

ЭРНСТ КАССИРЕР

МЕСТО КЕМБРИДЖСКОЙ ШКОЛЫ  
В ИСТОРИИ АНГЛИЙСКОГО ДУХА  
(глава из кн. «ПЛАТОНИЧЕСКИЙ РЕНЕССАНС В АНГЛИИ  
И КЕМБРИДЖСКАЯ ШКОЛА»)\*

I. ЭМПИРИЗМ

Мыслители Кембриджской школы чувствовали себя чужими в духовной среде, непосредственно окружающей их. Они знали это и сталкивались в ходе своей жизни и деятельности всякий раз заново с тем, что оказывались в стороне от основных путей движения мысли и от самых ярких и оживленных религиозных движений своей эпохи. Все в большей степени они осознавали свою интеллектуальную изоляцию — и в лице главного теоретического основателя школы Ральфа Кедворта чувство этой изоляции, наконец, взяло верх настолько, что сам он отошел от литературного творчества. Его главный теоретический труд «Истинная интеллектуальная система Вселенной» остался «гигантским фрагментом»; его важнейшее этическое сочинение «Трактат о вечной и неизменной нравственности» было опубликовано посмертно только в 1731 году, почти через пятьдесят лет после его ухода из жизни. Мыслители Кембриджской школы все больше и больше сталкиваются с весьма негативным

---

\* Перевод с нем., англ. и франц. яз. А. В. Цыба, уточнение греческих и латинских цитат О. Ю. Бахваловой, поэтический перевод с англ. яз. Н. В. Носова. 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.

отношением со стороны ведущих интеллектуальных сил своего времени, склоняясь к позиции глухой обороны. Волны политической, философской и теологической борьбы, окружающие их, обрушиваются на них со всех сторон, и угрожают окончательно похоронить весь духовный смысл и результаты их деятельности.

Однако историческая оценка судьбы этой школы как проявления только бессилия перед лицом нового «духа времени», сформировавшегося в XVII веке в Англии, была бы несостоятельной, если окончательно свести ее только к личностным обстоятельствам. Конечно, в таких личных причинах не было недостатка. Тяжелый нарост схоластической учености, который отягощал основные труды Кембриджской школы, лишал эту деятельность какой-либо свободы маневра, любой возможности быстрой и непосредственной действенности. В то время, которое было философски просвещено «Рассуждением о методе» Декарта, «Новым Органом» Бэкона и «De civitate» («О гражданине») Гоббса, труд, подобный сочинению Кедворта, целью которого было с наибольшим терпением и тщательностью предоставить опровержение атеизма в девятисотстраничном фолианте, и в то же время сделать это с почти невыносимой скучицей, рассматривая и расчлняя каждый тезис, каждый противоположный аргумент, мог выглядеть только как странный анахронизм. Что касается сочинений Генри Мора, то они не только выявляют тот же стилистический недостаток, отсутствие какого-либо чувства к структуре мысли и ее нужной «пропорции», но эта слабость таит в себе и другую — слабость самой формы мысли. Логическое развитие и ученое обсуждение отдельных аргументов всегда сопряжено у него с риском отступления от пути строгого мышления и уходом в какую-нибудь фантастическую идею — и этот фантастический элемент часто облакает первоначальную идею таким образом, что она становится почти неузнаваемой. В литературном творчестве Мора «каббалистические» сюжеты занимают в целом не меньшее место, чем метафизические, этические и натурфилософские сочинения — и эти последние также демонстрируют постоянную примесь совершенно разнородных «мистических» элементов. Однако и этих индивидуальных проблем гораздо меньше, чем некоторых общих оснований, препятствующих работе школы. Не следует винить отдельных мыслителей, что их труд охватил лишь небольшой круг вопросов; скорее, дело было в форме мысли как таковой, в специфическом типе мышления, отличающем Кембриджскую школу, которая была

не на высоте по отношению к новым проблемам времени и для которой эти проблемы были важны не в первую очередь.

Существовали две фундаментальные духовные силы, сформовавшие политический, религиозный и духовный облик Англии XVII века, решающий эффект которых до сих пор ощущается почти во всех направлениях английской культурной и интеллектуальной жизни. С одной стороны, это философия английского эмпиризма, с другой — религиозное движение пуританства. Кажется, что между ними есть непримиримое противоречие, даже в важнейших фундаментальных вопросах. Но это противоречие не исключало совместных действий. Именно в их полярной противоположности эмпиризм и пуританизм выполняли общую культурную задачу. Вместо того чтобы сдерживать и провоцировать друг друга, они возрастают вместе в тесном соприкосновении; они встречаются на общем поле борьбы, чтобы помериться силами, и выходят из борьбы окрепшими, с новым осознанием этих сил. Такое было возможно только потому, что эмпиризм и пуританство имели изначально общий объект атаки и общую цель. Они были и оставались враждебными друг другу, но они ни в коем случае не противостояли друг другу как гетерогенные и чуждые по сути силы. Скорее, в ходе самого спора все больше уточнялись определенные скрытые базовые условия, которые были для сторон общими в споре. То, что связывало их друг с другом с самого начала, было первоначальным импульсом, который двигал их вперед, — той движущей силой, которая равным образом вдохновляла и эмпирическую мысль, и пуританскую веру. Несмотря на то, что эти стили мышления и веры отличаются друг от друга по содержанию, они очевидным образом выведены из одних и тех же интуиций, определяются и сформированы ими. Так же, как пуританизм — идеал деятельной веры, эмпиризм — идеал деятельной философии. Оба отвергают чистое созерцание и спекуляцию; оба требуют нового, конкретного практического испытания для истины, которую они отстаивают. В этом отношении Бэкон стал настоящим глашатаем и провозвестником нововременного английского духа, духа XVII века. Столетие уже захватило и наполнило собой все области духовной культуры — науку, а также политику, философию и религию. Он сам понимал новую философию, которую он представлял, скорее не как плод усилия гениев, а как «порождение времени»<sup>1</sup>. Это было время,

<sup>1</sup> Bacon F. Nov. Org. I. 78.

которое настоятельно требовало сделать шаг от знания к действию, от чистого познания к практическому овладению и практическому преодолению реальности. Здесь находится точка видения, которая, согласно Бэкону, отделяет цель схоластики от цели новой науки, «*instauratio magna*»<sup>2</sup>. Знания следует добиваться только ради власти, и только в ней оно может найти свое воплощение и последнее подтверждение достоверности. Поскольку каждое реальное знание наделяет властью, нет более сильного доказательства для ничтожности и неистинности мнимого знания, чем его беспомощность, его неспособность действовать и изменять форму вещей. «*Scientia et potentia humana in idem coincidunt, quia ignoratio causae destituit effectum. Natura enim non nisi parendo vincitur: et quod in contemplatione instar causae est, id in operatione instar regulae est*»<sup>3</sup>. Таким образом, есть правило действия, которое задает предельный и высочайший стандарт для формы знания, и это — «*operatio*» (действие), перед которым «*contemplatio*» (созерцание) всегда держит ответ и им проверяемо. В этом изменении ценностей Бэкон видит реальное преимущество своей философии, разглядев то, что отделяет Новое время от Средневековья раз и навсегда<sup>4</sup>. «Хотя пути к человеческому

<sup>2</sup> Великое восстановление. — *Прим. перев.*

<sup>3</sup> Bacon F. Nov. Org. I. 3: «Знание и могущество человека совпадают, ибо незнание причины затрудняет действие. Природа побеждается только подчинением ей, и то, что в созерцании представляется причиной, в действии представляется правилом» (*Пер. С. Красильщикова и Г. Г. Майорова*).

<sup>4</sup> «*Ex viginti quinque annorum centuriis, in quibus memoria et doctrina hominum fere versatur, vix six centuriae seponi et excerpti possunt, quae scientiarum feraces earumve proventui utiles fuerunt. Sunt enim non minus temporum quam regionum eremi et vastitates. Tres enim tantum doctrinarum revolutiones et periodi recte numerari possunt: una apud Graecos, altera apud Romanos, ultima apud nos, occidentales scilicet Europae nationes: quibus singulis vix duae centuriae annorum merito attribui possint. Media mundi tempora, quoad scientiarum segetem uberem aut laetam, infelicia fuerunt. Neque enim causa est ut vel Arabum vel scholasticorum mentio fiat, qui per intermedia tempora scientias contriverunt magis numerosis tractatibus quam pondus earum auxerunt*» / «Ибо из двадцати пяти столетий, которые обнимают наука и память людей, едва ли можно выбрать и отделить шесть столетий, которые были бы плодотворны для науки или полезны для ее развития. Пустых, заброшенных областей во времени не меньше, чем в пространстве. По справедливости можно насчитать только три периода наук: один — у греков, другой — у римлян, третий — у нас, т. е. у западных народов Европы, и каждому из них можно уделить не более двух

могуществу и знанию ближайшим образом сплетены один с другим и едва ли не одни и те же, однако вследствие пагубной застарелой привычки обращения к абстрактному гораздо безопаснее начинать и строить науки от тех оснований, которые связаны с действенной частью, чтобы она сама обозначила и определила созерцательную часть»<sup>5</sup>. Первенство действия перед знанием, фактического перед абстрактным, воздействия перед наблюдением образует жизненный принцип философии Бэкона, который пронизывает все ее части и определяет все ее отдельные направления.

И в дополнение к этому основному техническому мотиву его философии, у Бэкона имеет место еще одна не менее важная и действенная тенденция, которая господствует во всем его мышлении. Невозможно игнорировать специфическую форму мышления Бэкона, благодаря которой его воспринимают в первую очередь как исследователя природы, а его достижения в этом оцениваются как успехи основателя естествознания Нового времени. По этому показателю эффективность может быть полностью сведена на нет. Если поместить «Новый Органон» Бэкона рядом с «*Astronomia nova*» («Новой Астрономией») Кеплера или рядом с «*Discorsi*» («Дискурсами») Галилея, то сразу же возникает резкий контраст между стилем мышления, постановкой вопросов и методологией. Поскольку вся теоретическая основа и теоретическая конструкция нововременного естествознания частично недооценивается Бэконом, частично недвусмысленно отрицается. «Гипотеза» (*Hypothese*) Кеплера, «*mente concipio*»<sup>6</sup> Галилея: все это он должен, согласно сути его мировоззрения, считать антиципаниями<sup>7</sup>, которые затуманивают человеческий разум и препятствуют ему выбрать единственно надежный и единственно плодотворный путь опыта. На место таких антиципаций, таких теоретических предположений и теорий, он хочет поставить интерпретацию природы, которая может быть достигнута только из сравнения данных<sup>8</sup>. Это сравнение как

---

столетий. А промежуточные времена мира были несчастливы в посеве и урожае наук. И нет причины для того, чтобы упоминать арабов или схоластов, потому что в эти промежуточные времена они, скорее, подавляли науку многочисленными трактатами, чем прибавляли ей вес» (*Vascon F. Nov. Org. I. 78*, пер. С. Красильщикова).

<sup>5</sup> *Vascon F. Nov. Org. II. 4* (Пер. С. Красильщикова и Г. Г. Майорова).

<sup>6</sup> Мысль в уме. — Прим. перев.

<sup>7</sup> Ложными ожиданиями, ложными предположениями. — Прим. перев.

<sup>8</sup> См.: *Vascon F. Nov. Org. I. 19* сл.

