику»⁸⁴.

Совместимость индивидуального и общественного благосостояния

Третья черта кедвортской философии человеческой природы связана с его видением согласия между индивидуальным и общественным процветанием, основанным на понятии блага. Кедвортское понимание благости наших естественных способностей, так же как и благости нашей гражданской и общественной жизни, тесно связанное с идеей, что Бог создал нас, предназначил нас к процветанию. Кедворт возражал против утверждения, что стабильное гражданское общество с успехом могло бы быть основано и управляемо на основе страха и секулярного личного интереса:

Право и власть самого Бога основано на справедливости; и гражданская власть также частично причастна этому. Она не есть просто творение людей и человеческих желаний, и поэтому не может вновь быть уничтожена желаниями и прихотью людей; но она имеет печать божественности на себе, как частично появившаяся оттуда, поскольку та «власть над жизнью и смертью», которую имеют гражданские правители, никогда не поселялась в одиночестве, ранее гражданского общества; и потому она не может быть присвоенной ими. Если бы Бог и природа не создали государства, то не было бы естественного согласия всех разумных творений и подчинения их Божеству как своему главе (как в Цицероновом «одном государстве богов и людей»). И если не Бог создал «правлящих и управляемых», господство и подчинение со всем их очарованием, то никакой силой невозможно создать прочные города и государства⁸⁵.

Справедливость является той центральной точкой, вокруг которой вращается политическая философия Кедворта.

Политические и этические взгляды Кедворта представляются также частью его более широкой философии человеческой природы. В подобной связи философии сознания и политических взглядов есть много достойного одобрения, ибо становится очевидным, сколь сильно зависимы политические теории раннего Нового времени от философского понимания разума, стремлений, потребностей и т. п.

Среди кембриджских платоников Кедворт является наиболее всесторонним в своем развитии философии человеческой природы, объединяющей реалистичную моральную эпистемологию с нерелятивистским пониманием этики. Он развивал концепцию блага, основанную на естественном законе, согласно которой действия и события правомочно полагаются как добрые или злые в зависимости от того, приносят ли они пользу или вред человеческой природе и

⁸³ Ibid. Роланд Холл опубликовал три эссе о лингвистических нововведениях Кедворта. В частности, он отмечает использование Кедвортом понятия «само-...» (self-). См. *Ronald H. New Worlds and Antedatings from Cudworth's «Treatise on Free Will»* // *Notes and Queries* 205 (1960). P. 427–432; *Cudworth: More New Words and Antedatings and Queries* 208 (1963). P. 212–213; *Cudworth and His Contemporaries: New Words and Antedatings* // *Notes and Queries* 220 (1975). P. 313–314.

⁸⁴ On the Nature of Librium Arbitrium // *The Cambridge Platonist in Philosophical Context* / Ed. by Rogers et al. P. 220.

⁸⁵ *Cudworth R. On Political Sovereignty* // *Cragg G. R. The Cambridge Platonists*. P. 361.

всему творению. Кедворт придерживается единой концепции личности, обладающей способностями к теоретической и практической рефлексии. Источник нашего сознательного долга поддерживать добро и избегать зла лежит в нашей разумной и практической природе⁸⁶.

Кедворт часто рассматривался как представитель этического рационализма, но я полагаю, что его платоническое христианство предполагало комплексную этику, основанную на рациональности и естественных чувствах. Генри Мор также недвусмысленно привлекал Божественную благодать для создания этики, которая включала волю, разум и желания как находящиеся в согласии:

Этот интеллектуальный успех, таким образом, происходит из присутствия Бога, Который движет все вещи в том или ином виде (*kinein pos ranta*), но, пребывая в неискаженном Духе, движет это наиболее превосходным способом, как внутреннее, сжатое и всеобъемлющее Представление Истины, всегда предшествующее тому Разуму, который в Теориях величайшей значимости одобряет самого себя впоследствии, на основе тончайшего исследования, чтобы быть наиболее твердым и совершенным в любом отношении, и поистине является мудростью, которая особенно зовется Даром Божиим и которая едва ли совместима с кем-либо, кроме одних лишь людей чистого и неоскверненного ума. Такое огромное значение имеет это искреннее стремление быть святым и праведным⁸⁷.

Таким образом, Божественная мудрость объединяет в себе разум и желание.

Терпимость

Четвертая черта философии человеческой природы кембриджских платоников касается терпимости. Может показаться странным относить подобное политическое убеждение к категориям философии человеческой природы, но доводы кембриджских платоников в пользу увеличения свободы прямо базировались на их понимании нашей природы.

Двойное убеждение в том, что мы обладаем свободной волей и что разум является Богоданным вожатым в жизни, поддерживало довод в пользу терпимости, развитый кембриджскими платониками. Вичкот провозглашал: «Любой человек имеет столько же прав следовать своему собственному пониманию в суждении об истине, сколько он имеет прав пользоваться собственными глазами, чтобы видеть свою дорогу. Следовательно, нет ничего оскорбительного для другого в том, что каждый человек использует свое собственное право»⁸⁸. Широкая открытость иным взглядам дала кембриджским платоникам прозвище «латитудинариев»⁸⁹, которое первоначально использовалось в уничижительном смысле, но с помощью него впоследствии стали обозначать конструктивную философию и политику терпимости⁹⁰. Терпимость, разви-

⁸⁶ См. Darwell S. The British Moralists and the Eternal «Ought»: 1640–1740. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. P. 120. Дарвелловская работа ценна еще и его изучением некоторых неопубликованных рукописей. Дарвелл выделяет Кедворта как требующего к себе значительно большего внимания, нежели то, которое ему оказывается в истории этики сегодня.

⁸⁷ Preface General // Philosophical Writings. Sec. 7. В факсимильном издании 1662 г. More H. Vol. 1. Garland, 1978. P. ix.

⁸⁸ Aphorism 40. Этот афоризм не был напечатан в тексте *Патридия*, но присутствует в книге *Крэга* The Cambridge Platonists. P. 423. Вичкот мог повлиять на Локка в вопросе о терпимости. Локк был прихожанином церкви, где служил Вичкот (церковь Св. Лоренса), с 1667 по 1675 г., и явно восхищался его проповедями. См. Marshall J. John Locke: Resistance, Religion, and Responsibility. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. P. 78–79.

⁸⁹ От *latitude* (лат.) – «широта». – Прим. пер.

⁹⁰ См. Griffin M. Latitudinarianism in the Seventeenth-Century Church of England. Leiden: E. J. Brill, 1992. Возможно, именно это наследие широкого взгляда на принадлежность к Церкви, который исповедовали латитудинарии, заслужило одобрения со стороны Вольтера: «Англичанин – человек свободный – отправляется на небо тем путем, какой он сам себе избирает» (*Вольтер*. Философские письма // Философские произведения. М., 1989. С. 84). См. Gascoigne J. Cambridge and the Latitude-Men // Cambridge in the Age of the Enlightenment: Science, Religion and Politics from the Restoration to the French Revolution.

