

ЭРНСТ КАССИРЕР

ИДЕЯ РЕЛИГИИ В КЕМБРИДЖСКОЙ ШКОЛЕ\*  
(ГЛАВА ИЗ КНИГИ «ПЛАТОНИЧЕСКИЙ РЕНЕССАНС  
В АНГЛИИ И КЕМБРИДЖСКАЯ ШКОЛА»)\*\*

Если тщательно вникнуть в наследие Кембриджской школы, если мы рассмотрим не только основные философские труды, но и теологические трактаты и проповеди мыслителей этого круга, то первым нашим впечатлением будет удивление по поводу того, насколько совершенно разнородные элементы мышления переплетаются здесь друг с другом. «Диалоги» Платона и «Эннеады» Плотина обрели здесь почти каноническое значение — они выступают наряду с библейскими книгами и почитаются наравне с ними как основные

---

\* В отличие от всех предыдущих описаний Кембриджской школы, наше исследование носит чисто систематический и историко-идейный характер, отвлекается от всех биографических деталей, а также от подробного воспроизведения отдельных учений с целью лишь выявить общие и основные концепты и воспроизвести их систематическую взаимосвязь, исходящую из одного принципа. В связи с этим, для понимания исторического развития школы и для всех биографических и библиографических деталей мы обращаем внимание на непревзойденное и поныне изложение Дж. Таллока (См. совр. Издание: *Tulloch John. Rational Theology and Christian Philosophy in England in the 17th Century*, volume II, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 1966, — прим. А. Ц.), а также на исследование Фредерика Дж. Поувика (*Powicke F. J. The Cambridge Platonists*, London 1926). Данное исследование, кроме основных сочинений Кедворта (1617–1685) и Генри Мора (1614–1687), основано на проповедях и сочинениях Бенджамина Уичкота (1609–1683) и Джона Смита (1616–1652); Натаниэль Калверуэл (1619–1651), который был менее связан с идейным кругом Кембриджской школы, рассматривается лишь частично.

\*\* Перевод с немецкого яз. А. В. Цыба, греч. и лат. цитации О. Ю. Бахваловой. Перевод выполнен по изданию: *Cassirer E. Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge*. Berlin, Leipzig, 1932, в рамках исследовательского проекта при поддержке РФФИ, грант №20-011-00845 / The reported study was funded by RFBR according to the research project № 20-011-00845.

источники религиозного знания. Ссылки на Священное Писание и ссылки на Платона и неоплатоническую метафизику естественно и непринужденно здесь соседствуют друг с другом. Поэтому неудивительно, что уже теологические противники Кембриджской школы обратили первостепенное внимание на это смешение священного и мирского, христианского и языческого. Вокруг этого пункта разворачивается борьба, которую с самого начала ведет теологическая ортодоксия против Кембриджской школы. Когда Бенджамин Уичкот, фактический основатель школы, начинает свою деятельность в качестве проповедника и учителя в Кембридже, именно эта сторона его учений очень скоро наталкивается на ожесточенное сопротивление. Его бывший учитель Энтони Такни (Anthony Tuckney), под руководством и опекой которого состоялись его первые богословские исследования, направил ему письмо с призывом сойти с неверного пути, выбранного им. Он обвиняет его в том, что в течение последних лет тот оставил в стороне все остальные исследования для того, чтобы броситься в объятия философии и метафизики; Такни указывает, что, призывая к «естественному свету», Уичкот оказался в опасной близости к арминианам и социнианам<sup>1</sup> и открыл двери всем еретическим заблуждениям. Нет ничего более опасного, чем принимать за истинное блаженство то, которое обещано древними философами и «другими язычниками», и поучать нравственности, которая носит лишь легкий оттенок христианства<sup>2</sup>. В этих характерных выпадах и в ответах Уичкота на них уже затронута основная тема, от которой отталкивается все идейное развитие Кембриджской школы. Но если гармонизация (Harmonisierung) платонических и христианских учений, отстаивание «естественного» разума («natürlichen» Vernunft) и естественной

<sup>1</sup> *Арминиане* — направление в протестантизме, выступающее против предопределения и акцентирующее идею свободы воли, основатель — нидерландский теолог Якоб Арминий (1560–1609). *Социниане* — также движение протестантизма, имевшее распространение в Речи Посполитой, Германии, Нидерландах и Англии, выступали за рационализацию проблем взаимоотношения веры и разума, основатель — итальянский теолог Фауст Социн (1539–1604), — прим. А. Ц.

<sup>2</sup> См. собрание переписки между Такни и Уичкотом в издании Сальтера (Ausgabe von Salter, 1753); кое-что у Дж.Таллока (Tulloch J., *Rational Theology and Christian Philosophy*, 2 vols. Edinburgh and London: William Blackwood and Sons, 1872. P. 52ff; См. также: *Tod E. Jones. The Cambridge Platonists: a brief introduction: with eight letters of Dr. Anthony Tuckney and Dr. Benjamin Whichcote.* Lanham, Md.: University Press of America, 2005, — прим. А. Ц.