такое ни в коем случае не является для него простым чувственным актом; скорее, оно, как он ясно понимает и заявляет со всей строгостью, умственная конструкция (*Werk des Verstandes*). Органы чувств (*der Sinn*) как таковые сами по себе слабы и подвержены обманам и ошибкам; поэтому истинное истолкование природы должно иметь свою исходную точку в соответствующих экспериментах, при которых чувственное восприятие совершается через эксперимент, и именно этот эксперимент определяет природу вещи и саму вещь<sup>9</sup>. Однако если приглядеться ближе к способу, каким, согласно Бэкону, понимание достигает этого результата, к непротиворечивому значению природы вещи, то, рассмотрев его метод «индукции» ближе, понимаешь, что с механизмом научной индукции, которую практикует Кеплер и Галилей, а в Англии Гилберт и Гарвей, метод Бэкона имеет общность только в названии. Само значение непрочное и склонно к иллюзии и ошибке; поэтому истинная интерпретация природы должна начинаться с соответствующих экспериментов, в которых чувственное наблюдение устанавливает интерпретацию природы и самой материи посредством опыта<sup>10</sup>. Индукция Бэкона — не естественно-научная, а юридическая процедура. Ее можно сделать полностью очевидной в ее собственной ментальной структурности, если придерживаться непосредственно того, что утверждается, прежде всего, на основе полученных данных (*Gewinnung*), сбора и наблюдения за отдельными «случаями», в чем преобладает не столько чисто научный дух исследования, сколько дух юридический. Уже стиль Бэкона пропитан этим духом повсеместно. Бэкон возвышается над действительностью как судья и допрашивает ее, как выслушивают обвиняемого. Нередко речь идет о том, что требуемое от природы должно вынудить ее к ответу, который будет «получен под пыткой». Процедура является не просто рассматривающей или наблюдающей, а строго инквизиционной. Свидетели допрашиваются и подвергаются очной ставке, «положительным» фактам противопоставляются негативные, как свидетели обвинения

<sup>9</sup> *Bacon F. Nov. Org. l. 50*: «Omnis verior interpretatio naturae conficitur per instantias et experimenta idonea et apposita; ubi sensus de experimento tantum, experimentum de natura et re ipsa iudicat» / «Всего вернее истолкование природы достигается посредством наблюдений в соответствующих, целесообразно поставленных опытах. Здесь чувство судит только об опыте, опыт же — о природе и о самой вещи» (*Пер. С. Красильщикова и Г. Г. Майорова*).

<sup>10</sup> *Ibid.*

свидетелям защиты. И после того, как все имеющиеся показания собраны и сопоставлены друг с другом в их истинном значении, необходимо, наконец, добиться признания, которое окончательно решает вопрос. Такое признание невозможно получить без принуждения. «Точно так же, как распознают и проверяют образ мышления человека тем, что провоцируют его и искушают, так и природа, когда она раздражена и оказывается под давлением искусственных мер, открывается нам гораздо яснее, чем если бы ей предоставили полную свободу»<sup>11</sup>. Очевидно, что это не слова созерцательного мыслителя, который полагается на гармонию между человеческим духом и реальностью и с любовью предает себя чистым откровениям природы, — это язык судебного следователя, который, используя средства силы, может подвергнуть испытанию их тщательно охраняемую в силу их земной природы тайну и, при необходимости, отступить. В этом состоит основной принцип бэконовской индукции: «inductionem censemus eam esse demonstrandi formam, quae sensum tuetur et naturam premit»<sup>12</sup>.

Если представить себе это интеллектуальное умонастроение, из которого выросла английская экспериментальная философия, то тут же выявляется резкий контраст, который с самого начала должен был существовать между ней и Кембриджской школой. Ибо это умонастроение противостояло мыслителям Кембриджской школы в их сокровенной сущности; оно воспринималось ими как абсолютное отрицание, как реверсия и извращение всего, в чем они видели смысл, и собственное достоинство философского знания. Они черпают стандарты этого знания из классического греческого идеала; как философы они не знают никакой другой цели и более высокой ценности, чем «мышление, мыслящее [самого себя]» (*Denken des Denkens*), «νόησις νοήσεως»<sup>13</sup>.

И весь их образ жизни превозносит этот идеал. Они живут созерцанием, научными исследованиями и философскими медитациями, и они не стремятся выйти за пределы этого круга. Они упорно сопротивлялись всем попыткам вовлечь их в активную жизнь, в жизнь двора или в борьбу за политическую или церковную власть. Ричард Уорд, биограф Генри Мора, свидетельствует,

<sup>11</sup> Bacon F. *De augmentis Scientiarum*, II, 2.

<sup>12</sup> «Индукцию мы считаем той формой доказательства, которая считается с данными чувств и настаивает на природе» (*Бэкон Ф. Сочинения в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1971. С. 71 (Пер. Я. М. Боровского и Г. Г. Майорова)*).

<sup>13</sup> Буквально: «Мышление, мыслящее [само себя]». — *Прим. перев.*

что его друзья однажды пытались выхлопотать ему богатую епархию: предложение, которое было связано с единственным условием представления его при королевском дворе, но он упорно отказывался как от этой идеи быть представленным королю, так и от вступления в должность<sup>14</sup>. В Англии семнадцатого века философы кембриджского круга были почти последними, кто отстаивал подобный образ мысли и этос чистого созерцания. И в этом отношении они могут взывать к мыслителю, который является их подлинным духовным вождем и учителем в их метафизических спекуляциях, а также в жизненных правилах нравственности. Любое действие — как учил Плотин — вовлекает нас в мир и подвергает нас обману и магии мира, от которых свободна только чистая теория. Истинная эвдемония состоит не в действии, а в видении, не во внешней деятельности, а во внутреннем настрое (*inneren Haltung*) и созерцательном состоянии (*Zuständlichkeit*)<sup>15</sup> души<sup>16</sup>. Даже там,

<sup>14</sup> *Ward R. The Life of the Learned and Pious Dr. Henry More, London, 1710. P. 59.*

<sup>15</sup> Э. Кассирер использует термин из феноменологии. Об этом состоянии «*Zuständlichkeit*» есть комментарий, указывающий на связь с феноменологией Э. Гуссерля. См.: Чернавин Г. Функции «исходного (живого) настоящего» в поздней феноменологии Гуссерля // *Horizon. Феноменологические исследования*, 2011, №1 (I). С. 64: «В поздних исследовательских рукописях Гуссерль, пытаясь формализовать учение об установке, предложил трансцендентальную *Zuständlichkeit* [XXXIV 155] — “способность принимать то или иное доминирующее состояние”». — *Прим. перев.*

<sup>16</sup> Ср. *Plotin. Enn. I, 5, 10*: «πρῶτον μὲν οὖν ἔστι καὶ μὴ ἐν πράξει γινόμενον εὐδαιμονεῖν καὶ οὐκ ἔλαττον ἀλλὰ μᾶλλον τοῦ πεπραγότος· ἔπειτα αἱ πράξεις οὐκ ἐξ αὐτῶν τὸ εὖ διδόασιν, ἀλλ' αἱ διαθέσεις καὶ τὰς πράξεις καλὰς ποιοῦσι καρποῦται τε ὁ φρόνιμος τὸ ἀγαθὸν καὶ πράττων, οὐχ ὅτι πράττει οὐδ' ἐκ τῶν συμβαινόντων, ἀλλ' ἐξ οὗ ἔχει» / «Прежде всего [должно сказать, что] счастливым может быть и тот, кто не действует — не менее, но более счастливым, чем тот, кто действует; потом, что поступки хороши не благодаря самим себе, но прекрасными их делают внутренние расположения человека, которые и совершают прекрасные поступки; благоразумный человек пожинает благо в своих делах не благодаря тому, что их совершает, не благодаря [сопутствующим] обстоятельствам дел, а от того, что он имеет [благо в себе]». Ср. *Enn. IV, 4, 43–44*: «Πᾶσα πρᾶξις γεορήτεται καὶ πᾶς ὁ τοῦ πρακτικοῦ βίος· κινεῖται γὰρ πρὸς ταῦτα, ἃ θέλγει αὐτόν... μόνη δὲ λείπεται ἡ θεωρία ἀγορήτετος εἶναι, ὅτι μηδεὶς πρὸς αὐτόν γεορήτεται· εἷς γάρ ἐστι, καὶ τὸ θεωρούμενον αὐτὸς ἐστι, καὶ ὁ λόγος οὐκ ἠπατημένος, ἀλλ' ὁ δεῖ ποιεῖ, καὶ τὴν αὐτοῦ ζωὴν καὶ τὸ ἔργον ποιεῖ» / «Все практические дела человек совершает, будучи околдованным: такова вся практическая жизнь практичного человека, ибо он движим к тому, что очаровало его... Только созерцание остается недоступным колдовству, ибо никто, обращенный к себе, не может быть



где созерцание для Кембриджской школы направлено вовне, где она стремится выстроить знание о природе и философию природы, она остается верной своему основному ориентиру. Потому что она также не желает подчинять природу, но хочет понять ее изнутри, из ее собственной жизненной основы. Она не расчленяет ее на отдельные элементы или на определенные «формы», свойства которых она исследовала бы отдельно. Вместо этого аналитического метода утверждается универсальный синтез. Этот синтез мыслителями Кембриджской школы считается достижимым только, если удастся установить связь, которая соединит жизнь нашего собственного Я, которое мы непосредственным образом имеем в самих себе, с общей жизнью Вселенной. Таким образом, их натурфилософия восходит к динамическому пантеизму Ренессанса при сознательной реакции против теории форм Бэкона и против сведения Гоббсом всех природных процессов к явлениям столкновения и удара. Вместо того, чтобы видеть природу механически, они хотят видеть ее пластически; вместо того, чтобы разлагать сложные эффекты на их простые компоненты, они хотят пройти путь от целого к частям, они хотят показать, как Единая изначальная жизненная сила, которая господствует в природе, принимает бесконечную спецификацию, не теряясь в ней. И для этого они снова обращаются к Плотину и его учению о Душе мира. Природа также подчиняется Логосу — но не чистая сущность Логоса предстает нам в ней, а Ум (Vernunft), который погружен в материю и ограничен и связан ею<sup>17</sup>. Таким образом, знание природы, если оно осуществляется в правильном смысле, направлено, по-видимому, только на мир Смысла (Welt der Sinne). Оно прослеживает подлинную «интеллигибельную» цель: освободить Ум (Vernunft), который связан материей, от этой зависимости и затемнения [материей] и сделать его понятным и очевидным для вопрошающего Духа, как аналогичному ему.

Однако для Кедворта и Мора реальное ядро противостояния философии опыта расположено в ином месте. Если они готовы оставить природе ее

---

околдован: ибо он един, он сам есть предмет своего созерцания, его рассудок [логос] не может быть обманут, но он делает то, что должен, творя тем самым свою жизнь и деятельность» (Пер. Т. Г. Судава). Для пояснения этого учения у платоников Кембриджа см. трактат Джона Смита «Истинный путь или метод для достижения божественного знания» (John Smith. The true Way or Method of attaining to Divine Knowledge. P. 20f.).

<sup>17</sup> О натурфилософии Кембриджской школы см. гл. 5.