ваемая кембриджскими платониками, не была абсолютной. Мор, например, к сожалению, не находил атеизм терпимым, но тем не менее их довод в пользу терпимости был гигантским шагом к свободе, принимая во внимание общественные реалии беспокойного XVII в. Их существенный вклад в дело терпимости частично может быть засвидетельствован критикой, которой они подвергались. В «Некоторых соображениях по поводу апологии д-ром Генри Мором его “Тайны и Благочестия”» Джозеф Бомонт критикует Мора за проповедь «свободы совести».

И Вичкот, и Мор присутствовали на собрании в Уайт-холле в 1655 г., которое определило легальную возможность для возвращения евреев в Британию. Собрание аннулировало законность постановления короля Эдварда I о высылке от 1290 г., но, к сожалению, оно не полностью одобрило еврейское переселение, в основном, из-за недовольства британских «торговцев»⁹¹. Тем не менее это позволило кембриджским платоникам иметь возможность встретиться с достопочтенным Менаше бен Исраэлем (1604–1657), главой нидерландской еврейской общины, где позже обучался Спиноза (1632–1677). Платоники могли способствовать развитию англо-еврейских отношений посредством своих научных занятий: Кедворт был профессором Королевской кафедры иврита, а Мор с одобрением писал о каббалистическом движении внутри еврейского мистицизма, – однако трудно оценить их влияние⁹².

Подобно подавляющему большинству своих современников, кембриджские платоники хранили молчание о тех многочисленных барьерах, с которыми сталкивались женщины в те времена. Виконтесса Энн Конвэй (близкая подруга Генри Мора) и леди Дамарис Кедворт Мэшем (дочь Ральфа Кедворта) в этом смысле были исключениями. Дружба Мора с леди Конвэй была отмечена искренним чувством близости и была плодотворной для его философии. Мор признавался, что «величайшее наслаждение, которое мир предлагал [ему]» – это находиться рядом с ней и что «есть явные знаки взаимного влияния в их философских исследованиях»⁹³. Я обсуждаю работу Конвэй в следующей главе в качестве ответа на Декартову философию Бога. В свою очередь, Мэшем протестовала против недоступности высшего образования для женщин. В ее «Размышлении о божественной любви» (1696), «Случайных мыслях по поводу добродетельной или христианской жизни» (1705), в ее письмах к Локку и Лейбницу можно увидеть глубокое согласие с кембриджскими платониками в ее утверждении благодати и единства творения, как и в утверждении необходимости разума в религии. Она развивала представление о том, что истинное поклонение Богу должно быть сосредоточено скорее на Его благодати, чем на абсолютной власти⁹⁴.

Призыв к терпимости и взаимному религиозному ненасилию кембриджскими платониками должны быть поняты не только в качестве реакции на недавнюю Гражданскую войну в Англии, но и на «религиозные войны», потрясшие Европу в XVI в. Религиозная принадлежность часто зависела от доминирующей военной и политической власти – явление, нашедшее свое выражение в правиле: религия правителя есть религия народа (*cuius regio, eius religio*). Хотя многие нерелигиозные факторы – торговые, территориальные и династические – способствовали началу Тридцатилетней войны (1618–1648), но с самого начала она была пропитана

Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

⁹¹ См. A Narrative of the Late Proceeds at White-Hall, Concerning the Jews. London: Chapman, 1656. Культурно-исторический фон см. Jewish Thought in the Seventeenth Century / J. Twersky, B. Septimus (Eds). Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987; Menasseh Ben Israel and His World / Eds by Y Kaplan et al. Leiden: Brill, 1989.

⁹² См. More H. The Defense of the Threefold Cabbala (1662). Факсимильное издание доступно в More H. A Collection of Several Philosophical Writings. Vol. 2. New York: Garland, 1978.

⁹³ См. The Conway Letters – the Correspondence of Anne Viscountess Conway, Henry More and Their Friends, rev. ed. / Ed. by S. Hutton. Oxford: OxfordUniversity Press, 1992. January 7, 1665/6 letter, P. 128. См. там же Введение Маржори Хоуп Никольсон.

⁹⁴ Лоис Франкел отмечает: «Хотя по стандартам XX века феминизм Мэшам действительно слаб, мы должны учесть те крайне антифеминистские времена, в которые она жила»; см. Damaris Cudworth Masham: A Seventeenth Century Feminist Philosophy // Hypatia 4:1 (1989). P. 84. См. Hutton S. Between Platonism and Enlightenment: Damaris Cudworth, Lady Masham // British Journal of the History of Philosophy 1 (1993).

религиозными противоречиями, когда протестантское дворянство Австрии и Богемии в 1618 г. оказало сопротивление попыткам Фердинанда II насадить католицизм. Вичкот и другие платоники не распространяли свой призыв к терпимости, опираясь на собственную принадлежность к какой-либо Церкви или секте. В «Развитии религиозной терпимости в Англии» У. К. Джордан следующим образом определяет вклад Вичкота: «В самом деле, может быть, та спокойная и почти Олимпийская критика, с которой он [Вичкот] выступал против религиозного принуждения, была более эффективной для убеждения Англии в несправедливости преследований, нежели визгливые крики сектантских защитников. Вичкот добавлял еще один голос, и это был полный силы и уважаемый голос, к постепенно нарастающему хору, требующему религиозной свободы в Англии»⁹⁵. Этот хор требовал также и философской свободы.

В целом, я подчеркнул те направления, в свете которых видение кембриджскими платониками человеческой природы принимало ее благость как основную черту телесного существования человека. Кембриджские платоники исповедовали антидетерминистское понимание свободы; они верили в возможность согласного расцвета личности и общественной жизни, и они поддерживали идею политической терпимости. Их философия человеческой природы была в своей основе телеологичной, в той мере, насколько они признавали, что человеческая природа сама по себе представляет имеющую самостоятельную ценность и служит большей цели (или *telos*) в мироздании. Они полагали, что их философия человеческой природы не была антисциентистской и что их теория была в полной гармонии с новоевропейской наукой, как она понималась при образовании Королевского Общества, хартия которого описывает своих членов как людей, «чьи исследования должны способствовать повышению авторитета экспериментальных наук о природных вещах и полезных искусств к славе Бога Творца и преуспеванию человеческого рода»⁹⁶.