религии мыслителями Кембриджской школы должна означать нечто иное и нечто большее, чем только поверхностный синкретизм, то нам следует указать собственный идейный мотив, к которому восходит их концепция (In-Eins-Setzung), и от которого она отталкивается с объективной необходимостью.

Мы собираемся раскрыть этот мотив, обратившись к *учению Плотина о душе*. Положение души в космосе определено Плотиним так, что она не получает четкого, навсегда и строго ограниченного места в мире. Аристотелевская мысль и аристотелевская формулировка, что душа есть не только особая сущность, а, скорее, в более точном значении сущность всех вещей (ἡ ψυχὴ, τὰ ὄντα πῶς ἔστιν<sup>3</sup>), уточняется Плотиним таким образом, что ее бытие зависит от ее положения (Haltung), от ее актуальных обстоятельств (Verhalten). Она с самого начала не имеет предданной, выраженной определенности, а становится тем, ради чего она сама себя определяет. Ее свойство, ее метафизическое и этическое качество зависит от направления, которое она выбирает, — от поворота «вверх» или «вниз», в мир νοῦς (ума) или в мир физической природы<sup>4</sup>. Познание божественного и интеллигибельного мира дано только той душе, которая совершила в себе решающий поворот и переход (Hinkehr und Umkehr) от чувственного к интеллигибельному. Душа видит Божественное не в силу внешнего откровения, которое ею овладевает, но в силу того, что она сама порождает Его внутри себя и уподобляется Ему в этом порождении. «Обернись к себе и гляди: и даже если ты увидишь, что еще не прекрасно [твое произведение], тогда — как создатель статуи, которая должна быть прекрасной, одно убирает, другое соскабливает, это выравнивает, то вычищает, покамест не придаст своей статуе прекрасный облик, — так и ты убери, что чрезмерно, и выправь, что криво, очищая темное, сделай чтобы сияло, и непрерывно созидай свою статую, покамест не просияет тебе боговидный блеск добродетели... А ежели к этому зрелищу подступать с гноящимися от пороков глазами, не очистившись или в немощи, не умея по недостатку мужества взирать на подлинное сияние, — не увидишь ничего, даже если кто станет

<sup>3</sup> ἡ ψυχὴ, τὰ ὄντα πῶς ἔστιν — душа есть в известном отношении <всё> сущее (Arist. De anima. 431b 21).

<sup>4</sup> Это понятие души превосходно развито в системе Плотина, как ее описывает Пауль Оскар Кристеллер, в кн. «Понятие души в этике Плотина» (*Kristeller P. O. Der Begriff der Seele in der Ethik des Plotin. Heidelberger-Tübingen: Abbandl., hrsg. von Ernst Hoffmann und Heinr. Rickert, XIX, 1929.*

объяснять, что на него можно взирать и оно рядом; потому что, только сделав зрящее сродным и подобным зримому, должно приступать к этому зрелищу; потому что никогда не могло око увидеть солнца, не будучи солнцеподобным, и красоты не может увидеть душа, не ставшая прекрасной: «γενέσθω δὴ πρῶτον θεοειδῆς πᾶς καὶ καλὸς πᾶς, εἰ μέλλει θεάσασθαι θεόν τε καὶ καλόν<sup>5</sup>» (Pl. Enn. 1.6.9)<sup>6</sup>.

Эта основная мысль Плотина в учении о боге, оказавшая решающее влияние уже на Николая Кузанского и Фичино, теперь становится главной идеей английского неоплатонизма. Она находится в центре внимания «Enchiridium Ethicum (Руководство по этике)» Генри Мора, основного этического произведения Кембриджской школы. «Сущность добродетели и ее плоды можно увидеть в воображаемом познании, получаемом простыми определениями, что является не чем иным, как желанием создать представление о природе огня по рисунку огня. Всякое жизненное благо может быть воспринято и определено только жизнью: чтобы благо видеть, нужно, чтобы благо существовало<sup>7</sup>. Насколько эта мысль воспринимается всей Кембриджской школой как ключевой принцип ее учения, с особой ясностью свидетельствует из того, что представители школы сами выделяют ее как систематический принцип среди других содержательных положений, касающихся определения и конституирования философии религии. А Джон Смит начинает свое сочинение «*Of the true way of attaining to Divine Knowledge*» с замечания, что какое-либо учение и наука основывается на определенных принципах, на определенных проλήψεи<sup>8</sup>, от которых зависит вся конструкция этой науки. Как бы ни было, неизбежно, прежде чем приступить к какому-либо содержательному положению о сущности Божества, следует убедиться в истинности метода религиозного познания (*the true Method of Knowing*).

<sup>5</sup> γενέσθω δὴ πρῶτον θεοειδῆς πᾶς καὶ καλὸς πᾶς, εἰ μέλλει θεάσασθαι θεόν τε καὶ καλόν — если кто хочет созерцать бога и прекрасное, пусть прежде всего сделается весь / полностью богоподобным и прекрасным, — прим. О. Б.

