

ФИЛОСОФСКАЯ ТЕОЛОГИЯ
СОВРЕМЕННОСТЬ И РЕТРОСПЕКТИВА

ЧАРЛЬЗ ТАЛИАФЕРРО

ДОКАЗАТЕЛЬСТВО
И ВЕРА

ФИЛОСОФИЯ И РЕЛИГИЯ
С XVII ВЕКА ДО НАШИХ ДНЕЙ



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

Серия «Философская теология:
современность и ретроспектива»

Текст предоставлен правообладателем

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=8479357

*Доказательство и вера: философия и религия с XVII века до наших дней / Пер. с англ. С. С. Пименова, Т. В. Малевич; науч. ред. А. Р. Фокин / Ин-т философии РАН.: Языки славянской культуры, Знак; Москва; 2014
ISBN 978-5-9551-0730-1*

Аннотация

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

Содержание

Предисловие к русскому изданию	5
Введение	8
Глава I	15
Платон и гражданская война в англии	15
Платонизм, христианство и некоторые доказательства	18
Божественного	
Божественный свет	26
Достоинства человеческой природы	29
Понятие о телесном существовании	29
Человеческая свобода	31
Совместимость индивидуального и общественного	32
благосостояния	
Терпимость	33
Достоинства Божественного присутствия	37
Философия религии на практике	40
Три вызова	42
Новоевропейская наука и Бог	42
Радикальный скептицизм и вера	45
Откровения и религии	47
Пути к новоевропейской и современной философии	50
Глава II	51
Декарт и королева	51
Декарт тогда и сейчас	53
Картезианская природа и амбиции	55
Картезианская методология	60
Субстанциальное «Я»	63
Метафизический индивидуум	64
Индивидуум и этика	64
Индивидуум как познающий деятель	65
Теистические аргументы	67
Теизм и истина	71
Аргументы в пользу дуализма	75
Бог и мир	84
Конвейевская когерентность	88
Непрочность философии религии	90
Мера для меры	94
Глава III	97
«Опыт» Локка	97
Возражение Гоббса	100
Локковская строгая критика и толерантность	106
Ум Бога в англо-американском идеализме	113
Конец ознакомительного фрагмента.	117

Чарльз Талиаферро

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

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES INSTITUTE OF PHILOSOPHY SOCIETY OF
CHRISTIAN PHILOSOPHERS

EDITORIAL BOARD

CHARLES TALIAFERRO

EVIDENCE AND FAITH

PHILOSOPHY AND RELIGION SINCE THE SEVENTEENTH CENTURY

LANGUAGES OF SLAVIC CULTURE

ZNAK

MOSCOW 2014

Издание осуществлено при финансовой поддержке Фонда Дж. Темплтона
The volume is published with financial support of the John Templeton Foundation

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

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

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

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

First published in print format 2005

Предисловие к русскому изданию

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

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

¹ Русскоязычному читателю доступны следующие научные публикации

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Т. В. Малевич

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

Введение

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

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

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

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

Эта книга следует традиции связывания начала Нового времени с рождением современной науки¹⁰. Я начинаю построение истории новоевропейской философии религии с

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

¹⁰ Существуют и другие традиции; некоторые определяют начало «Нового времени» или «Модерна» концом XVIII в., временем Великой французской революции. Или другой вариант: термины «модерн» и «модернизм» использовали с XIV

Европы середины XVII в., когда на сцену выходит Исаак Ньютон. Отнесение начала книги к середине XVII столетия предполагает видение философской работы в области религии в свете дебатов о религиозном значении возникающей могущественной опытной науки. Это также представляет философию религии как вырастающую из контекста бурных политических и общественных изменений, помогающих понять последующие столетия.

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

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

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

по XVI столетие для описания системы логики (*via moderna*) в качестве противоположности старым системам (*via antiqua*).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Чтобы книга не разрослась до необъятных размеров, я выстраиваю повествование в первую очередь вокруг основных идей и аргументов, нежели обращаю внимание на биографические детали отдельных личностей. Биографии, автобиографии и иные тексты оставлены для дальнейшего изучения. Большинство мыслителей, представленных в книге, являлись и до сих пор являются предметом многочисленных исследований и подчас острых

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

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

и горячих дискуссий. Я отмечаю некоторые важные вопросы в этих дискуссиях и обращаю внимание на существующие подходы в исследовательской литературе. Я также избирательно подхожу к определению места для рассмотрения какого-либо вопроса в деталях. Например, вместо того, чтобы анализировать телеологический аргумент о существовании Бога в различных местах, я вначале касаюсь его в Главе I, затем кратко обсуждаю в некоторых других местах, но делаю его центральным в Главе IV, посвященной юмовской философии религии. В Первой главе я затрагиваю многие аргументы и темы, которые будут детально рассмотрены позже.