собственные определенные границы, они тем не менее противопоставляют ей духовную и особенно религиозную жизнь с наибольшей остротой. Однако, на первый взгляд, кажется, что именно в этой области возможно сближение и примирение. Поскольку английский эмпиризм тщательно обдумывал, как отделить область знания от области веры и оставить последней полную значимость внутри своей сферы мысли. Согласно Бэкону, философия, конечно, не может привести к истинам богооткровенной религии, но она столь же мало и уводит от них: просто философия и вера относятся к разным измерениям и поэтому не могут ни встречаться, ни противоречить друг другу. Теология должна исходить из слова и пророчеств Бога, а не из света природы или закона разума. Благодаря маленькому челну нашей науки мы можем обойти вокруг вселенной естественного существования (*natürlichen Daseins*), но к берегам Божественной доктрины, *theologia sacra* (*священной теологии*), этот челн не может нас привести. Божественные тайны не могут быть познаны и поняты философски, они могут быть только молчаливо почитаемы<sup>18</sup>. Таким образом, именно самоограничение знания, как учит эмпирическая философия, открывает путь к вере и защищает ее от всех опасностей. Но такая вера, которая уклоняется от руководства и инструкций разума, чтобы подчиниться авторитету Церкви и Таинства, не является религией, признаваемой мыслителями Кембриджской школы. Они не могут провести подобную линию разделения между «природным» и «духовным» бытием, между рациональным и спиритуальным: ибо духовное для них является только самой чистой и высшей формой Рационального. «Я не противопоставляю рациональное духовному, — так четко сформулировал это Уичкот в своей переписке с Такни, — ибо духовное наиболее рационально». Религия сама по себе умопостижима и рациональна; вера, которую она ожидает от нас и требует от нас, не является обузой для нашего разума, а есть его привилегия и высшее оправдание (*Rechtfertigung*). «Нет ничего более внутренне рационального, чем религия; ничто настолько, как она, не оправдывает самое себя; ничто не в состоянии иметь столь чистые основания и через них подтверждать самое себя»<sup>19</sup>. Бэкон предоставляет религии свободу, чтобы обеспечить естественную силу знанию и тем самым более надежно утвердить его господство в области опыта

<sup>18</sup> Bacon F. De augmentis scientiarum, IX, 1.

<sup>19</sup> Whichcote B. Aphorism. 221, 457.

и измерений, чтобы здесь в первую очередь оно обеспечило вмешательство чужеродных сил. Но это освобождение должно казаться мыслителям Кембриджской школы истинным отречением (*Preisgabe*); ибо, по их словам, истинное предназначение религии не достигается, когда речь идет о том, чтобы разорвать связь между Богом и человеком, когда высшая духовная сила человека лишается доступа к божественному.

Тот же конфликт между основными принципами Кембриджской школы и принципами английского эмпиризма должен проявиться, как только наблюдения обращаются от природы к обществу, как только на место основ физического бытия встают вопросы основ бытия (*Sein*) социального. Здесь тотчас всплывает то же самое противоречие, поскольку к сущностным положениям эмпиризма относится то, что одни и те же законы определяют и господствуют в естественном и социальном существовании (*Dasein*). Гоббс продолжает здесь Бэкона: как тот по отношению к природе, он выступает по отношению к обществу и государству. Мотив «*scientia propter potentiam*» («знание ради власти») также образует для него руководящий принцип мышления. Политическое знание должно служить целям политического господства. Оно должно, наконец, привести к созданию *regnum hominis* (империи человека) в этой исконно человеческой сфере, которая до сих пор была в наибольшей степени лишена рационального регулирования и была вынесена в область произвола и анархии. И это регулирование должно следовать принципиально тем же путем, что и овладение природой. Точно так же, как Бэкон выдвигает требование «препарировать» природу вместо того, чтобы «абстрагироваться» от нее<sup>20</sup>, так же как он потребовал самого точного расчленения, самой тщательной анатомии природы<sup>21</sup>, так Гоббс применяет эту анатомию к государственному состоянию (*staatlichen Sein*). Ибо даже государство есть для него «Тело», которое состоит из отдельных частей и которое может быть признано таковым только из взаимного соединения этих частей. Тот, кто хочет исследовать это тело, должен сначала расчленить его на основные компоненты и заново собрать из них. Таким образом, имеет место сугубо атомистическая теория государства

<sup>20</sup> «*Melius autem est naturam secare quam abstrahere*» / «Лучше рассекать природу на части, чем абстрагироваться» (*Nov. Org. I. 51, пер. С. Красильщикова и Г. Г. Майорова*).

<sup>21</sup> *Ibid. I. 124.*

и общества: воля государства, чтобы быть подлинно обоснованной, должна быть выведена из индивидуальной воли и представлена как сумма индивидуальных волений. Договор между индивидуумами (Einzelnen) является фундаментом государства, и если этот фундамент надежно заложен и государство не будет, едва возникнув, тотчас опять распадаться на свои элементы, то все же необходимы меры предусмотрения, чтобы однажды созданная связь была неразрушима.

Договор, который по своему происхождению является условным и который был заключен на основе свободного решения индивидов, должен быть в своем постоянстве нерушимым и неизменным. Посредством человеческого произвола возникает форма (Gebilde), которая отныне связывает и обузывает всякий произвол; которая не оставляет свободы действия для индивидуального волеизъявления, но охватывает ее неизбежным принуждением и некоей совершенной властью. В этом случае дело обстоит так, что строгая и жесткая воля управления накладывает свою печать на все теоретические исследования и все теоретические умозаключения; т. е. речь идет о юридическом праве принуждения (Zwangsrecht), к которому сводится всякое политическое и общественное бытие (Dasein) и на котором оно только и должно быть основано. Но против такой государственной конструкции со стороны мыслителей Кембриджской школы тут же вырастает похожее принципиальное возражение, что и возражение против *anatomia corporum* Бэкона. Здесь они также видят τρῶτον ψεῦδος<sup>22</sup> эмпиризма в том, что он допускает понимать целое, как удачно слагаемое и разделяемое на части. Но, на самом деле, для социального и для физического бытия (Sein) имеет значение то, что оно является строго органическим бытием (Sein), то есть таковым, в котором не части обуславливают целое, а целое обуславливает части. Поэтому действительный смысл частей может быть понят и определен только из целого, а не наоборот. Государство и общество не могут быть понимаемы и обоснованы иначе, чем так, что они возвращаются к Пра-форме (Urform) человеческого общества, к форме, которая не только искусственно возникает на основе договоров, но и является возможной только [на основе] всех общих волений, всех самопониманий (sich-Verstehen) и само-ограничений (sich-Vertragen) индивидуумов. Консенсус является Первичным, договор — Производным. Без изначального

<sup>22</sup> Ошибочный начальный тезис, принципиальная ошибка. — Прим. перев.

консенсуса любой договор становится бессмысленным и необоснованным. Поэтому не может быть другого основания для государства, кроме основания этического Априори — рационально-нравственной основополагающей убежденности, которая предшествует всему писаному праву. Противоречие между добром и злом, между правом и его отсутствием не возникает в государстве и благодаря ему, как в случае с учением Гоббса; скорее, именно оно [это противоречие] первым устанавливает и узаконивает форму государственного сообщества. Только «естественное право» (Naturrecht), которое должно рассматриваться одновременно как моральное и религиозное право, может поддерживать и обеспечивать позитивное право<sup>23</sup> государства. Если убрать эту духовную составляющую, то никакое накопление внешних средств власти и никакая концентрация их в одних руках не смогут гарантировать стабильность государства. Ибо все, что возникло из простых частей, имеет тенденцию распадаться на части, и никакое чисто внешнее принуждение не может преодолеть эту изначальную отчужденную сущность (Wesensfremdheit), не может сделать истинное целое из простой совокупности частей (Aggregat).

В этой теории естественного права, которая противоречит государственной теории эмпиризма, Кембриджская школа, конечно, не разработала никаких новых, собственных своеобразных основополагающих идей, она в целом довольствуется теми идеями, которые восходят к античным моделям (Vorbilder), — в частности, эталону Стои. Их мысль, правда, приобретает более независимое обоснование, как только проблема априорности принимается во всей ее полноте, как только на место этического Априори становится логическое Априори, и оба рассматриваются и обосновываются с общей точки зрения. Достоинство основной теоретической работы Кедворта заключается в том, что в ней достигается эта универсальная форма обоснования. Опять же, платонизм [как идейная платформа] Кембриджской школы выступил здесь движущей силой, изойдя из стоического понятия κοινὰ ἔννοια<sup>24</sup>, восходящему в свою очередь к платоновскому обоснованию учения об идеях. И здесь, прежде всего, призван на помощь логик Платон как союзник (Bundesgenosse)

<sup>23</sup> Позитивное право, положительное право (ius positivum) — система общеобязательных норм, формализованных государством, в отличие от «естественного права». — *Прим. перев.*

<sup>24</sup> Общие понятия. — *Прим. перев.*

против эмпиризма и сенсуализма, относительно которых Кедворт видит фундаментальную ошибку эмпирической эпистемологии в том, что она исходит из анализа чувственного восприятия вместо анализа суждений (Urteils). Гоббс считает, что он верно понял «чувственное восприятие», когда объяснил его как простую реакцию нашего тела на внешнее раздражение. Но даже если бы простое ощущение допускало такое объяснение, оно ни в коей мере не привело бы к получению знания. Ибо начало всякого знания лежит не в восприятии как таковом, а в суждении о нем: ἐν μὲν ἄρα τοῖς παθήμασιν οὐκ ἐνὶ ἐπίστήμῃ, ἐν δὲ τῷ περὶ ἐκείνων συλλογισμῷ· οὐσίας γὰρ καὶ ἀληθείας ἐνταῦθα μὲν, ὡς ἔοικε, δυνατόν ἄψασθαι, ἐκεῖ δὲ ἀδύνατον<sup>25</sup>. Это высказывание из «Теэтета» Платона формирует фактическое руководство и правило (Wahrspruch) эпистемологии Кедворта. Всякое знание является «*actio*» (действием), а не «*reactio*» (реакцией); оно является свободной формой (Gestalten) и логическим соединением (Verknüpfen), но не восприятием (Empfangen). Ибо само по себе присутствие Фантазмов (Phantasmata) не означает еще никакого знания о них; и чистое впечатление (Eindruck), оставленное в душе, никогда не может достаточно обосновать и объяснить осознание (Bewußtsein) этого самого впечатления. Акт осознания требует, скорее, своеобразной спонтанности и может исходить только из нее. Текущие чувственные впечатления должны быть связаны с постоянными и длящимися ментальными архетипами (Urbilder) и сравниваться с ними. Только потому, что мы способны мыслить такие единичные (einheitlichen) сущности, мы можем привести полноту отдельных образов в нас, в известной степени, к постоянству, когда мы можем связывать их друг с другом и сравнить их. Ни одна чувственная вещь не может быть распознана как имеющая форму треугольника и признана таковой, например, если мысль не способна понять чистую природу треугольника и удерживать ее в универсальном определении.

Таким образом, чувственный «субъект» всегда должен быть привязан к понятийному «предикату», особенное к всеобщему, воспринимаемое или представляемое к чисто воображаемому, если должно возникнуть суждение, а вместе с ним зачаток и начало всякого знания. Отображение (Bild),

<sup>25</sup> Plato. Theaet. 186d: «Знание находится не во впечатлениях, а в умозаключении о них; потому что сущности и истины можно коснуться, как видно, здесь, а там невозможно» (Пер. В. Н. Карпова).