<sup>6</sup> Plotin. Περί τοῦ καλοῦ, Ennead. I, 6, 8–9 (ed. Bréhier I, 104ff.), нем. перевод Рихарда Хардера (*Harder Richard. Plotins Schriften, Bd. I, Lpz. 1930. S. 12f.*). Здесь цитируем по изданию: Плотин. Трактаты 1–11, подготовка изд. Ю. А. Шичалина. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2007, — прим. А.Ц.

<sup>7</sup> More Henry. Enchiridium Ethicum, Lib. I, cap. V.

<sup>8</sup> πρόληψις — стоический термин, обозначающий предположение, предчувствие, предвидение, первичное общее понятие. Его объяснение см.: Столяров А. А. Стоя и стоицизм. М.: АО КАМИ ГРУПП, 1995. С. 59, 66–67, — прим. А.Ц.

Но своеобразие этого познания заключается в том, что оно совершается не в словах, а в сущностных вещах, не в абстракциях, а в реальности. «Не те лучше всего понимают божественное, которые дольше изучают пандекты [общее содержание], в которых его можно сконцентрировать, и которые обрели в этом великую монополию на знание. Чистейшее и наиболее ясное познание вещей божественных принадлежит не тому, кто достиг самого совершенного догматического знания, а тому, кто получил от них [божественных вещей] знание в высшей степени практическое... Познание Бога, представленное в системах, — это только слабый и бледный свет; истинная сила Божественности раскрывается в очищенных душах. Здесь мы находим подлинную страну истины — πεδῖον ἀληθείας<sup>9</sup>, как ее называет древняя философия. Кто ищет Божественное в книгах и в Писаниях, тот ищет живое в мертвом. Оно может схватываться только в духовном соприкосновении (geistigen Berührung), в νοερά ἐπαφή<sup>10</sup>, как говорит Плотин. Как сердце в нашем теле, питающее мозг через приток крови и способствующее выполнению его различных функций, так же и то, что поднимает нас к познанию и пониманию божественных вещей, должно быть живым принципом святости в нас самих. Если дерево познания не привито к дереву жизни и не получает от него соки, то оно может приносить и горькие, и сладкие плоды, на нем может вызревать и добро, и зло»<sup>11</sup>.

Так разъясняется форма религиозного видения, взятая за основу философии Кембриджской школы, и вместе с этим ее исторические достижения и место. Но это пояснение не дает четкого и адекватного впечатления об указанных достижениях, если по обыкновению считать религиозную философию Кембриджской школы видом теологического рационализма. Так как в этом случае определяем *genus proximum*<sup>12</sup>, но не *differentia specifica*<sup>13</sup>; т. е. даем явлению лишь туманное определение, которое не достигает истинного конкретно-исторического смысла его природы и сил, формирующих это направление. Мыслители Кембриджской школы равно далеки от той формы «рационализма», которая будет господствовать в XVIII веке, — от систем

<sup>9</sup> πεδῖον ἀληθείας — букв.: поле истины, — прим. О. Б.

<sup>10</sup> νοερά ἐπαφή — букв.: в мудром прикосновении — прим. О. Б.

<sup>11</sup> Smith John. Select Discourses (ed. Worthington, London 1660. P. I ff.).

<sup>12</sup> Букв. ближайший род, — прим. А. Ц.

<sup>13</sup> Отличительные признаки, специфическое различие, — прим. А. Ц.

английского деизма, французской и немецкой философии Просвещения. Ибо их понятие религиозного разума нельзя свести к чистой силе мышления (*bloÙe Denkkraft*). Так как их общая предпосылка заключается в том, что истинный «органон религии» не следует искать в мышлении и «дискурсивных» (рассудочных) умозаклучениях. Догматизм, с которым они борются, представляет собой как логическую, так и богословскую догматику, догматику разума и догматику веры одновременно. Ибо и в том, и в другом они видят преграду и препятствие для первичного и точного восприятия божественного, которая может исходить только от базового направления воли. Таким образом, знаменитое определение веры у Паскаля: «*voila ce que c'est que la foi: Dieu sensible au coeur non a la raison*»<sup>14</sup> могло быть также принято этими «рационалистами», потому что, подобно Паскалю, они проводили резкое различие между «настроением души» (*Ordnung des Herzens*) и «порядком разума» (*Ordnung des Verstandes*)<sup>15</sup>. И в первом для них состоит содержание и собственный предмет религии. То, что находится вне этого, не вмещается в сущность и ядро этого содержания и предмета — оно лишь предварительное суждение (*Vor-Urteil*), независимо от того, происходит ли оно из области эмпирического и рационального знания или из области традиции и слепой веры.

Обе формы чистого «полагания» (*bloÙen Meinens*) одинаково строго избегают друг друга, если мы хотим проникнуть в источник религиозной достоверности. «Есть *Idola specus*<sup>16</sup>, врожденные предубеждения, и ложные гипотезы, которые часто господствуют над духом людей. Девиз философа: ἔλευθερον εἶναι τῆ γνώμη τὸν μέλλοντα φιλοσοφεῖν (следует быть свободным, чтобы мудро рассуждать о будущем)<sup>17</sup> мы можем распространить на религию:

<sup>14</sup> «И вот, что есть вера: Бог воспринимается сердцем, а не разумом», — прим. А. Ц.