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

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

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

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

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

History of Philosophy, Ричард Уотсон отмечал, как много историй философии скорее затемняют, чем освещают то, что же «действительно» имело место.

Черновая история философии представляет собой своего рода общепринятую точку зрения, заключающуюся в неких рассказах о философии, которые большинство философов принимают даже несмотря на то, что они знают, что эти изложения не являются на самом деле достаточно точными и соответствующими действительности. Например, почти каждый знает, что деление на континентальных рационалистов и британских эмпириков является надуманным. У Беркли есть элементы строгого рационализма, а у Декарта элементы строгого эмпиризма. И тому подобное. Лойб говорит: «Ни один серьезный ученый не подпишет под этой стандартной теорией». Однако большинство историков продолжают читать курсы по рационализму и эмпиризму даже в том случае, если меняют название курса на, скажем, «Ранняя философия Нового времени» или «Британская традиция»¹⁸.

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

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

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

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

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

В существующем сейчас виде философия религии также включает в себя исследования межкультурных отношений и широкого спектра непохожих друг на друга нетеистических традиций. Это впечатляющее развитие, но оно все же остается *развитием*. Главный интерес в начале Нового времени вращался вокруг теизма и его альтернатив (сегодня обычно мы называемых это деизмом, натурализмом, агностицизмом и скептицизмом). У кембриджских платоников был обостренный интерес к нехристианским традициям; к примеру, Лейбниц был увлечен конфуцианством, а Спинозовский Бог не теистичен. Однако только гораздо позднее нетеистические концепции Бога и изучение индуистской, буддийской, даосской и африканской философий удивительно расширили границы философии религии на Западе. «Доказательство и вера» говорит о распространении философии религии, начиная с теистической философии в Англии середины XVII в. и кончая сегодняшним плюралистичным – кто-то сказал бы беспокойным – миром. В историческом повествовании о философии религии в Азии можно привести параллельный рассказ о распространении азиатской философии религии, который включает в себя встречу с авраамическими религиями (иудаизмом, христианством и исламом). В настоящее время распространившаяся по всему миру широкая практика занятия философией религии положила начало новой непростой эре как для истории философии, так и для занятий философией, так как ученые должны принимать во внимание важные теистические и нетеистические религиозно-философские традиции.

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

Глава I

Самовластие блага в философии религии XVII века

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

Бенджамин Вичкот²¹

Платон и гражданская война в англии

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

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

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

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

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

²⁵ *Ibid. P. 113.*

и религиозного воспитания. Для поддержки своего дела Кедворт использует как христианскую Библию, так и Платона, Плотина и Эпиктета.

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

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

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

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

²⁸ *Ibid.* P. 17.

ворта вера в Божественную власть шла рука об руку с верой в политические институты власти, будь то церковь, парламент или королевская власть²⁹.

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

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

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

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

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

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

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

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

Платонизм, христианство и некоторые доказательства Божественного

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

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

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

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

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

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

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

1535), нежели с ренессансным политическим философом Никколо Макиавелли (1469–1527), для которого классическое понятие власти было предпочтительнее христианской добродетели. Выступление Кедворта к Палате общин в 1647 г. является зеркальной противоположностью макиавеллевскому «Государю» (1513), где наглым образом проповедовалась грозная власть вместо милосердия. В то время как Кедворт, подобно Эразму, поддерживал применение силы только при ее строгом согласии со справедливостью, смирением и милосердием, Макиавелли одобрял любые средства для достижения своих корыстных политических целей. В макиавеллевском «Государе» разуму отведена по большей части инструментальная роль. За исходное принято то, что для стремящегося к политической власти роль разума исчерпывается нахождением наилучших средств для достижения этой цели. Кедворт, в традиции Платона и Августина, напротив, придерживается того, что философское размышление может приблизить к нам множество благ, находящихся выше самоволия, которые гарантируют наше стремление и преданность.

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

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

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

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

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

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

⁴⁰ Ibid. P. 2.

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

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

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

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

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

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

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

но лишенная силы, – ущербная и слабая»⁴⁵. Совершенные львы, лошади, деревья, острова и им подобное, сколь угодно и превосходные, не равны понятию бытия, обладающего абсолютным совершенством, способного к творению всех этих львов, лошадей и т. п.

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

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

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

Чтобы оказаться успешным, этот аргумент нуждается в дальнейшем более подробном объяснении; необходимо будет прояснить понятие необходимости и быть готовым к вопросам, является ли существование Бога возможностью *bona fide*. Я не обсуждаю здесь обоснованность и прочность данного аргумента, поскольку мы еще встретимся с онтологическими

⁴⁵ Ibid. P. 16.