⁹⁵ The Development of Religious Toleration in England, Attainment of the Theory and Accommodation in Thought and Institutions (1640–1660). Gloucester: Peter Smith, 1965. P. 108. Призыв кембриджских платоников к толерантности был достаточно радикальным в том историческом контексте. Вестфальское переселение 1648 г., которым завершилась Восьмилетняя война между Нидерландами и Испанией, основывалось на том понимании, что невозможно достижение общественного единства без единства религиозного. Утверждение кембриджскими платониками доброты человеческой природы и разума может быть понято как возможное основание достижения стабильного и разумного религиозного плюрализма. Для понимания того, в чем я вижу личную роль Вичкота в продвижении идеи терпимости, предложу следующее сообщение о Вичкоте и кембриджских платониках Гилберта Барнета (1643–1715). «Вичкот... чувствуя отвращение к сухому систематическому пути тех времен, стремился возводить беседующих с ним к более достойным мыслям. Они выступали против суеверия, с одной стороны, и против энтузиастического воодушевления – с другой. Они любили церковную организацию и литургию и могли бы спокойно подчиняться им, но они не считали незаконным возможность жить в иных организационных формах. Они хотели, чтобы ко всему относились с большей мягкостью. И они продолжали хранить хорошие отношения с теми, кто отличался от них во взглядах; и допускали великую свободу как в философии, так и в богословии; поэтому их называли людьми широких взглядов. Именно поэтому люди с ограниченным мышлением дали им прозвище латитудинариев». Цит. по: Neil S. Anglicanism. New York: Oxford University Press. P. 160.

⁹⁶ Schuman H. Scientist and Amateurs: A History of the Royal Society. New York: H. Wolff, 1948. P. 6. Более полно см. Lyons H. G. The Royal Society. 1660–1940. New York: Greenwood, 1968.

Достоинства Божественного присутствия

Мор и Кедворт были активными выразителями гармоничного, нефрагментарного понимания отношения между душой и телом, наряду с гармоничным пониманием отношения Бога к мирозданию. Это более широкое восприятие мира было для них стержневым при сохранении ценностно-нагруженного понимания разума и человеческой жизни. Для достижения собственно телеологического понимания человеческой природы они нуждались в телеологическом понимании природы в целом. Я присоединил этот небольшой раздел к обзору кембриджского платонизма для того, чтобы показать, как ранняя новоевропейская философия религии сводила воедино науку и философию природы. Религия и наука рассматривались ими как ценные, взаимообогащающие виды деятельности. Но не любая наука понималась ими как дружественная религии; и с этой точки зрения Кедворт и Мор противостояли материалистической науке; иными словами, они противодействовали науке, которая не оставлявшей места душе как независимому источнику действия.

Кембриджские платоники лицом к лицу столкнулись с претензиями механистичной науки, объяснявшей мироздание как гигантскую машину. Космос имел божественного Творца и Промыслителя; но такого Творца, чьи основные средства – это вещество, движение, математика и геометрия. Кембриджские платоники были обеспокоены двумя нежелательными альтернативами. Первая – когда самовластная и творческая воля Бога довлеет над природой, исключая свободную волю. Вторая – когда Бог устраняется из природы, и мы имеем мир, являющийся, по сути, самодвижущейся, безликой машиной. Они стремились избежать подобных выводов с помощью жизненного элемента, «пластичной природы», который защищал существование природы как единого целого со своими собственными (данными Богом) силами и при этом не отвергал Божественную со-зидательность.

И Мор, и Кедворт помещали существование этого элемента между материальным миром, как его понимала новоевропейская физика, и Богом. Пластичная природа есть бестелесная реальность, позволяющая Богу осуществлять промыслительное воздействие на мироздание и поддерживать его существование. В «Отступлении, касающегося пластичной природы, или Искусственной, упорядоченной и методичной природы» Кедворт приводит доводы в пользу пластичной природы, основываясь на ее превосходстве по сравнению с двумя другими претензиями на ее объяснение:

Если не согласиться с допущением, что есть пластичная природа, которая действует... *ради чего-то и в направлении целей*, регулярно, искусно и методично, то представляется, что необходимо принять одно из двух заключений. или в образовании и организации тел животных, как и в других явлениях, каждая вещь возникает *случайно*, и становится тем, что она есть, без всякого водительства и руководства какого-либо ума или понимания; или же, что Сам Бог совершает все *непосредственно* и как бы Своими собственными руками, придает форму тела любого комара и мошки, таракана и клеща, как и других животных по их роду, – всех, чьи члены устроены столь затейливо, что *Гален* открыто признавал, что никогда не мог наудивляться тому искусству, которое присутствует в лапке мошки (и он восхищался бы мудростью природы еще больше, если бы мог использовать микроскоп)⁹⁷.

⁹⁷ *Cudworth R. The True Intellectual System of the Universe. 1:209.* Стремление кембриджских платоников сохранить целостность природы без удаления из нее того, что она есть творение Бога, подобно схоластическому отрицанию окказионализма в пользу признания определенной формы конкурентизма или вторичной причинности.

При этом Кедворт не уподоблял природу стоической мировой душе, но он приписывал ей восприимчивость и разумность, которые отражают Бога: «Природа есть печать или след безошибочного и всеведущего искусства Божества»⁹⁸.

Мор *также* помещает пластичную жизненную силу в самую сердцевину единства души и тела:

Жизненная целостность как высший принцип жизни находится главным образом в самой душе; но она находится также и в материи, и там она есть не что иное, как такое видоизменение ее самой, которое соответствует пластичной части души и приводит эту способность в действительность. Это не означает, что в материи есть жизнь, которой душа должна сочувствовать и с которой должна объединиться; однако она называется жизненной, поскольку делает материю подходящим субъектом для обитания души и осуществления жизненных функций. Ибо то, что не имеет жизни в себе самом, может быть связано с тем, что имеет ее... Теперь же, как мы видим, перцептивная часть души таким образом является аффицированной тем, что не имеет в себе жизни, так что вполне разумно, что пластичная часть этого может быть такой тоже. Мы видим, что может быть гармония между материей той или иной формы и что сила, которую мы называем пластичной, совершенно лишена каких-либо перцепций. и связывает душу с той или иной материей, и это есть непреодолимое и невоспринимаемое удовольствие, если можно так выразиться, возникающее из согласованности материи с пластичной способностью души⁹⁹.

Божественное творение и сохранение «пластичной» природы подтверждается, согласно Морю, целенаправленным характером космоса; это помогало давать объяснения таким особым естественным событиям, как существование оси земли, и экспериментам с воздушным насосом Роберта Бойля (1627–1691). Мор и Кедворт, стремились разработать единое фундаментальное обоснование взаимодействия между Богом и миром, душой и телом¹⁰⁰.