<sup>15</sup> Cf. *Pascal*, *Pensees*, ed. Havet I, 102: «Le coeur a son ordre, l'esprit a le sien, qui est par principe et demonstration; le coeur en a un autre. On ne prouve pas qu'on doit etre aime, en exposant d'ordre les causes de l'amour: cela serait ridicule» («Душа имеет свой порядок, ум имеет свой согласно принципу и представлению; душа устроена иначе. Мы не доказываем, что мы должны быть любимыми, излагая по-порядку причины любви — это было бы нелепо», — прим. А. Ц.).

<sup>16</sup> «Идолы пещеры», представляет собой тип установочной ошибки, совершаемой по причине предубеждения. Термин Фрэнсиса Бэкона из его главного труда «*Novum Organum*», — прим. А. Ц.

<sup>17</sup> Δεῖ δὲ καὶ ἔλευθερίον εἶναι τῆ γνώμη τὸν μέλλοντα φιλοσοφεῖν· ἐναντιώτατον γὰρ μικρολογία ψυχῆ μελλούσῃ θεωρεῖν τὰ θεῖα καὶ ἀνθρώπινα (*Albinus Phil.*, *Epitome*

кто ищет истину, тот должен иметь свободное суждение (Urteil) и очищенный и освященный дух. Кто их ищет, тот их найдет; кто живет в истине, в том они обретут жизнь»<sup>18</sup>. Таким образом, главный элемент религиозности смещается от «объекта» в «субъект»; из сакраментального и догматического в нравственное убеждение и моральную установку — но этот смысл субъективности не может быть охвачен только знанием и познанием и ими ограничен, но он охватывает всю область душевных и духовных сил. В этих основных идеях Кембриджская школа продолжает тенденцию, которая вошла в новую философию вместе с Николаем Кузанским. Между «субъектом» и «объектом» религиозного познания, между человеком и Богом теперь установлена связь чистой корреляции, непрерывного и неразрывного взаимоотношения (Wechselbeziehung). Суждение Кузанца (Николая Кузанского) из сочинения «*De visione Dei*» («О видении Бога») о том, что Бог для каждого является тем, чем он Его видит, и что форма этого видения зависит от его собственного бытия, возвращается на новом этапе в трудах Кембриджской школы. «Какой ты есть, таков и Бог»<sup>19</sup> — это выражение Гёте в полной мере философской остроты, возможно, было впервые сформулировано в Кембриджской школе, развито и обосновано во многих смыслах. «Каков человек, таким ему является Господь» (*Such as Men themselves are, such will God himself seem to be*)<sup>20</sup>. Из такой субъективности только и может быть извлечена и обеспечена подлинная объективность, ее сущностное, неизменное состояние во всех формах ее проявления. Что подлежит перемене, изменению и развитию, не обладает постоянством как таковым; это не религия, а мысль и рассуждение (Denken und Reden) о религии. «Сама религия, — говорит Уичкот, — всегда, одна и та же; но суждения о религии не всегда одинаковы. Религиозность (state of religion) заключается в благом уме и правильной жизни, все остальное — по поводу

---

doctrinae Platonicae sive Διδασκαλικός I,3). В переводе Ю. А. Шичалина: «А еще будущему философу нужно обладать независимостью суждения: мелочные соображения всего более враждебны душе будущего созерцателя божества и человека» (Алкиной. Учебник Платоновской философии, I.3), — прим. О. Б.

<sup>18</sup> Smith John. Of the true way or Method of attaining to Divine Knowledge, Select Discourses. P. 10 ff.

<sup>19</sup> «Wie einer ist, so ist ein Gott, Darum ward Gott so oft zum Spott» («Каков ты есть, таков и Бог, Отсюда Бог так часто был насмешкой»). Goethe J. W. Gedichte. Ausgabe letzter Hand. Zahme Xenien, 1827, — прим. А. Ц.

<sup>20</sup> Smith John. Select Discourses. P. 5.

религии, и люди не должны смешивать инструментальную часть религии и состояние религиозности». Эти смелые и замечательные слова, которые Мильтон позволяет произнести Сатане в «Потерянном рае»:

— «[Дух сам] в себе  
обрел свое пространство и сотворить  
в себе из Рая — Ад и Рай из Ада  
он может»<sup>21</sup>,

— сначала прозвучали в кругу скромных и умеренных мыслителей Кембриджской школы. «Рай — прежде всего расположение духа (*temper*), а место потом»<sup>22</sup>. Но такого рода высказывания выражают не мятеж, а, скорее, новую силу подлинного и глубокого религиозного самоотречения, которое преодолело «заблуждение догматического знания», как позже назвал его близкий к школе Кембриджа мыслитель<sup>23</sup>, и признало его запутанным и разрушительным для самой религии. Из сочетания обоих моментов, из «положения» и «отрицания», достигается первый «жизненный смысл» религии, «*vitalis scientia*»<sup>24</sup>, в котором только она может и должна существовать<sup>25</sup>. Евангелие — это не книга, а сила — сила обновления жизни и жизнестроительства. И самый значительный теоретик школы, и ее изначальный «теолог» вновь и вновь настаивает на этом образе мыслей. Когда в 1647 году Кедворту

<sup>21</sup> Milton J. *Paradise lost* I, V. 254f., здесь в русском переводе А. Штейнберга (Мильтон Д. Потерянный рай. Стихотворения. Самсон-борец. М.: Изд. Художественная литература. С. 34), — прим. А. Ц.