простое φάντασμα (видение), остается безмолвным без νόημα (мыслимого содержания), в силу чего они сначала определяются, в силу чего им придается значение и смысл. Любое истинное знание является таким узнаванием (Zuerkennen): опознаванием (Wiedererkennen) изначально данных сущностей в отдельном примере или специальном случае. И любое такое узнавание подразумевает изначально силу и изначально направленность психической деятельности (Aktivität in sich); оно есть действие, а не простое претерпевание. Таким образом, из такого действия, из свободы духа, проистекают одинаковым образом как логические, так и этические фундаментальные понятия, на нем основаны чистые категории родов и видов, бытия и небытия, равенства или неравенства, необходимости или случайности, как и нравственные идеи и идеалы долга и справедливости, везде здесь не Всеобщее следует за Особенным, а, скорее, Особенное следует за Всеобщим и вытекает из него. Знание осуществляется там, где оно является подтвержденным знанием, не просто подражая, но формируя [образ]; оно не является копией и имитацией данных, но является «пролептическим». Определить это чувство и эту силу «пролеписа»<sup>26</sup> и противопоставить его атаке, которую Бэкон обратил против *anticipationes mentis, являющаяся сущностной задачей, которую ставит учение о познании Кедворта*<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> В стоическом учении о критерии, т. е. в гносеологии, πρόληψις — общее представление, или умственное представление, а также врожденная способность к оценке внутреннего опыта, см.: Столяров А. А. Стоя и Стоицизм. М.: АО КАМИ ГРУП, 1995. С. 59, 65, 67. — Прим. перев.

<sup>27</sup> Более полно: *Cudworth R. The True Intellectual Systeme of the Universe*, Ausg. London 1678, fol. 730ff.; см. также: «Erkenntnisproblem» II, 216ff. — Ср.: *Smith J. Of the Immortality of the Soul*, Chap. VI: «Содержанием Истины... являются неизменные знаки Вечной природы, и в человеческой Душе высказываются ταυτότης (тождество) и στάσις (неподвижность), как обычно это называет Платон. Таковы архетипические идеи справедливости, мудрости, блага, истины, вечности, всемогущества и все те либо нравственные, физические, либо метафизические представления, которые являются либо первыми началами знания, либо его предельной полнотой и конечным совершенством. Мы всегда обнаруживаем их неизменными и знаем, что никакое колдовство материальных изменений не имеет над ними власти; хотя мы сами являемся изменяющимися каждый момент, но они вечны и не зависят ни от каких обыденных превратностей, и мы не могли получить их из наблюдений над материальными вещами, где они никогда не были рассеяны». *Select Discourses*. P. 97f.

Однако чтобы понять эту борьбу с эпистемологией эмпиризма<sup>28</sup> глубже в ее фактическом систематическом значении, мы должны вернуться на шаг назад. И прежде чем представить себе суть этой борьбы, мы должны обратиться к мотивам, которые тайно ее вдохновляют. Если философы Кембриджа решительно выступают против эмпиризма именно в этом пункте, то это потому, что они знают, что именно в нем заключается действительно решающий для основ их мировоззрения вопрос о бытии (Sein) или о небытии (Nicht-Sein). На эту борьбу мыслителей Кембриджской школы подвигает ни в коем случае не отвращение к эмпирической науке как таковой. Они принимали оживленное участие в экспериментальных исследованиях

<sup>28</sup> Большинство мыслителей Кембриджской школы защищают априоризм таким образом, что они не проводят различия между «логическим» и «временным» смыслом Априорного, т. е. они не только отстаивают априорную обоснованность теоретических и этических принципов, но и их «природное бытие» (Augeborenssein). В этом отношении они по существу представляют позицию, оспариваемую Локком в первой книге «Опыта» — и вполне вероятно, что Локк, формулируя свои аргументы, часто нацеливает их на философов Кембриджа, как реальных противников. Особенно четко это Совмещение-в-Одном (In-Eins-Setzung), или идентификация через Априори, проявляется в понятии «Врожденного» у Генри Мора. «Уже в моем раннем детстве, — как говорится, например, в биографическом предисловии, которым Генри Мор предварил латинское издание своих трудов, — внутреннее чувство божественного Вездесущия было настолько сильным во мне, что я твердо верил, что ничего не могу сделать, ни произнести слова, ни остановиться на мысли, которые могли бы остаться скрытыми от Бога. В этом возрасте этому меня научил не разум, не философское размышление, не какое-либо учение, я знал это только на основе внутреннего осознания (Wahrnehmung), которое изначально отпечатлелось во мне. Если бы наши сегодняшние софисты возразили мне, что я одержим этим чувством из-за своего происхождения и воспитания, так как я происхожу от чрезвычайно набожных и религиозных родителей, я спросил бы их, как так вышло, что я не принял в то же самое время догмы кальвинизма, которым были усердно преданы мой отец и дядя, а также моя мать?». Этот отрывок показывает с типичной ясностью, как мало Кембриджская школа заботится о различении логического и темпорального смысла «априори» в осуществлении своих основных идей, но, с другой стороны, такое смешение принципов, которое она отстаивает, не является системным и обязательным. Это следует, среди прочего, из того, что отдельные мыслители школы категорически отвергают темпорально-психологическую концепцию и интерпретацию априори: в частности, Калвервелл в своем «Дискурсе о Свете Природы», явно оспаривает предположение о «врожденных идеях». (Ср., в частности, новое издание сочинений Калвервелла (*John Brown*. Edinb. 1857. S. 123ff.).



и развитии естественнонаучного знания. Кедворт и Мор, оба были членами Королевского общества, а Джозеф Гленвилл попытался в своем сочинении «Plus Ultra»<sup>29</sup> разработать своего рода философскую программу для направлений деятельности Королевского общества и общее методическое обоснование ее исследовательского идеала. Во всей остроте здесь выявляется контраст [с одной стороны] между этим идеальным исследованием (Forschungsideal) и наблюдением, которое подразумевает возможность понимания и конструирования природы из чистых понятий, и [с другой] стороны принятием решения последовательно в пользу экспериментального пути исследования, направленного против чистого «умозрительного пути» («Begriffsweg», или «Notional way»)<sup>30</sup>. Если Гленвилл ссылается здесь на Роберта Бойля и усматривает у него фактические указания к новой и более глубокой форме знаний о природе, то и Мор вполне разделяет эту научную позицию Бойля, с которым он состоял также в дружеских отношениях<sup>31</sup>.

Таким образом, не правомерность опыта как такового оспаривается мыслителями Кембриджской школы, но его определенная версия, против которой направлены их возражения о теоретическом сужении понятия опыта. То, чего они требуют и на чем они настаивают, — это концепция опыта, которая ориентирована не на одностороннее познание природы, но предполагает и охватывает в себе все его [познания] функции, и помимо естественнонаучного опыта, сохраняет также особенность его «спиритуального», духовного опыта. Они выступают против натурфилософской «Индукции», как она представлена у Бэкона, противопоставляют ей истину (Recht) морально-религиозного опыта. Этот последний теряется и обесценивается, если, как это делает эмпиризм, опыт признается только в форме чувственного восприятия и оценивается только в этой форме. Есть опыт не только Чувственного и Телесного, но и Душевного и Духовного — не только «Физического», но и «Интеллектуального», так как каждый достоверный метод познания должен отличаться

<sup>29</sup> *Glanvill J. Plus Ultra: Or the Progress and Advancement of Knowledge since the days of Aristotle in an account of some of the most remarkable late improvements of practical, useful learning, to encourage philosophical endeavours: occasioned by a conference with one of the notional way.* London: Printed for James Collins..., 1668. — *Прим. перев.*

<sup>30</sup> См.: *Glanvill J. Plus Ultra...*; подробнее см.: *Erkenntnisproblem* (3), II, 398ff.

<sup>31</sup> Ср.: *More H. Op. philos.* I. 223.

сам по себе и конкретизироваться в зависимости от предметных областей, к которым он прилагается. Эмпиризм исследует согласно методическому понятию единства опыта, но он недооценивает тем самым множественность и богатство их [предметных областей] онтологических определений. Согласно [области] бытия (*dem Sein*), на которую он направлен, в соответствии с целью, которую он ставит перед собой, сам опыт также должен меняться, он должен пройти [в исследовании] определенную духовную последовательность. И снова мыслители Кембриджской школы ссылаются для [поддержки] этой мысли на учение о познании Плотина. Они заимствуют из него требование «чистого восприятия», αἴσθησις κεκαθαμένη. Душа и дух так же, как и тело, имеют свое собственное восприятие: ἔστι καὶ ψυχῆς αἴσθησις τις<sup>32</sup>. И это специфическое основополагающее правило «чистого» восприятия используется мыслителями Кембриджской школы не только исключительно для области «сверхъестественного», но и для собственно Личностного (*eigenen Selbst*). В нем нам открывается не только Трансцендентное, Бытие и сущность Бога, но и наше наиболее глубокое имманентное Бытие (*Sein*). Нет необходимости в специальном «мистическом» органе познания, в силу которого мы вступаем в контакт со сверхъестественным, скорее, восхождение к Божественному происходит на основе собственных сил души и присущего ей «Логоса»<sup>33</sup>. Поэтому «чистое» восприятие, ради которого они вступают в противоречие с эмпиризмом, не оценивается соответственно мыслителями Кембриджской школы как что-то Сверх-чувственное, а, скорее, как нечто сущностное и необходимо Не-чувственное (*Un-Sinnliches*).

<sup>32</sup> *Smith J.* Of the true Way or Method of attaining to Divine Knowledge. P. 2ff.: «И душа сама по себе обладает ощущением».

<sup>33</sup> «Cum ipse Logos sive stabilis ac comprehensiva Dei Sapientia, in qua omnes Ideae ipsarumque respectus continentur, nihil aliud sit quam quaedam universalis stabilis Ratio, quomodo ullus praetextus esse potest, ut quis tam sublimi modo inspiratus sit, ut supra rationem ipsam sit sufflatus sublatusque suumve Intellectum habeat supra naturas rationesque rerum ipsarum positum» / «Поскольку сам Логос или постоянная и всеобъемлющая Мудрость Бога, в которой содержатся все Идеи и их отношение (*respectus*), является не чем иным, как неким всеобщим (*universalis*) неизменным разумом (*Ratio*), разве может существовать какая-либо претензия (*praetextus*) к тому, чтобы кто-то оказался вдохновлен столь возвышенным образом, чтобы он вознесся и поднялся выше самого разума (*rationem*), или чтобы его собственное понимание превосходило бы природу и порядок самих вещей?» (*More H. Conjectura Cabbalistica // Op. Philos. Vol. II. P. 468*).

Если бы восприятие было только в форме ощущения (Sensation), в виде внешнего впечатления, которое затрагивает чувства — тем самым была бы исключена всякая возможность самосознания. Ибо то, что Чувство схватывает и постигает, — это всегда только качества внешних вещей, а не свойства (Beschaffenheiten), состояния (Zustände) и деятельность собственного Я. То, что видно и слышно, — это цвета и звуки, а не зрение и слух сами по себе. Даже если таким образом мы сохраняем чисто содержательно наблюдаемое внутри границ Чувственного, все же знание Чувственного никогда не является чисто-чувственным актом познания. Здесь господствует отдельная и независимая форма «пред-понимания» (Gewährwerdens), которая не имеет ничего общего и не должна путаться с такого рода «восприятием», в котором мы соотносимся с физическим миром. Следовательно, уже чистое чувственное восприятие (Sinnesempfindung), при условии что оно не само физическое впечатление, а осознание этого впечатления, содержит устойчивый и незаменимый сугубо ноэтический момент. «Я опасаясь, — говорит Кедворт, — что чувство и сила воображения основателей и сторонников этой доктрины окончательно растворятся в ничто, т. к. только внешние объекты, но не деятельность и способность схватывать их, подпадают под зависимость чувств. Кто когда-нибудь видел Зрение, слышал Слух, осязал Осязание?».