Калвервел также представлял себе мир как открытую систему, подобную музыкальному инструменту для Бога. В его понимании природа по своей конституции восприимчива к Божественной творческой деятельности: «Таким образом, Бог соорудил этот грандиозный орган мира, Он настроил его, однако не таким образом, чтобы тот мог бы играть сам по себе или создавать какую-либо музыку с помощью самого этого общего устройства... но таким образом, что он мог быть подходящим и подготовленным для пальцев Самого Бога и в присутствии Его могучих касаний мог бы извлекать и распространять звуки, славя своего Творца самым сладчайшим и гармоничным образом»¹⁰¹. Калвервеловская ссылка на природу как «орган» является предвестником последующей полемики между Лейбницем и Кларком по вопросу о том, является ли природа Божественным *чувствилицем* (см. Главу III). Изображение Калвервелом природы глубоко укоренено в его понимании Божественной благодати: «Весь свет приятен, это та самая улыбка природы, подсказка мира, блеск творения, парафраза на телах»¹⁰².

Этот пример с постулированием божественного органа, «пластичной» природы и ему подобные могут поразить современного читателя в лучшем случае своей необычностью. Подобные сущности могут показаться немногим лучше устаревших гипотез и теорий XIX в.

⁹⁸ Cudworth R. The True Intellectual System of the Universe. 1:209. P. 220221.

⁹⁹ The Immortality of the Soul. London, 1712. P. 203.

¹⁰⁰ См. полезное исследование The Seventeenth-Century Doctrine of Plastic Nature // Natural Theological Review 43 (1950). P. 197–213. Бойль не был рад тому, как Мор использовал его «Новые опыты по механической физике» (1660).

¹⁰¹ An Elegant and Learned Discourse of the Light of Nature. P. 26.

¹⁰² Ibid. P. 147.

о существовании субстанции – эфира – заполняющей все пространство. Но главный мотив, лежавший в основе дела Мора, Кедворта и Калвервела, может оказаться не утратившим своего значения и до сих пор. Их основное внимание было направлено на выяснение того, могут ли человеческий разум и ценности найти место в космосе, являющемся полностью телесным и объяснимым механистически. К примеру, если идеальное объяснение вашей разумной деятельности должно исключить все ссылки на верования и желания и должно принимать во внимание только несознательные, ненамеренные силы, то возможно ли тогда сохранить саму разумную деятельность? Умозаключение появляется для обоснования понимания того, как одни верования влекут за собой (или делают разумно приемлемыми) другие верования. Если мы оставим в стороне ссылки на верования и цели и заменим их безличными механизмами, может ли в этом случае остаться то, что мы осознаем как деятельность разума? Возможно нечто подобное «размышлению» может существовать в исключительно механистическом контексте, но скорее в том смысле, как о вычислительной машине можно сказать, что она предпринимает математические вычисления, но нормативность разума в этом случае следует исключить. Моя вычислительная машина не видит того, что $1 + 1 = 2$ является очевидным или обоснованным, так что она выдает ответ «2» благодаря схватыванию логического следования из $1 + 1$. Мои замечания вовсе не имеют целью поддержать гипотезу кембриджских неоплатоников о «пластичной» природе. Как и Бойль, я не думаю, что подобная бестелесная сущность необходима для сохранения цели в природе. Тем не менее я полагаю, что вопросы, которые исследовали кембриджские платоники, каким образом человеческий разум и ценности могут быть укоренены в новоевропейской науке, являются важными и заслуживающими внимания. Кратко я еще вернусь к этим темам при рассмотрении научного вызова кембриджскому платонизму¹⁰³.

¹⁰³ В подтверждение не антикварного статуса этих соображений см. *Hasher W. The Emergent Self*. Ithaca: Cornell University Press, 1999. Проблема, в состоянии ли материализм сохранить ментальную причинность и нормативную рациональность, является одной из главнейших в современной философии сознания. С этой точки зрения кембриджские платоники могут быть поняты как вполне современные.

Философия религии на практике

Прежде, чем обратиться к рассмотрению трудностей, с которыми столкнулись кембриджские платоники, позвольте коснуться вопроса о том, каким образом они осуществляли свое исследование. Их произведения наводят на мысль, что философия должна реализовываться в контексте моральной добродетели и эмоциональной открытости к тем способам, которыми Бог может быть открыт исторически и опытным путем.

Что касается добродетелей, то кембриджские платоники старались следовать совету Платона. Рассмотрим седьмое письмо Платона:

Глубокое проникновение... подъем или спуск... с трудом порождают совершенное знание – и то лишь у того, кто одарен по природе. Но если кто от природы туп, а таково состояние души большинства людей в отношении учения и так называемого воспитания нравов, или же способности его угасли, то сам Линкей не мог бы сделать таких людей зрячими. Одним словом, человека, не сроднившегося с философией, ни хорошие способности, ни память с ней сроднить не смогут, ибо в чуждых для себя душах она не пускает корней. Так что те, кто по своей природе не сросся и не сроднился со всем справедливым и с тем, что именуют прекрасным, – пусть они даже то в одном, то в другом и проявят способности или память, никогда не научатся, насколько это вообще возможно, истинному пониманию того, что такое добродетель и что такое порок¹⁰⁴.

Все кембриджские платоники согласятся с этим. Что до эмоциональной открытости, то они полагали, что поиски реальности Бога должны быть соединены с подлинным желанием найти Бога. Кедворт считал, что Бога следует понимать преимущественно как любящего. «Любовь – высшее Божество и образец всех вещей», – говорит Кедворт, а затем разъясняет: «Вечная, самопорожденная, интеллектуальная любовь, или сущностная и субстанциальная благодать, обладающая бесконечной преизбытствующей полнотой и изобилием, изливает себя беззавистно, наимудрейшим способом, сладчайше правит всем, без какого-либо насилия или принуждения (все вещи, совершенно естественно подчиняются ее власти и с готовностью слушаются ее законам), и приводит весь мир к гармонии»¹⁰⁵. Поскольку объектом исследования является любящая реальность, то наиболее адекватное приближение к этой реальности можно уподобить стремлению любящего к любимому.

Здесь будет полезным провести различие между двумя способами исследования: внутренним и внешним. В исследовании, которое может быть названо внешним, не надо обладать или искать приобретения свойства той вещи, которая разыскивается: вы не обязаны быть водянистыми или даже томимыми жаждой, чтобы искать воду. Искомый объект является внешним по отношению к его поиску. Но если вы являетесь вовлеченными в исследование природы любви, справедливости, благодати и т. п., то не пойдет на пользу, если вы будете недоброжелательны, несправедливы и связаны дурным волеием. Философский поиск мудрости, красоты, благодати и истины у кембриджских платоников включал в себя развитие той добродетели, которая была искомой. На этом пути поиск был внутренним, так как, к примеру, искатель мудрости необходимо должен был сам стремиться стать мудрым. Мудрости следует искать мудро¹⁰⁶.