<sup>22</sup> Whichcote B. *Aphorisms*; ср. изложение: Inge W. R. *The Platonic Tradition in English Religious Thought*, London 1926. P. 48ff.

<sup>23</sup> Glanville J. *The vanity of dogmatizing*. London 1661.

<sup>24</sup> *Vitalis scientia* — жизненное знание, — прим. О. Б.

<sup>25</sup> Евангелие было принесено не только для того, чтобы создать новую Платформу и новую Модель религии; не только для того, чтобы уточнить некоторые Понятия Истины, которые ранее могли быть обесцвечены и изуродованы множеством правовых ритуалов и церемоний, не для того, чтобы придать нашим Мнениям относительно жизненного пути и счастья лишь новую форму и обусловить их педагогический характер: оно не столь *система* и *тело* спасительной Божественности, сколько *Дух* и его *жизненный Поток* / *vital Influx*, распространяющийся на все потенции человеческих душ и уносящий их в Божественную жизнь: оно не столь правильная доктрина, отлитая чернилами на бумаге, сколь *Vitalis Scientia* (жизненное знание), живой отпечаток Души и Духа: Евангелие состоит не столько в Словах сколько в Истине (*Verbis as in Virtute*) (Smith John. *Select Discourses*, VII. P. 323f.).



пришлось читать «Проповедь перед Палатой общин», он выбрал эту основную идею в качестве темы выступления. «Это — признак и основа всей религии, без которой все ее различные формы — только иллюзии. Христос был *Учитель жизни, а не школы (Vitae Magister non Scholae)*: и наилучший христианин — тот, чье сердце пробьется к небесам с подлинным воодушевлением, а не тот, кто плетет кружевные паутины небылиц. Никто и никогда не будет лишен небесной жизни только потому, что он не понимает таинств, при условии, что у него есть сердце, которое готово воспринять заповеди Христа и исполнить их.

При выполнении всех внешних религиозных обязанностей мы остаемся мертвыми инструментами, которые не зазвучат под рукой музыканта, если он не несет в себе теорию и закон живой музыки. Но закон Евангелия, закон духовной жизни в нас, есть то, как если бы Душа музыки сама воплощала себя в инструменте, как если бы она жила в струнах и сообщала им, без всякого внешнего прикосновения, свою собственную мелодию и гармонию»<sup>26</sup>. Здесь, как можно видеть, в разгар серьезной религиозной и сектантской борьбы XVII века, в условиях политического и религиозного кризиса английского пуританства, старый гуманистический идеал религии вновь прорывается в полной чистоте и силе. Историческая миссия и заслуга мыслителей Кембриджской школы заключается в том, что они упорно отстаивали этот идеал. Уичкот, Смит и Кедворт не отличаются в этом от мыслителей английского «Ренессанса», таких как Колет<sup>27</sup>, Эразм и Томас Мор: они настаивают, не опасаясь

<sup>26</sup> О Р. Кедворте как проповеднике и его знаменитой «Проповеди перед Палатой общин» см. *Tulloch J. II*, 228ff, и *Powicke F. J. The Cambridge Platonists*. London, 1926. P. 43ff.

<sup>27</sup> Джон Колет (ок. 1467–1519 гг.) — английский философ, теолог, просветитель и педагог. Образование получил в школе Св. Антония и в колледже Магдалины в Оксфорде. В 1493 году Колет отправляется в Париж, а потом в Италию, где изучает церковное и гражданское право, патристику и греческий язык. Здесь он читает работы Оригена, Киприана, Амвросия, Иеронима, Фомы Аквинского, изучает историю и устройство государства и церкви. Во время своего путешествия философ знакомится с Гийомом Бюде и Эразмом Роттердамским, а также с учением Савонаролы. Много времени Колет уделяет чтению Марсилио Фичино и Пико делла Мирандолы. Побывав в Риме и, возможно, во Флоренции, он усваивает идеи гуманизма, проникается духом Возрождения и реформаторства. В 1496 году Колет поселяется в Оксфорде, где читает лекции, посвященные посланиям апостола Павла.

всяких подозрений в канонизации «язычества», на том, что если кто носит в себе истинный образ мысли Христа, даже если он никогда не слышал его имени, он заслуживает того, чтобы его называли христианином в большей степени, чем тех, кто знает и исповедует все догматы христианства, не воплощая и не осуществляя их в своей жизни.