⁴⁶ Ibid. Chap. 3.

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

доказательствами в последующих главах, где я выдвигаю некоторые конструктивные предложения относительно данного доказательства в связи с Юмом и Кантом. Здесь же я обращаю внимание на *способ* аргументации Мора: он начинает с признания Бога как высочайшей ценности; он утверждает это как очевидное для самой нашей души, и затем от этого внутреннего понятия движется к признанию Бога как внешней, трансцендентной реальности:

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

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

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

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

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

Филофей: Мне в высшей степени удивительно, что столь одаренный и столь сведущий в философии человек, как Гилобар, может сомневаться в существовании Божества, и даже в большей степени, чем в существовании Филополиса [еще один участник диалога] или в моем собственном существовании; ибо мы не можем так же явно и разумно беседовать

⁴⁸ An Antidote against Atheism. P. 27.

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

⁵⁰ An Antidote against Atheism. P 37–38.

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

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

с ним, как Бог беседует с философом посредством обычных явлений природы. Скажи мне, о Гилобар, если бы случайно нашелся такой краткий трактат, как о «Archimedes de Sphaera and Cyliandro», с изображениями всех фигур, пригодных для замысла, и краткие знаки (какие сейчас используются в наглядной арифметике и алгебре) для записи доказательств верно построенных суждений, то мог бы ты или кто иной представить, что изображение и соединение этих вещей воедино было делом случая, а не исходящим от мыслящего и упорядочивающего начала, – я имею в виду, от разумной силы?

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

Филофей: Но почему ты так думаешь, Гилобар?

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

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

Гилобар: Да, должны.

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

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

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

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

В-третьих, в диалоге Мора его участники обращаются к тому, в чем невозможно сомневаться, а не к тому, что не может произойти. Подобно тому, как пепел мог сам произвести слова в предыдущей аналогии, – *возможно* и то, что трактат Архимеда «De Sphaera and Cylindro» образовался по простой случайности или под действием слепых сил, точно так же возможно и то, что космос как целое лишен сознательного плана. Однако эта простая возможность не воспринимается как основание для сомнения в том, что природа и трактат созданы сознательным существом. В целом, я полагаю, что вариант телеологического доказательства, представленный в диалоге, являет собой разновидность доказательства для лучшего объяснения или, точнее, доказательства от наилучшего объяснения. Иными словами, формат доказательства в случае теизма таков, что целостность и порядок космоса являются постижимыми и объяснимыми, даже если это иначе в рамках нетеистического подхода. Смысл аналогии с трактатом Архимеда заключается в том же самом: трактат постижим и объясним в том случае, если допустить наличие в нем сознательного замысла; в противном случае дело обстоит гораздо более нелепо и абсурдно. Важность различения телеологического доказательства, основанного на аналогиях, от того доказательства, которое апеллирует к наилучшему объяснению, будет обсуждена позже⁵⁴.

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

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

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

Кедворт полагал, что Пифагор и другие намекали на учение, основанное на откровении Троицей природы Бога. Хотя предположение о предшествовании вечной философии Моисея Пифагору сегодня может поразить нас своей нелепостью, но это свидетельствует о глубоком интересе к тому, насколько историческое исследование может дополнить и сделать более утонченным философское размышление⁵⁵. При этом интерес Кедворта к истории

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

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

философии не ограничен работами, предвещавшими философию христианскую. Огромное внимание он уделял направлениям, подготовившим путь нетеистическим, альтернативным направлениям, среди которых были ранняя философия Демокрита, Лукреция и других. Кедворт был в высшей степени осведомлен в истории философии и придавал важность оценке чьей-либо работы в свете той мудрости, которую можно было бы добыть из древних источников.

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

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

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

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

⁵⁶ An Antidote against Atheism. P. 17.

Божественный свет

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

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

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

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

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

⁵⁹ Aphorism 880. P. 334.

⁶⁰ Aphorism 916. P. 334.

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

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

⁶³ An Elegant Learned Discourse. P. 13.

ными лучами, так что разум есть ничто иное, как. дыхание божественного бриза»⁶⁴. Наши познавательные способности получают свое превосходство от нашего создателя.

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

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

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

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

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

Кембриджские платоники выступали против религиозной жизни, избегающей свободного размышления в угоду чистому чувству. Термином «энтузиазм» в семнадцатом и до середины восемнадцатого столетия обозначали то притязание на божественное вдохновение, которое считалось маловероятным и необоснованным. Мор определял энтузиазм как «неверно понятое состояние вдохновения», в то время как доктор Джонсон упрекал его как

⁶⁴ Ibid. P. 79.

⁶⁵ Королевское общество было первым научным обществом в Великобритании.