Этот же аргумент действует в еще большей степени, когда мы подумаем о высших душевных способностях, способности памяти и воображения, интеллекта и воли<sup>34</sup>. Английский эмпиризм в своем более позднем развитии стремился противостоять возражениям такого рода, принимая в дополнение к внешнему опыту внутренний опыт, размышление в дополнение к ощущению (Reflexion) как независимый источник знания. Но противоречие только кажется устраненным. Потому что размышление также — в том виде, как Локк понимает его, — формируется непременно после отпечатка (Vorbild) ощущения. Оно не активный, а чисто пассивный принцип. Не только объекты чувств, но и состояния души, согласно Локку, внушают духу определенные идеи; и в обоих случаях он может только получать эти идеи, не производить. Он соотносится с ними как зеркало, которое не может ни отвергнуть, ни изменить или погасить образы, которые возникают в нем<sup>35</sup>. Но именно это ограничение

<sup>34</sup> *Cudworth R. The true intellectual Systeme, fol. 729ff.*

<sup>35</sup> *Locke J. Essay II, I, 25.*

«внутреннего восприятия» наиболее резко оспаривается Кембриджской школой. Они видят в этом [восприятии] действие, а не претерпевание — принцип спонтанности, а не восприимчивости. «Это абсурдная мысль, — говорит Кедворт, — что не только восприятие, но и познание и ум в человеке есть не что иное, как возбуждение (Tumult), которое возникает в нем из-за воздействия внешних физических факторов. Если бы это было так, то каждая вещь, которая претерпевает впечатление, как, например, зеркало, на которое падает луч света, также имела бы чувство и ум. Но ясно, что все, что приходит извне, заключается только в силе воздействия и движении; но осмысление само по себе есть не просто претерпевание этих воздействий, но понимание их путем силы воображения»<sup>36</sup>. Все, что оно схватывает, не осуществляется его собственной силой и его собственной способностью, а скорее силой деятельности и действительности захватывающего субъекта души. Дух не может распространяться на какой-либо объект и не может выносить суждение ни об одном объекте, без опосредованного выражения своей собственной сущности и раскрытия своей изначальной природы; всякое объективное знание в то же время является для него актом его самопознания. В системе эмпиризма для такого признания субъективности нет места. Английский эмпиризм XVII века еще не достиг той точки, в которой он окончательно растворит субъект познания, в которой он сделает Я чистой «комбинацией восприятий» (Bündel von Perzeptionen).

Но конечный результат этого развития четко предвиден Кембриджской школой и заранее предотвращен. Все чаще и чаще она указывает на то, что это было бы самой странной «перверсией» и что это было бы отрицанием простой феноменологической фактичности, если сделать восприятие предпосылкой Я, вместо того, чтобы Я было предпосылкой восприятия. Восприятия как таковые не существуют прежде, чем Я, как составляющие его элементы они существуют только для Я и в силу Я. Единство Я есть и остается действительным конститутивным условием для любого чувственного или мыслящего сознания. Таким образом, мы совершаем очевидное ὑστέρων πρότερον<sup>37</sup>, если

<sup>36</sup> «И само чувство, не является ли оно только проявлением (Passion) этих движений и восприятием своих претерпеваний путем воображения» (Cudworth R. Ibid. Fol. 73f.).

<sup>37</sup> Логическая ошибка, состоящая в том, что последующее (hysteron) явление ставится перед предыдущим (proteron), букв.: более позднее — прежде. — Прим. перев.

верим, что ощущающее (*empfindende*), воспринимающее (*wahrnehmende*) или Субъект, выносящий суждение, может быть понят как совокупность представлений. Ведь, что есть отдельное восприятие без отношения к Целому в душевном Существовании (*Dasein*) и Жизни, без его характерной соотнесенности с Я (*Ich-Bezogenheit*)? Тем самым это формирует феномен архетипа (*Urphänomen*) и проблему архетипа (*Urproblem*), в которой наиболее четко проявляются необходимые пределы всех чисто количественных наблюдений (*Betrachtung*). Самосознание (*Selbstbewußtsein*) содержит все противоположности и объединяет все противоположности, которые исключают друг друга в мире вещей и которые в нем друг друга отрицают. Это — сугубо пространственное единство, и тем не менее в силу своего Вездесущия оно распространяется на все пространство; оно есть совершенная Простота до всякого Разделения, Пребывание (*Seiende*) до всякого Становления (*Werden*), и все же именно потому, что само по себе оно не принадлежит множественности и становлению, оно соотносится с тем и другим и знает их:

«Unplaced, unparted, one close Unity  
 Yet omnipresent; all things, yet but one,  
 Not streak'd with gaudy multiplicity  
 Pure light without discolouration,  
 Stable without circomvolution,  
 Eternal rest, joy without passing sound:  
 What sound is made without collision?  
 Smell, taste and touch make God a grosse compound,  
 Yet truth of all that's good is perfectly here found»<sup>38</sup>.

<sup>38</sup> *More H. Psychathanasia or the second part of the Song of the Soul, treating of the Immortality of Souls etc.*, Cambridge, 1647. III, 2, 36:

«Не там он или тут, но нераздельный и Единый  
 Он вездесущий, и все вещи в нем одном,  
 Не тронут множественностью кричащей и картинной —  
 Он чистый свет, но разноцветья нету в нем.  
 Покоится в себе он без круговращения,  
 Всегда в себе самом беззвучно восседает.  
 Ведь звук не может издаваться без движенья.  
 Вкус, запах и касанье Бог искусно съединяет,  
 Ведь истиной о всех вещах один он обладает» (перев. Н. В. Носова).

## 2. ПУРИТАНТСТВО

Если в части философии мир идей Кембриджской школы формирует антитезу (*Gegenpol*) английскому эмпиризму, то в другой своей части она сталкивается с кальвинизмом и пуританизмом как доминирующими фундаментальными религиозными силами эпохи. Их становление происходит в условиях постоянного конфликта и решительного сопротивления с обеих сторон. По мере того, как она противопоставляет себя сенсуализму и материализму светской философии, она не менее решительно противостоит тому типу набожности и религиозной метафизики, который преобладает в Англии в семнадцатом столетии и, наконец, приобретает почти неограниченную значимость. Спор против этой метафизики, однако, был тем более трудным для ведения и продолжения, что почти все мыслители школы Кембриджа были подвержены ее влиянию через духовную среду, в которой они живут и развиваются. Очевидно, что они были воспитаны в ее духе и получили от нее жизненные установки в силу своей профессии, образования и положения в обществе. Все они, за исключением Генри Мора, прошли свое первое обучение в Эммануэль-колледже в Кембридже, который был основой пуританизма и с течением времени становился все больше местом укрепления пуританского духа; на свои должности они были назначены пуританскими руководителями, или были утверждены ими в этих должностях с уверенностью в их строго благочестивом образе мыслей. Сам Кромвель, кажется, знал лидеров школы, особенно Кедворта, и поддерживал их в их идеях<sup>39</sup>. И Генри Мор по своему происхождению принадлежит также к среде строгих кальвинистов: его семья с беспокойством следила за первыми свободными религиозными устремлениями мальчика и старалась отговорить его всеми путями от философского направления, которое он рано выбирает<sup>40</sup>. В этих условиях было еще более важным и значимым достижением то, что все мыслители Кембриджской школы все больше и больше уклонялись от господства сектантского духа. «*Non sum Christianus alicujus nominis*», — этим твердым и гордым девизом Уичкот отвергает все попытки своего друга и бывшего учителя Такни

<sup>39</sup> Подробнее о связи Кембриджской школы с пуританством см.: *Tulloch J. Ibid.*, II, 7ff., 203ff., 209ff.

<sup>40</sup> Ср.: *Praefatio generalissima* Г. Мора к «*Opera Omnia*», 1679 г.; см. также: *Ward R. Life of More*. P. 3 ff.

вернуть его к строго правоверному пуританству. Таким же образом Мор ответил теологическому противнику. Он с радостью признал бы себя пуританином, если бы под этим именем не стояло ничего, кроме принятия христианства в его «обнаженной истине» и в его чистейшей форме.

Но чем больше вера понимается в этом смысле, тем больше она требует независимости и выявляет ее. «Я выше всех сект, поскольку они просто секты, ибо я истинный и свободный христианин. Я не хочу опускаться до смирения перед какой-либо сектой, чего бы она ни требовала, Бог предоставил мне место, которое стоит выше сект и свободно от их разногласий»<sup>41</sup>. Эта борьба на два фронта против эмпиризма и пуританства очерчивает только первичный духовный облик Кембриджской школы. Но самым исторически примечательным и системно-отличительным в нем является то, что он только внешним образом противостоит [этим двум] различным аспектам и движется против [двух] различных направлений. Скорее, он выдерживает строгое собственное направление, и, в конечном счете, тот противник, с которым имеет дело Кембриджская школа в пуританизме и эмпиризме, это — одно и то же умонастроение. Утверждение, которое, однако, на первый взгляд может показаться странным, даже абсурдным: ведь какую общую связь можно представить себе между английской философией опыта и догматической теологией, между знанием и верой, между самым решительным направлением имманентности и строго трансцендентным религиозным идеалом? Не было ли здесь с самого начала противоречия, исключающего не только всякое примирение, но и всякое посредничество? Не имела ли здесь место неизбежная альтернатива и не шла ли речь о твердом решении уклониться от того, чтобы мыслители Кембриджской школы не поддерживали ни одну, ни другую сторону? Разве не было понятным и оправданным упреком рассматривать такую промежуточную позицию как простое пренебрежение, когда приверженцев Кембриджской школы высмеивали как «латитудинариев»?