Конечно, английские «платоники» не одиноки в этой свободной базовой концепции. Дух «либеральной» теологии никогда полностью не исчезал даже из английской теологической литературы XVI века. Его представляли Хукер<sup>28</sup> и Хейлз (Hales), Тейлор (Taylor) и Чиллингворт<sup>29</sup> (Chillingworth) — они воспринимали сообщество Церкви как сообщество богопоклонения, а не как сообщество догматического познания. Едва ли можно сомневаться в том, что мыслители Кембриджской школы были знакомы с трудами этих предшественников; в частности, такое влияние на них мог оказать труд Хукера «О законах церковной политики» («Of the lawes of ecclesiasticall Politie») 1594 года. Но уже в названии этого труда мы видим существенное различие между «рациональными» теологами XVI века и школой Кембриджа. То, к чему стремятся

---

В то время считалось, что эта часть Писания «темна» и непонятна простому человеку. Большинство библейских текстов трактовалось как аллегории или иносказания; их было не принято толковать буквально. Колет отвергает эти и подобные мнения, отходит от традиционных схоластических приемов интерпретации священного текста и старается сделать Писание доступным широким массам. По мнению Колета, Библия должна быть спутником человека в его повседневной жизни. Методы Колета сильно повлияли на его друга Эразма, который посещал его в Оксфорде в 1498 году (*Витвицкая Н. В., Родионовская А. О.* Джон Колет. Электронная библиотека «Философская литература английского гуманизма и платонизма XIII–XVII веков» // <http://platoakademeia.ru/index.php/ru/e-library/cambridge/item/475-colet>), — прим. А. Ц.

<sup>28</sup> Ричард Хукер (Richard Hooker, 1554–1600), теолог и основоположник англиканского свободомыслия, — прим. А. Ц.

<sup>29</sup> Видимо, речь идет о Дж. Хейлзе (1584–1656), оксфордском теологе, авторе «Golden remains of the ever memorable» (1659), члене *Great Tew Circle* — группе интеллектуалов, обсуждающих идеи *иренизма* (от греческого εἰρήνη, мир), т. е. объединения церквей, религиозной толерантности и латитудинарности (терпимости), к духу которого был причастен В. Г. Лебниц; Джереми Тейлоре (Jeremy Taylor, 1613–1667), выпускнике Кембриджа и профессоре Оксфорда, авторе трактата «О свободе пророчеств» (1646) и др.; Уильяме Чиллингворте (William Chillingworth, 1602–1644), профессоре Оксфорда и авторе трактата «Религия протестантов» (1637) о свободе толкования Писания, но тогда в этом случае следует говорить о современниках XVII века, — прим. А. Ц.

Хукер и Чиллингворт, — это соглашение и примирение, которые влияли бы, прежде всего, на церковную политику. Различные партии в Церкви должны встречаться и научиться понимать друг друга: свободомыслие догматики должно способствовать сотрудничеству в политической и практической областях.

Но этот призыв к простому миролюбию не исчерпывает сути и смысла той «толерантности», за которую выступают Уичкот и Кедворт. Они практически не затрагивают вопросов церковной политики и организации, и они всегда избегали активного вмешательства в церковные споры. Когда они, как и Чиллингворт, отстаивают утверждение, что ничто не противоречит духу истинной религии больше, чем навязывание определенной веры, то это утверждение имеет для них иной и более глубокий смысл. Поскольку их интересует лишь терпимость к различиям, как уступка, которая необходима по практическим соображениям, они ставят акцент на право и необходимость различия. «Для нас лучше — говорит Уичкот в своих “Афоризмах”, — когда присутствует различие в суждениях, если мы хотим сохранить милосердие: и очень недостойно ссориться оттого, что мы различаемся»<sup>30</sup>. Таким образом, многообразие доктринальных мнений не рассматривается как некая чрезвычайная ситуация, которую следует так или иначе пережить, но это многообразие само становится инструментом религиозного познания. Такая точка зрения ни в коей мере не должна подрывать религиозную определенность; однако определенность позиции сознательно смещается в сторону следующей мысли: ничто так не развращает человеческую натуру, — полагает Уичкотт, — как ложное рвение; тот, кто сам подвержен ошибкам, не должен рассуждать догматически и непреклонно, осуждающе и властно. Я не отрекись и не нарушу законы любви, которые являются достоверными, ради сомнительной доктрины или неопределенной истины.

Значение этих высказываний для английской интеллектуальной истории XVII века может быть полностью оценено только, если учесть парадоксальное воздействие, которое они оказали на современников. Когда они прозвучали впервые, они разожгли против себя именно то «рвение zelотов», против которого они боролись и которое пытались разрушить. Обвинения, выдвинутые Такни в его переписке с Уичкотом против опасной индифферентности

<sup>30</sup> *Whichcote B. Aphorisms (in Salters Ausgabe des Briefwechsels zwischen Whichcote und Tuckney, 1753, Nr. 569).*

христианства, усиливаются и пробуждают все более возрастающий резонанс. Для мыслителей Кембриджского круга придумано новое культовое сектантское наименование «латитудинарии», а в анонимных памфлетах действия этих латитудинариев подвергаются насмешкам и преследованиям<sup>31</sup>. Когда Кедворт публикует свой основной труд «Истинная интеллектуальная система Вселенной», эта работа, которая стремится проследить «атеизм» до его последнего убежища, сталкивается с абсурдным упреком, как если бы в ней самой содержалось скрытое оправдание атеизма, своего рода объединение всего его вооружения в один большой арсенал.