¹⁰⁴ Платон. Седьмое письмо, 343e-344a // Собрание сочинений: В 4 т. Т 4. М., 1994. С. 495–496. В целом, кембриджские платоники считали тщетным раздувать претензии разума. См. *Glanvill J. The Vanity of Dogmatizing*. Существует хорошее факсимильное издание (Columbia University Press, 1931).

¹⁰⁵ *Cudworth R. The True Intellectual System of the Universe*. 1:179–180.

¹⁰⁶ Конечно, кембриджские платоники не утверждали, будто исследование порока (в предложенной мной терминологии)

Вичкот утверждал, что знание о Боге предполагает как нравственную, так и духовную дисциплину: «Мы удалены от Бога, но не потому, что мы иные, нежели Он, Который вездесущ; но потому, что мы по качеству иные, нежели Он, Который всеблаготворителен: по причине нашей чувственной жизни, мирским образом мыслей, греховным состоянием»¹⁰⁷. Добродетельная жизнь ведет нас к благовому Богу.

Взгляд кембриджских платоников на разум и исследование сравнивали с некой формой мистицизма или с «почти мистическим»¹⁰⁸. Я не хочу использовать здесь подобные ярлыки, но обращаю внимание на тот способ, с помощью которого надлежащее использование разума, по мнению кембриджских платоников, сохраняет личную идентичность. Соответствующее осознание самого себя в определенных обстоятельствах дает возможность и (частично) образует ваши действия в этих обстоятельствах; однако, если вы дезориентированы и ваши ощущения ухудшены, вы можете оказаться непоследовательным или дисфункциональным. Использование разума определяет границы того, во что следует верить, что, в свою очередь, в случае теизма, открывает то, что должно быть доказательством. Вернемся к онтологическому доказательству Мора. Для него совершенство или реализация разума ведет человека к осознанию некой (или определенной) божественной действительности, составляющей последнее, наиважнейшее окружение, в котором мы должны жить и действовать. Согласно использованию когнитивных способностей позволяет человеку открыть божественное, и это открытие являет Бога как одновременно трансцендентного и имманентного, Который присутствует повсюду в космосе¹⁰⁹. Признав то, что Бог активно призывает человека к любви к ближнему, не будет нечестивым говорить о том, что Бог близко, непосредственно присутствует в справедливости и сострадании.

Подводя итог, кембриджские платоники создали замечательную, всеобъемлющую систему, связывающую то, что, как они понимали, должно быть вечной философией на Западе, и великий вклад иудейского и христианского откровения. Это позволило более поздним историкам определить данное движение как «новоевропейский платонизм»¹¹⁰. Век кембриджских платоников некоторым теистам может показаться золотым веком философской теологии. Существует тесная связь между пониманием благодати и любви кембриджскими платониками и шекспировским миром, явленным в его комедиях¹¹¹.

Давайте теперь рассмотрим мощные силы, угрожавшие кембриджскому платонизму и широко определившие раннюю новоевропейскую философию религии. Во-первых, я отмечу роль науки, а затем скептицизма. В конце я рассмотрю вызов, брошенный специфически христианской теистической традиции, включавший философский критицизм, а также расширенный до исторических дискуссий и вызова со стороны нетеистических традиций.

было внутренним. Так исследованию глупости не способствовало, если исследователь сам бы был глуп, исследование гнева не должно проводиться в состоянии гнева и т. д. Возможно, обладание непосредственным опытом порока может способствовать его пониманию, но само исследование порока должно быть добродетельным.

¹⁰⁷ Aphorism 1118. *Patrides C. A. (ed.). The Cambridge Platonists.* P. 336.

¹⁰⁸ См. *Craig E. The Mind of God and the Works of Man.* Oxford: Clarendon, 1987. P. 67.

¹⁰⁹ Некоторые наши современники сфокусировали свое внимание на различных символах и образном ряде при изучении философии религии, как, к примеру, в *Anderson P. S. A Feminist Philosophy of Religion: The Rationality and Myths of Religious Belief.* Oxford: Blackwell, 1998. У кембриджских платоников я не нахожу никакого особого, бросающегося в глаза образного ряда (философия как морское путешествие или исследование себя), но у них можно найти преобладающий взгляд, что достижение философской мудрости подобно пробуждению или настоящему открытию. См. *Idem. Why Really Discovered the Election? // The Book of Election.* Oxford: Oxford University Press, 2001.

¹¹⁰ См., к примеру, *Sidgwick H. Outlines of the History of Ethics.* London: Macmillan, 1949. P. 172.

¹¹¹ См. Chap. 6, *Cassirer E. The Platonic Renaissance in England / Trans. by J. P. Pettegrove.* New York: Guardian Press, 1970. P. 172–185.

Три вызова

Новоевропейская наука и Бог

В некотором смысле новоевропейская наука кажется подходящей для религиозных целей – Иоганн Кеплер (1571–1630) искал божественные гармонии сфер, когда открыл эллиптические орбиты. Его работа легко воспринимается как смена одного убеждения относительно Божественного устройства мира (круговые орбиты) на другую (эллиптические орбиты). Можно доказать, что и эллипс не менее «совершенен», чем круг. Ньютон создал мощную научную картину мира, которая, как утверждают многие, сделала очевидной реальность Бога в устройстве мира. Тем не менее отношения между наукой и религией не всегда были столь радостными. В 1616 г. Римская курия Католической Церкви отвергла гипотезу о том, что земля вращается вокруг солнца. Следующее предположение было воспринято как нелепое и абсурдное: «Земля не является ни центром мира, ни неподвижной, но движется в соответствии с целым сама собой, к тому же суточным движением»¹¹². Кеплеровское «Краткое изложение коперниканской астрономии» было запрещено Римской Католической Церковью в 1621 г. Инквизиция принудила Галилея к отказу от коперниканства в 1633 г. Развитие эмпирического экспериментального метода Фрэнсисом Бэконом (1561–1627) не было направлено против религии как таковой, но против мнения о том, что буквальный смысл Библии является надежным проводником к пониманию физической структуры универсума. Даже при этом условии бэконовская методология представлялась прокладывающей путь к секулярному пониманию природы. Нетрудно нарисовать картину Нового времени как относящего религиозные убеждения к темным векам. Вера может быть разрешена, но лишь как средство – «корабль», по выражению Бэкона – которое ведет нас на небеса, но не как руководство к исследованию видимого неба и земли, открываемых наукой. (Галилей рекомендовал Библию в качестве проводника на небеса, а не к природе планет). В противоположность Калвервелу, в XVII в. вера и разум были в непростых отношениях и *не* всегда дружественных.