И все же нет более несправедливого и невежественного обвинения, чем это, если мы учитываем текущую основную интенцию (*Grundabsicht*) и духовную цель Кембриджской школы. Сколько бы человек ни судил об обоснованности этой цели, он может быть уверен в ней, так что внутреннее следствие и единство учения не может быть подвергнуто сомнению. То была

<sup>41</sup> См.: *Ward R. Life of More. P. 188 f.*

действительно твердая и определенная интеллектуальная и моральная исходная позиция, с которой мыслители Кембриджской школы с равной решимостью отвергали идеал знания философского эмпиризма, а также идеал веры кальвинизма и пуританизма, с которой они могли обосновано отрицать и тот, и другой. Ибо, как бы мало ни было сходства в содержании между этим идеалом веры и этим идеалом знания, между ними имело место несомненное сходство формы и, так сказать, общность умонастроения. Оба они возникли из того же «строго практического» духа, который определил облик Англии в XVII и XVIII веках. Именно этот практический дух, направленный на господство над вещами и людьми, породил из себя новую форму теории природы Бэкона и новую форму политической и этической теории Гоббса. В обоих случаях знание было осмысленно и определено как инструмент (*Organon*) воли, в обоих случаях оно должно служить скорее производству вещей, чем безмятежному наблюдению. И в том же духе организуется религиозное развитие, которое Англия обретает в пуританстве. Здесь тоже господствует подобная приверженность практичности и та же ограниченность целесообразности. Место, которое человек занимает по отношению к реальности, и с точки зрения которого он, согласно своей религиозной позиции, верит, что может изначально понимать и пробиваться к ней, не является местом безмятежного созерцания или мистического углубления, а местом действенного овладения, преодоления и подчинения. В таком преодолении (*Bewältigung*), в такой непрерывной работе над трудным и хрупким материалом реальности, согласно основной концепции пуританства, божественное также становится поистине подчинено человеком. В отношении к миру для пуритан господствует то особенное колебание (*Oszillation*), то чередование присвоения и отчуждения (*Abstoßung*), которое характеризует дух «мирского аскетизма». Преодоление мира здесь ищут в самом мире, и только в нем оно может быть найдено. Ни одно из его благ не может быть ценным самим по себе, т. к. всякая такая ценность была бы самым худшим и самым опасным богоотступничеством, была бы «обожествлением творения». Но даже если Бога следует искать в абсолютном возвышении над всем мирским, подлинное и истинное благочестие может быть осуществлено только в мире; поэтому человек может только здесь исполнить свой религиозный долг, и его религиозное предназначение может быть обеспечено только здесь. Религиозное «призвание» и светская «профессия» сливаются друг с другом, потому что



профессионализм является единственным и незаменимым основанием знания и достоверности в профессиональной деятельности<sup>42</sup>. Таким образом, эмпиризм и пуританизм сближаются с тварным миром (*Welt des Wirkens*) совершенно разными путями, но, однажды ухватив, они не отдают его снова, а помогают себе цепкими инструментами.

В одном случае мир подчинен с позиций имманентности, в другом — с позиций трансцендентности. В первом случае изученный и освоенный Инструментом знания (*Organon des Wissens*), наблюдательным и расчетливым умом, во втором — инструментом Веры. Там господствует тенденция подчинить природу воле человека и установить на земле «*regnum hominis*» — здесь строго отвергаются всякие человеческие радости, естественно-человеческие влечения и всякое наслаждение чисто физическими благами, и смысл всякого творчества и деятельности видится исключительно в исполнении божественных заповедей и в увеличении и расширении славы Бога. Однако в обеих предпосылках значимость практической работы остается неизменной. «Именно для совершения действий этот Бог поддерживает нас и нашу деятельность; труд — это нравственная и естественная цель (*end of power*)»<sup>43</sup>. Это заявление, которое происходит из «*Christian Directory*» Бакстера, представляет квинтэссенцию морали Бэкона и всего его мировоззрения и жизненных принципов. Пуританизм не оставляет эту жизненную позицию, — скорее, он подтверждает и узаконивает ее религиозно. Однако его строго абсолютистское понятие Бога оставляет все же свободными всю сферу относительных, опосредующих и конечных целей; его трансцендентный идеал указывает ему на эмпирическую реальность и эффективность как на фактическое и единственное место верификации. Трудолюбие и эффективность (*industry and thrift*) подняты теперь до этико-религиозных требований<sup>44</sup>. Таким

<sup>42</sup> С этим духом «внутримирской аскезы» ср. базисные положения Макса Вебера в «Протестантской этике и духе капитализма» (*Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus // Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik XX u. XXI (1904/5); Ges. Aufsätze zur Religionssoziologie, Tüb. 1920, I, 84ff.*).

<sup>43</sup> *Baxter R. Christ. Directory I, 375f.*; цит. по: *Max Weber. Ibid. I. 167, Anm. Studien der Bibliothek Warburg, 24.*

<sup>44</sup> Подтверждение этого, помимо Макса Вебера, см. также в недавно опубликованной работе Макса Крауса (*Kraus M. Scholastik, Puritanismus und Kapitalismus. München und Lpz. 1930. S. 258ff.*).

образом, он приходит к тому своеобразному Просветлению (*Verklärung*), к тому апофеозу рассудительности (*Nüchternheit*), столь типичному для Англии XVII века. «Надежность», безопасность и цельность английской культуры Нового времени, возможно, обусловлены, прежде всего, тем, что в ней силы, которые, казалось бы, исключают друг друга или имеют взаимную тенденцию обычно противоборствовать друг с другом, направлены к одной цели и могут объединяться в решении какой-нибудь общей задачи.

Между этими двумя противостоящими и все же близкими между собой силами мыслители Кембриджской школы должны с самого начала чувствовать себя чужими и безродными. Ибо они едва затронуты духом новой Англии — они противопоставляют этому духу практических действий другой философский и другой религиозный идеал. Для них философия и религия происходят не от энергии действия, а от чистого созерцания. Истинная любовь к Богу произрастает для них из чистого созерцания Бога. Это — чисто созерцательный путь, который снова и снова приводит их к древним спекуляциям и который все время укрепляет их в этой любви. Они не принимают во внимание новые возможности для творчества, но они стремятся, оглядываясь назад, погрузиться в подлинные и чистые истоки философского познания и религиозного откровения. Это возвращение раз и навсегда исключает их из основных тенденций нововременного английского духа прогресса. Ибо он все больше и больше осознавал древность только как бремя, как окопы, которые он пытался сбросить с себя. Бекон смотрит свысока на античную культуру со всем превосходством Нового времени, времени изобретений и открытий. Он поясняет, что если принять древность в качестве ценностного эталона (*Wertprädikat*), то этот эталон гораздо больше подходит к настоящему, чем к прошлому, потому что мы — «новые» — это те, кто прошел через школу времени и опыта, кто созрел и стал взрослым в этой школе<sup>45</sup>.

<sup>45</sup> «Rursus vero homines a progressu in scientiis detinuit et fere incantavit reverentia antiquitatis et virorum, qui in philosophia magni habiti sunt, auctoritas... De antiquitate autem opinio, quam homines de ipsa fovent, negligens omnino est et vix verbo ipsi congrua. Mundi enim senium et grandaevitas pro antiquitate vera habenda sunt; quae temporibus nostris tribui debent, non juniore aetate mundi, qualis apud antiquos fuit. Illa enim aetas, respectu nostri, antiqua et major, respectu mundi ipsius nova et minor fuit. Atque revera quemadmodum majorem rerum humanarum notitiam et maturius iudicium ab homine sene expectamus, quam a juvene propter experientiam et rerum,

Древность есть молодость мира в историческом смысле этого слова, в то время как современность является поистине старостью, при условии, что богатство накопленных со временем знаний является собственно характерным признаком и привилегией возраста<sup>46</sup>. Эта оценка переносится на древнюю философию без ограничений, на Платона, «чудаковатого теолога» и «высокопарного поэта», на Аристотеля, создателя всей софистической философии, который испортил естествознание диалектикой<sup>47</sup>. И в этом контексте эмпирическая философия теперь выявляется как предшественница пуританизма. Ибо, как Бэкон противопоставляет опыт чистой логике и диалектике, так в пуританстве вера оборачивается против притязаний логического разума и философской спекуляции — как в первом эмпирические исследования освободились от принуждения традиций и авторитетов, так и во втором христианство должно быть защищено от заражения язычеством. Поклонение античности теперь отвергается и клеймится как идолопоклонство все более резко.

Что касается Кальвина, то в его учении присутствуют обширные элементы античных знаний и образования, но античное образование также не стало

---

quas vidit et audivit et cogitavit, varietatem et copiam: eodem modo et a nostra aetate (si vires suas nosset, et experiri et intendere vellet) majora multa quam a priscis temporibus expectari par est, utpote aetate mundi grandiore et infinitis experimentis et observationibus aucta et cumulata» / «Помимо того людей удерживали от движения вперед и как бы околдовывали благоговение перед древностью, влияние людей, которые считались великими в философии, и обусловленные этим единогласие и согласие... Что же касается древности, то мнение, которого люди о ней придерживаются, вовсе не обдуманно и едва ли согласуется с самим словом. Ибо древностью следует почитать престарелость и великий возраст мира, а это должно отнести к нашим временам, а не к более молодому возрасту мира, который был у древних. Этот возраст по отношению к нам древен и более велик, а по отношению к самому миру нов и менее велик. И подобно тому, как мы ожидаем от старого человека большего знания и более зрелого суждения о человеческих вещах, чем от молодого, по причине опытности и разнообразия и обилия вещей, которые он видел, о которых он слышал и размышлял, так и от нашего времени, если только оно познает свои силы и пожелает испытать и напрячь их, следует ожидать большего, чем от былых времен, ибо это есть старшее время мира, собравшее в себе бесконечное количество опытов и наблюдений» (*Bacon F. Nov. Organ. I. 84. Пер. С. Красильщикова и Г. Г. Майорова*)

<sup>46</sup> Ср. *Bacon F. De augmentis scientiarum. Lib. I.*

<sup>47</sup> См.: *Bacon F. Nov. Organ. I. 26. Temporis Partus Masculus sive de interpretatione Naturae. Cap. 2 (Opera, e'd. Ellis, Sped ding. Heath, III, 53of.)*.

для него жизненным элементом. Если он принимает их и использует для строительства своей теологии, а также для строительства своей доктрины государства, то они все еще остаются чуждым телом в целокупности его фундаментального мировоззрения — элементом, который будучи допускаемым, тщательно огораживается и ограничивается в своей эффективности. В этом отношении английский пуританизм придерживается такой позиции. Даже там, где он идет по пути гуманизма, он уделяет пристальное внимание тому, чтобы порядок ценностей не менялся в обратном направлении, т. е. христианство ставится однозначно выше античности. «Parnassus waits on Sion, Helicon on the fountaine of Grace. Secular learning hath the use, if it be washed in the sope of the Prophets»<sup>48</sup>. Мыслители Кембриджской школы свободны от всех подобных барьеров и предубеждений. В почти религиозное почитание, которое они оказывают древним созерцательным теориям, а из них особенно Платону и Плотину, не вмешиваются никакие религиозные сомнения, поскольку их идея религии не ограничивается пределами христианства. Они не чураются сказать, что добрая воля язычника богоподобна не менее, чем неистовое рвение христианина. В тех словах, которые Уичкот высказывает в споре со своим пуританским оппонентом Такни, не только выражается основная противоположность умонастроений, в них одновременно обозначен характерный поворот в религиозном развитии тогдашней Англии, решительное изменение идеи Бога.