Для духовной среды, в которой совершается работа мыслителей Кембриджской школы, нет ничего важнее этого возражения. И если мыслители этой школы в глазах деятелей «Просвещения» выглядели как религиозные реакционеры, то перед пуританскими религиозными борцами они предстали как религиозные индифференты (*Indifferentisten*). И те, и другие не смогли распознать новые горизонты, которые открывала широта взглядов «латитудинариев» на вопросы веры. На самом деле, во всех трудах мыслителей Кембриджа речь идет не просто о развитии религиозного горизонта, а о стремительном броске к новому основанию (*Grundschicht*), к другому измерению религии. Разнообразии доктринальных взглядов не только терпимо, но и приветствуется, поскольку такое рассредоточение является условием для выявления чистой сущности религии. Во всем этом мыслители Кембриджской школы не являются ни «деистами», ни, как их постоянно обвиняют оппоненты, «арминианами», «арианами» или «социнианами», они, скорее, примирительные религиозные этики, которые помещают центр веры в морально-религиозную область мысли. «Истина остается истиной, — так Уичкот возражает Такни, — кем бы она ни была высказана. Каждый христианин должен думать и верить в соответствии с основами веры, которые он находит в себе. Если эта свобода не предоставляется университетами, то для чего мы учимся? Я не могу отказаться от такого благородного и превосходного, такого упоительного убеждения, как вера в разумность христианства. Но как можно столь решительно и часто высказывать эту убежденность? Я не противопоставляю рациональное духовному — ибо духовное наиболее рационально.

<sup>31</sup> О происхождении названия направления «*Latitudinarians*» и о его быстром распространении, см. подробные данные у Дж. Таллока (*Tulloch J. II, 21 ff., 34ff.*).

Но я противопоставляю рациональное тщеславному, бессильному, отжившему, как я могу это назвать, когда слух воспринимает только слова, которые ничего не дают интеллекту и которые не оставляют впечатления внутреннего смысла»<sup>32</sup>.

Здесь, на протестантской почве выросла новая сила протестантского мышления, такая, которая не основывалась ни на английском кальвинизме, ни на догмате первородного греха и радикальной порочности «естественного разума», ни на лютеранской исповедальности, которая все больше и больше подвергается жесткой письменной канонизации. Чтобы в XVII веке отыскать подходящую духовно-историческую параллель этим положениям Уичкота, можно указать на лейбницианскую философию как на явление не меньшего значения. «Желание отказаться от здравого смысла в вопросах религии, — так звучит это в одном письме Лейбница, — для меня является почти определенным признаком или весьма близким признаком энтузиазма (фанатизма) или, что еще хуже, ханжества»<sup>33</sup>. Однако более важным, чем указанное соответствие, является совпадение принципов, из которых исходили Лейбниц и Кембриджская школа.

Отличительная особенность «теологии» Кембриджской школы заключается в том, что она также применяет в области религии принцип, согласно которому религиозные убеждения ставятся в зависимость от «утверждения достаточного основания» (*Satz vom zureichenden Grunde*). Не может и не должно быть «слепой» веры, такой веры, которая не поддается испытанию и оправданию разума. Ограниченность разума может быть представлена только таким образом, что человеческий разум, без помощи божественной благодати не может пробиться к полноте религиозной истины, так что

<sup>32</sup> «I oppose not rational to spiritual — for spiritual is most rational. But I contra distinguish rational to conceited, impotent, affected canting, as I may call it, when the ear receives words which offer no matter to the understanding, make no impression on the inward sense» (*Whichcote B. Briefw. mit Tuckney, a. a. o. S. 108*).

<sup>33</sup> «De vouloir renoncer a la raison en matiere de la religion est aupres de moi une marque presque certaine ou d'un entetement approchant de l'enthousiasme ou, qui pis est, d'une hypocrisie». (Неопубликованная переписка Лейбница и ландграфа Эрнста фон Гессена по религиозным и политическим вопросам, под. ред. Х. фон Роммеля, Франкфурт, 1847, II, 54. / *Leibniz und Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels. Ein ungedruckter Briefwechsel über religiöse und politische Gegenstände, hrsg. von Chr. v. Rommel, Frankfurt a. M., 1847, II, 54*).