Кембриджские платоники увидели в Томасе Гоббсе (1588–1679) сторонника опасной, научной философии. Он воспринял материалистический взгляд на человеческую жизнь и предложил всеобъемлющее понимание космоса, из которого исключался Бог как нематериальная реальность:

Что это за атрибут такой, скажите, – *нематериальная* или *бестелесная* субстанция? Где вы нашли ее в Писании? Откуда она пришла сюда, как ни от *Платона и Аристотеля*, язычников, которые ошибочно принимали тощих обитателей ума, которые являлись им во сне, за столь многих нематериальных людей; при этом они приписывали им движение, которое в действительности принадлежит только вещам *телесным*. Думаете ли вы, что достойно Бога быть одним из им подобных? И собираетесь ли вы узнавать о христианстве от *Платона и Аристотеля*? Но принимая во внимание, что таких слов нет в Писании, на каком основании вы выводите их из естественного разума? Ни *Платон*, ни *Аристотель* не писали и не указывали на *бестелесный Дух*; для них было немыслимо, чтобы Дух, который на их языке был *πνεῦμα* (по-нашему, «Дыхание»), был бы *нетелесным*. Понимаете ли вы связь *субстанции*

¹¹² Цит. по: Wolterstorff N. Reason within the Bounds of Religion. Grand Rapids: Eerdmans, 1976. P. 11.

и бестелесности? Если да, то объясните ее на английском, ибо это латинские слова!¹¹³

В XVII в. было широко принято, что подобный материализм ведет к атеизму. Хотя есть веские основания полагать, что Гоббс был теистом, тем не менее важнее, что многие читатели Гоббса заключили, что если в его системе есть материализм, то Бога в ней нет¹¹⁴. В «Противоядии от атеизма» Генри Мор утверждал: «Говорить, что нет епископа, нет короля в политике, не менее истинно, чем утверждать в метафизике, что нет духа, нет Бога»¹¹⁵. После того, как английский народ ниспроверг церковных епископов-роялистов в 1644 г., а через непродолжительное время был предан казни король, существовало опасение, что дело против нематериального приведет к делу против Бога. Очень скоро после выступления Кедворта в Палате общин короля не стало. Не постигнет ли «Бога» подобная судьба?

Необходимость выработки обоснованной теистической позиции против гоббсовского материализма остро ощущалась. Можно найти в работах Кедворта свидетельство воздействия, которое теизм оказал на наше обычное использование понятий. Кедворт решительным образом настаивает на том, что Бог видит не имея глаз, слышит не имея ушей, и хотя у Бога нет мозга и материального тела, Он мудр и действует сознательно¹¹⁶. Мор в своем «Противоядии» прибегает к тому, что в сегодня может быть названо мысленным экспериментом, привлекающим парапсихологию для доказательства разумности теизма в противовес материализму¹¹⁷. Примечательно, что именно к Морю можно с достоверностью отнести первое использование термина «материалист» в английском языке¹¹⁸.

Кембриджские платоники были обеспокоены не только судьбой теизма в свете научного материализма, но также и подрывом гуманистического понимания личности. В зависимости от вашей исходной позиции, Гоббс вновь предстает либо протагонистом, либо *bête noire*. Гоббс описывал человеческое мышление в понятиях движущейся материи. Кембриджские платоники, в особенности Мор и Кедворт,

были убеждены, что это подрывает опасности убеждение, что у людей есть сознательное мышление, какое бы оно ни было.

Будь материалисты в состоянии сохранить *некоторое* сознание, итогом жизни станет ненужность Бога, ценностей и свободы. Такова оценка Мором материального универсума Гоббса:

Тогда невозможно, чтобы был хоть какой-то Бог, или душа, или ангел, доброе или злое; или хоть какое-то бессмертие, или будущая жизнь. Тогда нет религии, нет благочестия или нечестия, нет добродетели или порока, справедливости и несправедливости, но то, что приятно [человеку], то завоевывает себе право именоваться таковым. Тогда нет свободы воли, а следовательно, ни малейшего разумного угрызения совести хоть у какого-либо существа, но все, что есть, есть не что иное как материя и телесное движение; и потому каждый элемент человеческой жизни так же необходим, как и вспышка молнии и раскаты грома, слепой импульс материи, прорывающийся

¹¹³ Hobbes T. Considerations upon the Reputation, Loyalty and Religion of Thomas Hobbes of Malmesbury. London: 1680 for William Crooke, at the Green Dragon without Templebar. P. 32–33.

¹¹⁴ См. Главу III о понимании религии Гоббсом.

¹¹⁵ An Antidote against Atheism. P. 142.

¹¹⁶ См. The True Intellectual System of the Universe, особенно 1:507–572. Обвинения в том, что теизм нарушает правила обычного использования языка в высказываниях о Боге как о нематериальном интеллекте, рассматриваются в Главе VIII.

¹¹⁷ Интерес к паранормальному был обычен для этой эпохи; его впоследствии разделяли такие видные философы как Г Сиджвик, Ч. Д. Броуд, К. Дж. Дукассе и У Джеймс. См., к примеру, Philosophical Dimensions of Parapsychology / H. L. Edge, J. M. O. (Eds). Wheatly. Springfield: Charles C. Thomas, 1976.

¹¹⁸ См. «Material» // The Oxford Dictionary of English Etymology / Ed. by C. T. Onions. Oxford: Clarendon, 1966.

или останавливающийся повсюду с такой же определенной и заданной необходимостью, как и течение ручья после могучих штормов и ливневых потоков⁹⁶.

Гоббсовский научный атеизм заключал в себе то, что определенные философы находили опасными и радикальными политическими следствия. Если нет Бога, то как быть с обоснованием этики? В свете кембриджских платоников, мы должны быть добрыми ради самого добра, но при отсутствии справедливого Бога, удостоверяющего, что в конце концов добро победит зло, мировая история может превратиться в безнадежно трагичную. Атеизм также явно устранил самые обещающие основания надежды на жизнь после смерти. Вера в то, что личности уничтожаются вместе с разрушением их тел, была в радикальном несоответствии с взглядом кембриджских платоников на неисчерпаемую благодать человеческой личности; тела могут распадаться, но душа должна быть спасена ее в высшей степени благим Творцом, и будет вновь воссоединена с телом, которое воскреснет, и будет принята в общение с Богом. «Сами нервы и сухожилия религии, – писал Мор во второй части своей «Песни души», – есть надежда на бессмертие»¹¹⁹.