Широко распространено мнение, что английский пуританизм был настоящим оплотом и поборником религиозного индивидуализма, что именно той энергией, с которой он взялся и отстаивал требование религиозной свободы, а также идею политической свободы, включая основополагающие демократические требования новой эпохи, он первым подготовил почву для него [индивидуализма]. Но нужно быть осторожным, чтобы не спутать косвенное историческое влияние пуританства в этой области с его собственной

<sup>48</sup> «Парнас ждет [только после] Сиона, Геликон — [после] источника Благодати. Светское образование будет полезно, только если оно вычищено Пророческим мылом (мылом [библейских] Пророков)» (Thomas Adams, цит. по: *Schirmer F. Antike, Renaissance und Puritanismus*, München, 1924. S. 175; в целом см. также раздел «Пуританство и Античность» в: *Ibid.* S. 169ff.). Смысл фразы: «Прежде Парнаса следует взойти на Сион, прежде Геликона — [отыскать] источник Благодати. Светское образование будет полезно, только если оно вычищено Пророческим мылом (мылом [библейских] Пророков)» — *Прим. перев.*

формой существования (*eigenen Sein*) и сущностью. Идее религиозной свободы нет места в его мире. Пуританизм, в силу стечения политических обстоятельств (*Konstellation*), в которые он был вовлечен, видел себя призванным к борьбе против королевской власти и против английской государственной церкви, но он был далек от того, чтобы переносить идею свободы из сферы буржуазно-политической в религиозную сферу. Здесь преобладает самая сильная его условность, требование безусловного однообразия (*Gleichförmigkeit*). Лидеры пуританского движения Элиот<sup>49</sup> и Пим<sup>50</sup> совершенно чужды идее религиозной свободы совести; они неоднократно требовали строжайшего преследования и самого безжалостного уничтожения всех, кто принадлежал иному вероисповеданию<sup>51</sup>. Когда Уичкот в своей переписке с Такни твердо высказал мысль, что поддержание истины Божьих дел состоит в том, чтобы в религиозном долге человека ограничиться сохранением и продолжением любви, — именно этот тезис вызывает самую серьезную озабоченность у пуритан. Что может быть более опасным, — немедленно возразил Такни, — чем такой мир, который не оставляет истинно верующим преимуществ перед папистами, арианами, соцининами<sup>52</sup> и другими худшими из еретиков? Религия пуританства не терпит такого мира: это — сражающаяся, совершенно воинственная и конфликтная религия. И то, что дает ей волю и силу для этой борьбы, так это идея Бога, за которую она выступает и за счет которой ее религиозное рвение возгорается заново. Сам Бог этой религии не является Богом умиротворения, а Богом власти и страха.

Основной особенностью теологии Кальвина было то, что в ней отношения между Богом и человеком были установлены не в измерениях любви, а, скорее, в рамках строгого закона. Бог обращается с человеком, прежде всего, как судья, и Он противостоит тому во всей величественности и ужасе судейской должности. Так как его приговор неотвратим, а его решение неоспоримо. Это решение не связано никаким основанием; так как любое основание было бы ограничением, которое упразднило бы абсолютный

<sup>49</sup> Джон Элиот (John Eliot, 1604–1690) — пуританский миссионер в Северной Америке. — *Прим. перев.*

<sup>50</sup> Джон Рут Пим (John Pym, 1584–1643) — английский политический деятель, критик королевской власти. — *Прим. перев.*

<sup>51</sup> Более подробно: *Kraus J. Scholastik, Puritanismus und Kapitalismus*, особенно: S. 139ff.

<sup>52</sup> Последователи Фауста Паоло Социна (Faustus Socinus, 1539–1604) — антиринитарное движение в протестантизме. — *Прим. перев.*

суверенитет Бога. Если Бог по свободному усмотрению отверг бóльшую часть человечества и избрал лишь немногих, без какого-либо содействия с их стороны и без их собственных заслуг, — то оба решения являются лишь выражением его собственного совершенства, которое не может выразить себя иначе или сильнее, чем в таком неограниченном совершенстве власти. Пуританская религия построена на этом краеугольном камне кальвинистской догмы. В определении Вестминстерского синода 1643 года, которое резюмирует пуританское вероучение, учение о предопределении (Gnadenwahl) стоит на первом месте. «Бог согласно откровению своего величия своим решением определил некоторых людей к вечной жизни и других к вечной смерти не для того, чтобы провидение веры или добрых дел, или упорство в том или ином, или что-то еще в этих созданиях в качестве условия или причины побудило его сделать это, но исключительно за счет своей величественной благодати. Богу угодно сообразно непостижимому решению его Волений, согласно которым он дарует милосердие или отказывает в нем, насколько это ему будет угодно, привести остальной человеческий род к прославлению Его безграничной власти над тварностью и подвергнуть их унижению и гневу за их грехи ко славе своей величественной справедливости»<sup>53</sup>.

Но этот акцент на неограниченную божественную силу и этот перенос центра тяжести на сторону права имеет не только догматическое, но и показательное практическое значение, ибо пуританская вера тем самым все больше мнит себя втянутой в круг одной лишь законности и удерживаемой в нем. Отношения между Богом и человеком меняются все больше и больше из состояния сугубо религиозных отношений к юридическим. Вновь и вновь эти отношения охватываются правовыми аналогиями и описываются правовыми категориями. Уже в первом английском переводе Библии это движение становится очевидным. Предисловие, которое переводчик Тиндейл<sup>54</sup> предпосылает ему, призывает читателя прежде всего принять ко вниманию в Священном Писании заветы (Verträge), которые Бог заключил с человеком. Ибо все обетования Писания включают в себя такой договор: Бог обязуется даровать определенную милость, если Его заповеди будут строго соблюдаться. Этот мотив

<sup>53</sup> Вестминстерское определение веры 1647 года, гл. 3 — подробнее: Вебер М. Ibid. S. 90ff. (см. также: <https://www.apuritansmind.com/westminster-standards/>).

<sup>54</sup> Уильям Тиндейл (William Tyndale, ок. 1494–1536) — гуманист, протестантский реформатор и переводчик Библии на английский яз. — *Прим. перев.*

Завета как правового пакта постоянно повторяется<sup>55</sup>. Формальная законность, в том числе в чисто религиозном отношении, возвышается до самого важного критерия — к указанию на угодный Богу образ жизни. Весь пуританизм руководствуется и проникается этим духом «уверенной в своей правоте и рассудочной законности»<sup>56</sup>. И снова развитие пуританства самым замечательным и удивительным образом движется навстречу развитию английской философии опыта. На первый взгляд, кажется, нет более резкого контраста, чем контраст между пуританской религией и образом мышления Гоббса. Если пуританство, в соответствии с Кальвином, требует строгого теократического порядка в обществе, то Гоббс хочет освободить государство от всяких религиозных условностей и опеки и возвысить его до абсолютного властителя также над религией и религиозными убеждениями. Позитивный закон государства является для него монопольным и единственно законным источником религии, религией становится страх перед невидимой властью, когда она исходит от государства; и она же является простым суеверием, когда она не поддержана этой государственной санкцией<sup>57</sup>.

Хотя эта точка зрения противоречит всем пуританским положениям, — а в политическом отношении Гоббс является также антиподом пуританизма, поскольку он наиболее последовательный и радикальный сторонник английской Высокой Церкви, — тем не менее формальное основание веры одинаково для обоих. Ибо и в первом и во втором случае вера следует абсолютной воле власти и должна слепо ей подчиниться. Там — речь идет об автократическом божественном предписании (*Gebot*), здесь — о предписании государства, этого «земного Бога» («*sterblichen Gottes*»), который диктует закон. И в обоих случаях воля индивида не входит в противоречие с содержанием закона; а то, что ожидается и требуется от него — это безоговорочное подчинение. Для Гоббса любое сопротивление религиозным нормам, установленным государством, является бунтом: государственный закон

<sup>55</sup> Подробнее: *Taine H. Histoire de la Littérature anglaise*, 8e édit., Paris 1892, II, 312ff.

<sup>56</sup> Ср.: *Weber M. Ibid.* 180ff. — Важным в этом отношении является, например, отрывок из проповеди Томаса Адамса (*Works, London 1629, p.*), цитируемый Ширмером (*Schirmer W. F. Der englische Friihhumanismus, Lpz. 1931., S. 14*): «Мы банкроты-должники, а Бог — уверенный Кредитор, Христос — посредник. Мы — невежественные Ответчики, Бог — искусный Судья, Христос — наш Адвокат, чтобы отстаивать наши интересы за нас».

<sup>57</sup> *Hobbes T. Leviathan, De homine Cap. 6.*

определяет также границы совести, ведь оно и есть единственная совесть граждан. Для пуританизма не только всякое сомнение в божественных законах, но и всякий вопрос об их основании, всякая попытка измерить их человеческими мерками, есть высокомерие и неповиновение. Осуждать и критиковать решения Бога только потому, что, согласно нашему разуму, мы не можем понять, как они могут сосуществовать с Божьей благостью, — это, как подчеркивает Такни в споре с Уичкотом, является рецидивом язычества, обращением к тому «*recta ratio*»<sup>58</sup>, о котором мечтали языческие философы, но которого нигде нет. Таким образом, пуританизм и эмпиризм, вера и знание достигают одну и ту же цель и конечную точку, исходя из совершенно разных исходных оснований. Оба установили абсолютное долженствование (*absolutes Sein*), которое как абсолютная власть не только ограничивает, но и, в конце концов, полностью поглощает силы интеллекта и воли.

И именно в этом пункте вновь возникает противодействие мыслителей Кембриджской школы. Они опротестовывают любое долженствование (*Zumutung*) с таким страстным рвением, как если это была бы попытка согнуть моральный разум под совершенно внешний закон; одинаково понимая под этим и эмпирический закон государства и трансцендентный закон Бога. Кедворт с нескрываемым отвращением говорит о тех «ужасающих заповедях» (*horrenda ista decreta*), в силу которых Бог должен быть в состоянии осудить человека из-за простого самоволия<sup>59</sup>. Такая вера является для него

<sup>58</sup> Чистому разуму. — *Прим. перев.*

<sup>59</sup> «Cum res ethicas attentius considerarem et evidententer perciperem boni et mali moralis naturas esse prorsus immutabiles nec revera ab ipsius Dei arbitrio pendere... non poteram Deo ascribere horrenda ista decreta, quibus ex mere beneplacito homines insontes vel ad culpas et peccata aeternis cruciatibus luenda inevitabiliter damnaret... Et ex eo tempore quam plurimi in academia nostra, hujus unius (ut puto) veritatis evidentialia moti, in Remonstrantium castra transiere» (Brief von Cudworth an Limborch (1668); cf. *Hertling G.* John Locke und die Schule von Cambridge. S. 164) / «Когда мы внимательнее посмотрим на касающиеся нравственности вещи (*res ethicas*), и станет очевидно, что природа морального блага и зла безусловно неизменна (*immutabiles*) и в действительности не зависит от воли (*arbitrio*) самого Бога... я не могу приписать Богу те внушающие ужас постановления (*horrenda decreta*), которыми он из одного лишь благоусмотрения обрек невинных людей неизбежно расплачиваться вечными муками, пусть даже и за проступки и грехи (*vel ad culpas et peccata luenda*)... и с тех пор очень многие в нашей академии, побужденные (как я полагаю) очевидностью одной [лишь] этой истины, переходят в лагерь ре-



истинным отрицанием и извращением всей религии; она лишает Бога не только свойств блага и справедливости, но и упраздняет сущность и постоянство этого свойства. Она является сердцевиной всего «атеизма». Основной труд Кедворта «Истинная интеллектуальная система Вселенной» полностью посвящен доказательству этого тезиса. Его главная цель заключается в защите идеи моральной и религиозной свободы от любой формы фатализма. Такой фатализм не менее губителен и вреден, когда он выступает в теологическом облачении, чем, когда он проявлен в философской или естественнонаучной форме и обосновании. «Демокритовский фатум», который сводит все духовное бытие к бытию материальному и стремится объяснить все духовные явления чисто механическими законами, не менее сомнителен и предосудителен, чем эта теологическая обреченность (*Fatalität*), которая лишает идеи добра и зла всякого самостоятельного смысла и ценности тем, что позволяет им возникать из абсолютного произвола Бога, не связанного внутренним законом. Этот «божественный фатум» тем более безнравствен, потому что он утверждает и провозглашается божественным, — и это прямым образом определено Кедвортом выражением «*divine Fate immoral*»<sup>60</sup>. Те, кто рассматривает идеи «добра» и «зла», «справедливости» и «несправедливости» как чистое истечение безграничной воли, лишают их собственного и глубочайшего смысла. Они, скорее, являются «интеллигибельными» сущностями, в природе которых никакое реальное и действующее не может изменить чего-либо. Никакая власть, как и всемогущество, не может уничтожить эти вечные и неизменные сущности, сделать добро злом, а зло добром.