он не может раскрыть [для себя] ее полный объем. Однако, [с точки зрения теологии Кембриджа], в отношении религиозного содержания ни одно такого рода препятствие не может быть признано. Исходя из этого, мыслители Кембриджской школы, опять же в духе Лейбница, признают «Сверхразумное» (Übervernünftige), но решительно выступают против принятия «Противоразумного» (Widervernünftiges). «*Credo quia impossibile*» для них является подлинным противоречием любой чистой религиозности. Если человеческий дух зависит от откровения в том, чтобы достичь полной действительности совершенной истины (Heilswahrheiten), он тем не менее остается мерилom ее возможности. Потому что, если бы мы подумали его отстранить, то все меры были бы сняты. «Все, кто так громко говорит о более высоком принципе, называемом ими Духом, вместо этого показывают скорее лишь собственное невежество. Стремясь под предлогом возвышенного и сияющего света отвлечь людей от использования силы их разума, они не поступают лучше, как если бы людям, ищущим ночью с помощью фонарей и факелов путь сквозь густой лес, дать совет погасить факелы и продвигаться ощупью в темноте, потому что их свет не равен яркости солнца»<sup>34</sup>.

«Дух человека — светильник Божий»: это любимое высказывание Уичкота, которое он имел обыкновение снова и снова использовать в своих проповедях<sup>35</sup>, остается общим девизом всех мыслителей Кембриджской школы. «Разум открывает для себя то, что естественно, и получает [извне] то, что сверхъестественно», но в обоих случаях именно он в первую очередь, благодаря своему свободному соотношению с истиной, своим усилием, можно сказать, скрепляет печать знания. Итак, даже вера, хотя она и не исходит в чистом виде и полностью из естественного познания, должна тем не менее соответствовать этому естественному познанию: ибо человек может верить только в той мере, в какой он осознает причину верить<sup>36</sup>. «Истина

<sup>34</sup> Henrici Mori Enthusiasmus Triumphatus, Sect. 54; Script. Philos. Tom II, fol. 214.

<sup>35</sup> Ср. переписку между Такни и Уичкотом. С. 27 сл.

<sup>36</sup> «Разум в здоровом человеке восседает на троне и управляет всеми силами души в благой гармонии и согласии с самим собой... Заветная иллюзия состоит в том, что религия должна превосходить (extinguish) разум, т. к. религия делает его более ярким и энергичным, и те, кто проводит жизнь по большей части в исповедании религии (Exercise of Religion), увеличивают способности своего ума». *Smith John*. The Excellency and Nobleness of True Religion, Select Discourses IX, Cap. 2. P. 388.

никогда не нуждается в том, чтобы убегать от разума; скорее, между ними существует вечное соглашение. Существуют лишь некоторые особые догматы (*private Dogmata*), а именно те, которые вызывают подозрение, что они являются ложными и фальсифицированными, и которые следует подвергнуть проверке»<sup>37</sup>. Любое возражение против здравого смысла (*Vernunft*), если оно обосновано, наносит удар по самой Божественности<sup>38</sup>. Тот, кто разрывает связь между разумом и верой, таким образом перерезает жизненно важный нерв самой веры: «идти против разума — значит идти против Бога»<sup>39</sup>. С такой остротой и однозначностью выражается «рационализм» Кембриджской школы, но для того, чтобы правильно его истолковать и определить его верное историческое место, необходимо в настоящее время придерживаться понимания того, что разум, на котором они хотят утвердить веру, является не просто теоретическим, но и «практическим разумом». «А priori» чистой нравственности является отправной точкой их учения — и отсюда они, с одной стороны, восходят к религиозной вере, с другой — к сфере метафизической достоверности, к спекулятивному познанию сущности души и природы интеллигибельного мира.

<sup>37</sup> *Smith John*. The true Way or Method of attaining to Divine Knowledge, Select Disc. P. 14.

<sup>38</sup> Разум (Reason) — вещь, не ограниченная (not a shallow thing): он — первичное участие в Боре; поэтому тот, кто следует разуму, созерцает Бога (*Whichcote*, Aphorism. 460): «Tantum abest, ut Ratio ullum contemptibile Principium in Homine mihi videatur, ut eam agnoscendam censeam aliquo modo ipsi inesse Deo. Quid enim aliud est Divina Sapientia, nisi stabilis Idearum rerum omnium comprehensio... Illa vera in nobis est Ratio mobilis sive Ratio in evolutione... quae revera participatio est Divinae illius Rationis in Deo / Разум (Ratio), как мне кажется, настолько далек от того, чтобы быть каким-то презренным началом (Principium) в человеке, что следует признать, что в некотором роде он родственен самому Богу. Ибо что есть Божественная мудрость, как не устойчивое (stabilis) понимание идей всех вещей... Этот истинный <Разум (Ratio)> в нас есть Ratio mobilis (подвижный разум) или Ratio in evolutione (разум в развитии), ...что поистине и есть сопричастность (participatio) Божественному Разуму (Divinae Rationis) в Боре.» (*Henrici Mori Conjectura Cabbalistica*, Londin. 1679, Praef., Op. Philos. II, fol. 468). «Оскорблять разум — значит поносить само небо и бесчестить Бога разума, подвергать сомнению красоту Его образа» (*Culverwell N. A Discourse of the Light of Nature*, ed. Brown, Edinb. 1857, S. 17 f.), — прим. О. Б.

<sup>39</sup> *Whichcote B.* Aphorism. 76.