Оценивая глубинный смысл новой механистической философии Гоббса, один английский философ двадцатого века рассматривает Кедворта как предвосхищающего ницшеанский взгляд на ценности. «Здесь имеет место удивительное предчувствие позиции Ницше (действительным предшественником Ницше в этот период или немногим после был Мандевиль); но он [Кедворт] видел, что если человек собирается быть “аморалистом”, тогда он, конечно, должен быть создан таким образом, чтобы подходить для “войны всех против всех”, которая, как полагал Гоббс, должна быть состоянием людей без государственного управления»¹²⁰. А. Н. Прайор цитирует «ницшеанца» Кедворта, который осуждает гоббсовский совет склониться перед предполагаемыми «законами природы»: «[Гоббсовские] законы природы [есть единственно] законы их собственного робкого и малодушного характера, ибо те, кто имеет в себе мужество и благородство... никогда не подчинятся таким раболепным понятиям равенства и подчинения, но отваживаются на господство; и решаются либо выиграть седло, либо потерять лошадь»¹²¹. В понимании Кедворта, гоббсовская стратегия сдерживания эгоизма заражена малодушным страхом.

Большинство ведущих ученых и философов XVII столетия понимали самих себя в качестве открывающих и применяющих более точную методологию – в математике, физике и в изучении природы – нежели античные и средневековые учителя. Если бы предложенная кембриджскими платониками «пластичная» природа была подвергнута проверке, то обнаружилась бы ее неполноценность и ее ожидала бы та же самая участь, что и птолемеевский геоцентричный космос, и она не выжила бы в той формулировке, в которой она была выражена в XVII столетии. Как заметил Р. Э. Грин: «Теории *anima mundi* или духа природы гораздо более естественно в нежном свете платоновского мифа и спенсеровской аллегории, нежели при жестком освещении экспериментальной науки»¹²². Современник Мора Роберт Бойль отвергал «пластичную» природу и с научных, и с теологических позиций. Почему Богу могла бы потребоваться опосредующая природа для сохранения и поддержания мироздания? Другие, более утонченные картины биологии и телеологии могли бы занять ее место и побуждать к серьезному размышлению. В «Истоках “Я”»: Образование новоевропейской идентичности», Чарльз

¹¹⁹ Preface to the Readers // *Psychathanasia*. Book 1 (1646).

¹²⁰ Prior A. N. *Logic and the Basis of Ethics*. Oxford: Clarendon, 1949. P. 23.

¹²¹ Ibid. P. 22–23.

¹²² Greene R. A. Henry More and Robert Boyle on the Spirit of Nature // *Journal of the History of Ideas* 23:4 (October-December 1962). P. 453.

Тейлор предлагает сочувственное описание восприятия кембриджскими платониками любви и космоса, и он справедливо видит, что оно противоречит будущей механистичной науке:

Это был платонизм очень зависимый от Плотина... в котором любви отводилось центральное место; не только восходящая любовь любящего высшему, платоновский *eros*, но также и любовь высшего и которая выражает себя в заботе о любящем, которая легко может быть определена как христианская *agape*. Обе они совместно образуют грандиозный круг любви через весь универсум. Ничего более противоречащего новой механистической философии нельзя и представить. В своей науке о природе Кедворт и его сподвижники вели арьергардные бои против будущего¹²³.

Новоевропейская наука в XVII столетии открывала все более унифицированную, пусть и несовершенную, картину космоса. Для средневековых философов и ученых небеса вместе с планетами и звездами равномерно двигались по совершенным кругам. Однако Кеплер выстроил научную теорию, в которой планетные орбиты имели вид эллипсов. В процессе наблюдения за солнцем зафиксировав наличие солнечных пятен, Галилей открыл другие «несовершенства» неба. Эти и другие открытия вели к единому пониманию небесного и земного движения. Ньютон, наряду с другими видными членами Королевского общества, такими как Роберт Бойль, Томас Спрат и Джон Вилкин, все верили (или открыто призывали верить) в божественные чудеса и держались того, что эти чудеса представляют доказательство религиозных истин¹²⁴. Но в большей степени внимание следует обращать на Божественный замысел в целом, нежели на частный промысел Божий и чудеса. Подобная позиция открывала путь к пониманию теизма как гипотезы, одной среди других возможных объяснений мироздания¹²⁵.

Радикальный скептицизм и вера

Скептицизм ранней философии Нового времени не рассматривался *ipso facto* как антинаучный или антирелигиозный. Фрэнсис Бэкон связывал свою экспериментальную науку с античным скептицизмом. Бэконовская наука держалась среднего курса, сохраняя равную удаленность как от радикального, абсолютного скептицизма, с одной стороны, так и от догматизма — другой. Бэкон сдерживал самоуверенность нового метода в эмпирической науке о природе осознанием способности человека заблуждаться. Его осуждение самонадеянных претензий, сделанных от лица разума, имело религиозное звучание. Более того, он отождествлял людей, ставших жертвой неоправданных убеждений, с идолопоклонниками¹²⁶.

Роберт Бойль и Джозеф Гленвилл (1636–1680), оба члены Королевского общества, соединили умеренный скептицизм в отношении человеческих способностей с новоевропейским научным подходом. Бойль опубликовал свой труд под названием «Скептический химик» в 1661 г., в то время как Гленвилл свой труд «*Scepsis scientifica*» («Признание своего незнания как путь к науке») в 1665 г. Как отмечалось ранее, Генри Мор похожим образом предполагал возможность погрешности человеческого познания; для нас *возможно* ошибаться по сущности. Что касается религиозного применения скептицизма, то Мишель Монтень (1533–1592) и

¹²³ Taylor C. Sources of the Self: Making of the Modern Identity. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989. P. 250–251.

¹²⁴ См. Harrison P. Newtonian Science, Miracles, and the Law of Nature // Journal of the History of Ideas 56:4 (October 1995). P. 531–553.

¹²⁵ См. Carter B. Hypothesis of God: Methodological Problems of Theology in Intellectual History. Lecture. St. Olaf College, 2004.

¹²⁶ Для более глубокого понимания бэконовской позиции см. Brigg J. C. Bacon's Science and Religion // The Cambridge Companion to Bacon / Ed. by M. Peltonen. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. Ричард Попкин убедительно продемонстрировал, что исторически противоположностью скептицизму в религии является не неверие, а то, что он называет догматизмом. См. Popkin R. H. The History of Skepticism, from Savonarola to Bayle. Oxford: Oxford University Press, 2003.

Пьер Бейль (1647–1706) являются одними из наиболее известных критиков, как они полагали, неправомερных притязаний разума в Новое время, и каждый предлагал умеренную защиту правомочности религиозных убеждений. Также Франциско Санчес утверждал, что мы, в принципе, не можем избежать погрешности наших познавательных способностей или разума. И все же, в сочинении «О том, что ничего нельзя познать» (1581) Санчес не связывает недостижимость строгого знания с уходом от религии¹²⁷.