Конечно, с чисто формальной точки зрения, согласно божественным или человеческим нормам что-то, что ранее было несущественным, может быть сделано заповедью или запретом и, таким образом, получить характер «морального обязательства». Но даже в этом случае сам элемент морали не состоит в простом выражении воли законодательной власти, а вытекает из ее права и полномочий отдавать распоряжения, и эта власть должна основываться на естественной правомерности и справедливости. Любой закон, не имеющий такой основы, по праву будет восприниматься как смехотворный

---

монстрантов (*Remonstrantium*, т. е. арминиан)» (Письмо Кедворта Лимборху (*Brief von Cudworth an Limborch*, 1668); ср.: *Hertling G.* John Locke und die Schule von Cambridge. S. 164.

<sup>60</sup> Божественная воля вне морали. — *Прим. перев.*

и абсурдный<sup>61</sup>. В базовом вопросе античной этики, имеют ли идеи справедливости и несправедливости значимость  $\theta\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\iota$ <sup>62</sup> или  $\phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\iota$ <sup>63</sup>, Кедворт без оговорок принимает решение в отношении последнего варианта. Подлинный νόμος (закон) есть не просто δόγμα πόλεως<sup>64</sup>, но он охватывает Сущностное (Wesenhaftes), само по себе Сущее (an sich Seiendes) и само по себе имеющее Законную силу (an sich Gültiges); он τοῦ ὄντος ἐξέυρεσις<sup>65</sup>. Это абсурдно, когда эта связанность божественной Воли неизменными и вечными нормами принимается для ее ограничения, ибо Бог таким образом становится зависимым не от чего иного, как от того, кем он является сам. В то время как он повинуетсЯ изначальному принципу (Urprinzip) морали, это повиновение есть не что иное, как повиновение, противоречащее его собственной сущности, которая определяется именно этим принципом и без него оставалась бы совершенно неопределенной.

Суть в том, что в таком понимании взаимоотношений между религией и моралью для мыслителей Кембриджской школы — это не просто системное учение, а обоснованный мотив, который сопровождал всю их жизнь и решительно сформировал ее, как, например, учит Генри Мор. В автобиографическом очерке Мор сообщил, что этот мотив был первым, который вызвал его сомнения относительно кальвинистской догмы, и раз и навсегда указал путь к его собственной философии и религии. «Хотя я, — говорит он, — рос под опекой родителей и учителя, убежденных кальвинистов, я никогда не мог впитать в себя жестокую доктрину благодати и предопределения. У меня было такое глубокое отвращение к этому учению и такое твердое и непоколебимое убеждение в божественной добродетели и праведности, что однажды, во время игры моих товарищей, я обдумал эти вещи и принял торжественное и благонамеренное решение: что если бы я был одним из тех, кто должен быть приговорен в ад согласно учению Кальвина, в это место, где все полно проклятий и хулы, но хотел остаться верным и послушным Богу, поскольку я был твердо убежден, что это будет верный путь к освобождению.

<sup>61</sup> К этому, помимо главного труда Кедворта, см. его «Трактат о вечной и неизменной нравственности», особенно кн. I, гл. 2.

<sup>62</sup> По обычаю. — *Прим. перев.*

<sup>63</sup> По природе. — *Прим. перев.*

<sup>64</sup> Постановление, установление государства. — *Прим. перев.*

<sup>65</sup> Выяснение, обнаружение сущего. *Cudworth R. Ibid. B. IV. C. VI*; к этике Кедворта см.: *Maitineau. Types of Ethical Theory. Vol. II.*

Эта мысль, которую я осознал, будучи школьником, так глубоко отпечатлелась в моей памяти, и даже место, где я стоял в то время, так живо для меня и сейчас, как будто все это произошло день или два назад»<sup>66</sup>. С такой силой и решимостью, и с такой спокойной уверенностью в себе мыслители Кембриджской школы противопоставили этическую совесть против поклонения и обожествления самого принципа власти. «Мы не ограничиваем Бога, — как говорит Уичкот в своих проповедях, — и не противодействуем его всемогуществу, когда говорим, что его действия также связаны с определенными условиями и являются неизбежными при этих условиях. Если, например, Бог дает обет, он должен его соблюдать; если он создает разумное и свободное существо, он должен относиться к нему как к таковому. Это соответствует разуму и имеет свое подтверждение в Писании: есть в Боге нечто более высокое, чем Его сила и Его абсолютная мощь, а именно: Его справедливость, Его добрая воля, Его мудрость, Его праведность»<sup>67</sup>. И вот мы оказываемся в пункте, где Кембриджская школа выходит за свои рамки, поднимаясь над узким кругом, в котором совершается ее непосредственная историческая деятельность и границами которого она остается связанной. В этом пункте открывается поистине универсальная историческая перспектива. В своей борьбе против кальвинистской догмы Кембриджская школа оказывается именно там, где Пелагий был против Августина<sup>68</sup>, а Эразм против Лютера.

В нововременной религиозной истории середины XVII века победа августинизма в вопросе свободы воли и предопределения казалась раз и навсегда решенной. На католической почве новой основой и подлинным оплотом августинианства становится великий труд Янсения об Августине (1640)<sup>69</sup>. Несмотря на все жестокие нападки, с которыми он сталкивается, и несмотря

<sup>66</sup> См.: *Ward R.* Life of More. P. 5ff.

<sup>67</sup> *Whichcote B.* Sermons, Aberdeen 1751. Vol. II. P. 244; ср.: *Powicke F.* The Cambridge Platonists. P. 79.

<sup>68</sup> Из современных материалов см.: *Pelagianism Vs. Augustinianism in Church History* / Ed. by John Hendryx, Monergism Books, 2011; *Markus G.* Pelagianism and the «Common Celtic Church» // *Innes Review*, 2005, 56 (2). P. 165–213; *van Egmond P. J.* Pelagius and the Origenist Controversy in Palestine // *Studia Patristica* LXX, P. 631–647; *Rackett M. R.* What's Wrong with Pelagianism? Augustine and Jerome on the Dangers of Pelagius and his Followers // *Augustinian Studies*, 33 (2), 2002. P. 223–237. — *Прим. перев.*

<sup>69</sup> *Jansen C.* Augustinus seu doctrina Sancti Augustini de humanæ naturæ sanitate, ægritudine, medicina adversus Pelagianos et Massilienses, Paris: Michel Soly, 1641. — *Прим. перев.*

на осуждение церкви, которое она в конечном итоге накладывает, благодаря этому труду было спровоцировано одно из самых сильных и глубоких религиозных движений во Франции этого времени. Дополнительная догматическая борьба охватывает всю духовную жизнь. Теология Порт-Рояля не останавливается на возрождении благочестия — она в лице таких мыслителей, как Паскаль и Антуан Арно, хочет дать государству и обществу, философии и науке новую форму. Но консолидация августинизма оказывается еще сильнее и более однородной в интеллектуальной истории протестантских стран. Кальвинистские *«Institutiones»*<sup>70</sup> и сочинение Лютера *«De servo arbitrio»* («О рабстве воли») сходятся в этом пункте и вновь используют всю свою силу для достижения этой цели, для обновления и безусловного утверждения догмы о предопределении (*Dogmas der Gnadenwahl*). Судьба Реформационного движения с тех пор становится неразрывно связанной с этой догмой, сопротивление против нее представлялось предательством дела самой Реформации. Но по мере того, как протестантская теология все больше подчиняется власти Лютера и Кальвина, и, таким образом, — власти Августина, борьба еще не окончена. Итак, в эту борьбу вмешивается философия. И только таким образом удастся пробудить те силы протестантизма, которые, наконец, призваны вывести его из узости догматизма Павла и Августина. В Нидерландах это Бойль и Гуго Гроций, в Германии — Лейбниц, в Англии — мыслители Кембриджской школы, которые осознанно понимают эту цель и которые, несмотря на все сопротивление, ее придерживаются.

В этом пункте «скептик» Бойль становится убежденным этическим рационалистом, сторонником автаркии морального разума. «Если кто-нибудь осмелится, — как он говорит, — предположить, что все наши основные принципы и идеи морали противоречат тому, чтобы быть выведенными из божественного закона, то нужно ему объяснить, что он следует ложному правилу толкования: лучше отвергнуть свидетельство критики и грамматики, чем свидетельство самого разума»<sup>71</sup>. Эту максиму Лейбниц затем использует для того, чтобы вести, основываясь на ней, борьбу против самого Бойля и разработать «Теодицею», которая, в конечном счете, обернется не чем иным, как «Логодицеей». «Не следует говорить, что то, что мы называем справедливым,

<sup>70</sup> «*Institutio Christianae Religionis*» / «Наставления в христианской вере», 1536. — *Прим. перев.*

<sup>71</sup> *Bayle R. Commentaire Philosophique sur les paroles de l'Évangile: contrains les d'entrer; подробнее: Erkenntnisproblem (3) I, 590f.*

вовсе не соотносится с Богом, который является абсолютным Властелином всего, вплоть до возможности судить невиновных, не нарушая своей праведности, или, наконец, что правосудие является чем-то произвольным по отношению к ним. Такие высказывания дерзки и опасны, некоторые позволили увлечь себя ими в ущерб атрибутам Бога, так как в этом случае вовсе не принимается [во внимание] его благодать и справедливость, и все было бы так, как если самый злой дух, Князь злых гениев, злое начало манихеев был бы единственным Повелителем Вселенной... Ибо какие в этом случае есть средства отличить истинного Бога от ложного Бога Зороастра, если все зависит от прихоти необоснованной силы, без наличия какого-либо правила и независимо от какой-либо цели?»<sup>72</sup>.

К этой неотъемлемой и неотчуждаемой ценности разума, являющейся последним критерием морали и, следовательно, единственной надежной нормой истинной религии, возвращается и Кембриджская школа. Почти в тех же словах, что и Лейбниц в «Теодицее», Генри Мор высказывает этот принцип в предисловии к своему «Антидоту против Атеизма»: «стоит отстранить разум, и все религии воспринимаются одинаково, как если потушить свет, и все становится одного цвета». Философия Кембриджской школы ни в коей мере не может сравниться с философией Лейбница с точки зрения содержания и системного значения, — но обе тем не менее выполнили общую миссию с точки зрения интеллектуальной истории. Они образуют два независимых движения, которые преследуют одну и ту же цель; они являются двумя важными этапами на пути от Лютера до Канта, от Реформации до идеалистической концепции свободы, от «принципа оправдания верой» к принципу автономии воли и практического разума. Мы не можем здесь пытаться исследовать это движение в его отдельных шагах; мы только задаемся вопросом, в каком смысле платонизм Кембриджской школы был призван привести к нему и направлять его в его развитии. Однако для того, чтобы ответить на этот вопрос, мы должны продолжить рассмотрение всего спектра вопросов, мы должны попытаться освободить учения Кембриджской школы из их изоляции и спроецировать их на мировой исторический фон, на котором они должны найти свое место, распознать их в их полной ясности и четкости.

<sup>72</sup> *Leibniz G. W. Théodicée, Discours préliminaire, Sect. 37. Philosoph. Schriften (Gerhardt) VI, 71f.*