Скептицизм в отношении способностей разума подпитывался религиозным рвением. Мартин Лютер (1483–1546) решительно разжаловал разум, уподобив его (в очень ярких выражениях) блуднице. Многие пуритане, бывшие современниками кембриджских платоников, были более расположены к Тертуллиану (160–220), нежели к каким-либо вариантам христианизированного Платона. Великая риторическая атака на естественную философию достойна того, чтобы быть процитированной здесь:

Итак: что Афины – Иерусалиму? что Академия – Церкви? что еретики – христианам?.. Да запомнят это все, кто хотел сделать христианство и стоическим, и платоническим, и диалектическим. В любознательности нам нет нужды после Иисуса Христа, а в поисках истины – после Евангелия. Раз мы верим [во что-то], то не желаем верить ничему сверх этого: ибо в это мы верим прежде всего, и нет ничего более, во что мы должны бы поверить¹²⁸.

Но это было состояние беспокойного, тревожного мира. Скептицизм мог быть легко направлен на религию в целом, как он был направлен и на догматизм. Е. М. Карлей отмечает, как интеллектуальный скептицизм XVII столетия укоренялся в культуре, в частности, благодаря наступлению новоевропейской науки:

Для мыслящего обывателя, привыкшего, как и все обычные люди, быть ведомым согласием ученых, разрушение научной картины мира, которая была почти всеми признана на протяжении почти тысячи лет, было глубоко тревожным. Кажется, ничто так хорошо не иллюстрирует это, как то скептическое положение, что для любого конкретного суждения могут быть найдены контраргументы столь же сильные, как и любые аргументы в его пользу¹²⁹.

Хотя некоторые «верующие» могли видеть в этом балансе противоположностей допустимость веры, более светский и строгий философ увидел бы в этом основание усомниться в вере.

Декарт верно понял опасность радикального сомнения во всем – в чувствах и явлениях; успех подобного сомнения мог бы подорвать наше понимание самих себя как существ, наделенных телом. Как мы увидим в следующей главе, Декарт дает волю радикальному мысленному эксперименту, согласно которому мы могли бы вовсе не иметь никакого тела. Если не смягчить столь суровую возможность, то мы, как кажется, подвергли бы опасности то, что я охарактеризовал ранее как концепцию кембриджских платоников относительно благодати телесного существования. Отметим то, каким образом декартовское радикальное скептическое предположение, как кажется, подрывает все достоинства телесного существования, очерченные в первой части ранее рассмотренного подраздела «Достоинства человеческой природы»:

¹²⁷ Существует новый перевод: *That Nothing Is Known* / Trans. by D. F. S. Thomson. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. Книга заканчивается забавным вызовом оппонентам автора: «А что [познаваемо]?» Очевидно, это означает приглашение к ответному слову.

¹²⁸ Тертуллиан. О прескрипции против еретиков, 7 // Избранные сочинения: Пер. с лат. / Общ. ред. и сост. А. А. Столярова. М.: Изд. группа «Прогресс»: Культура, 1994. С. 109–110.

¹²⁹ Carley E. M. *Descartes against Skeptics*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978. P. 10.

Итак, я сделаю допущение, что не всеблагой Бог, источник истины, но какой-то злокозненный гений, очень могущественный и склонный к обману, приложил всю свою изобретательность к тому, чтобы ввести меня в заблуждение: я буду мнить небо, воздух, землю, цвета, очертания, звуки и все вообще внешние вещи всего лишь пригрезившимися мне ловушками, расставленными моей доверчивости усилиями этого гения; я буду рассматривать себя как существо, лишенное рук, глаз, плоти и крови, каких-либо чувств: обладание всем этим, стану я полагать, было лишь моим ложным мнением; я прочно укореню в себе это предположение, и тем самым, даже если и не в моей власти окажется познать что-то истинное, по крайней мере, от меня будет зависеть отказ от признания лжи, и я, укрепив свой разум, уберегу себя от обманов этого гения, каким бы он ни был могущественным и искусным. Однако решение это исполнено трудностей, и склонность к праздности призывает меня обратно к привычному образу жизни. Я похож на пленника, наслаждавшегося во сне воображаемой свободой, но потом спохватившегося, что он спит: он боится проснуться и во сне размягчено потекает приятным иллюзиям; так и я невольно соскальзываю к старым своим представлениям и страшусь пробудиться – из опасения, что тяжкое бодрствование, которое последует за мягким покоем, может не только не привести меня в будущем к какому-то свету, но и ввергнуть меня в непроглядную тьму нагроможденных ранее трудностей¹³⁰.

Здесь вместо спокойного и уверенного телесного существования мы имеем перспективу того, что мы подобны узникам, заключенным в камеру, и лишь *воображающим*, будто мы свободно действуем в мире. Следствия картезианского скептицизма мы рассмотрим в следующей главе.

Откровения и религии

Доминирующим направлением в ранней новоевропейской философии религии является либо изложение и подтверждение, либо критика теизма. Большая часть литературы кембриджских платоников была посвящена борьбе с атеизмом. Полное название главного произведения Кедворта было следующим: «Истинная интеллектуальная система мироздания, в коей всё основание и философия атеизма опровергнуты и его невозможность доказана». Моровское «Противоядие от атеизма» вышло четырьмя изданиями¹³¹. Этот труд был не защитительным или апологетическим, но скорее конструктивным и исследовательским. Кедворт писал, что «идея совершенного существа чревата множеством атрибутов»¹³². Весьма позитивную роль имел анализ этих атрибутов, также важно было ответить и нетеистическим критикам.

Одной из атак на теизм, которую исследовали Кедворт и Мор, базировалась на обвинении, что теистическая концепция Бога в конце концов является в основном негативной. Мы можем знать, что Бог не является конечным телесным сущим, наподобие горы, но как мы можем обрести положительное знание о Божественном совершенстве? Гоббс и Маргарет Кавендиш (1623–1673) развивали то, что можно назвать агностической формой теизма, или теизма, значительно более строгого в понятиях, в сравнении со смелым конструктивным философским проектом, как у Кедворта. Кавендиш пишет:

¹³⁰ Декарт Р. Размышление о первой философии // Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 20.

¹³¹ Подборку эссе о роли атеизма в ранней новоевропейской философии см. *Atheism from the Reformation to the Enlightenment* // M. Hunter, D. Wooton (Eds). Oxford: Clarendon, 1992.

¹³² *The True Intellectual System of the Universe*, 2:558.

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.