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

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

⁶⁸ *Psychathanasia*, book 1, canto 1, stanza 16 // *The Complete Poems of Dr. Henry More / Ed. by A. B. Grosart*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1978. Моровские стихи написаны в стиле *Faerie Queene* Эдмунда Спенсера. Его «Платоническая песня души» представляют собой исследование происхождения, жизни и бессмертия души. О платонических корнях у Спенсера см. *Bieman E. Plato Baptized*. Toronto: University of Toronto Press, 1988.

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

«пустую веру в частное откровение, тщеславную уверенность в божественном благорасположении и общении»⁷⁰. Мор, Кедворт и другие кембриджские платоники целиком не отвергали обращение к эмоциям, однако они настаивали, что эмоции и аффекты должны быть в гармонии с разумом. В этом их позиция чрезвычайно близка к совету Эразма и Томаса Мора сохранять умеренность и спокойное рассуждение.

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

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

Достоинства человеческой природы

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

Понятие о телесном существовании

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁷⁵ Ibid. P. 6.

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

Способность контролировать наши наслаждения дает людям возможность двигаться к трансцендентному благу общения с Богом: «В то время как у всех иных творений все их чувства прикованы к заботе о теле или определенным частным удовольствиям, люди могут восходить ввысь и благодаря *свободе* своих *волений*, освобождаться или постепенно разрушать те нездоровые желания, которые их осаждают; и с помощью Неба следовать свободе, наиболее достойной существа, сотворенного по Божественному образу и причастного божественному разуму»⁷⁷. Таким образом, телесное существование понимается как благое и заключающее в себе такие блага как чувства, согласное функционирование телесных органов, деятельность, способность использовать разум, а также плодотворное применение разума в познании самих себя и мира и признание человеческой природы как благой и ориентированной на божественное.

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

Человеческая свобода

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

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

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

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

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

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

внутренней гибкости, но суть просто природные импульсы и волнения, не имеющие никакой внутренней гибкости в себе»⁸². Свобода личности лежит в ее способности находиться в определенной независимости от собственного состояния и образующих его причин. Считается, что наше внутреннее «я», или душа, «воспроизводит», творит само себя, используя способность направлять само себя против своих склонностей⁸³.

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

Совместимость индивидуального и общественного благосостояния

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

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

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

Политические и этические взгляды Кедворта представляются также частью его более широкой философии человеческой природы. В подобной связи философии сознания и политических взглядов есть много достойного одобрения, ибо становится очевидным, сколь

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

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

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

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

сильно зависимы политические теории раннего Нового времени от философского понимания разума, стремлений, потребностей и т. п.

Среди кембриджских платоников Кедворт является наиболее всесторонним в своем развитии философии человеческой природы, объединяющей реалистичную моральную эпистемологию с нерелятивистским пониманием этики. Он развивал концепцию блага, основанную на естественном законе, согласно которой действия и события правомочно полагаются как добрые или злые в зависимости от того, приносят ли они пользу или вред человеческой природе и всему творению. Кедворт придерживается единой концепции личности, обладающей способностями к теоретической и практической рефлексии. Источник нашего сознательного долга поддерживать добро и избегать зла лежит в нашей разумной и практической природе⁸⁶.

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

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

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

Терпимость

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

Двойное убеждение в том, что мы обладаем свободной волей и что разум является Богоданным вожатым в жизни, поддерживало довод в пользу терпимости, развитый кембриджскими платониками. Вичкот провозглашал: «Любой человек имеет столько же прав следовать своему собственному пониманию в суждении об истине, сколько он имеет прав пользоваться собственными глазами, чтобы видеть свою дорогу. Следовательно, нет ничего оскорбительного для другого в том, что каждый человек использует свое собственное право»⁸⁸. Широкая открытость иным взглядам дала кембриджским платоникам прозвище

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

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

⁸⁸ Aphorism 40. Этот афоризм не был напечатан в тексте *Патридуа*, но присутствует в книге *Крэга The Cambridge Platonists. P. 423.* Вичкот мог повлиять на Локка в вопросе о терпимости. Локк был прихожанином церкви, где служил

«латитудинариев»⁸⁹, которое первоначально использовалось в уничижительном смысле, но с помощью него впоследствии стали обозначать конструктивную философию и политику терпимости⁹⁰. Терпимость, развиваемая кембриджскими платониками, не была абсолютной. Мор, например, к сожалению, не находил атеизм терпимым, но тем не менее их довод в пользу терпимости был гигантским шагом к свободе, принимая во внимание общественные реалии беспокойного XVII в. Их существенный вклад в дело терпимости частично может быть засвидетельствован критикой, которой они подвергались. В «Некоторых соображениях по поводу апологии д-ром Генри Мором его “Тайны и Благочестия”» Джозеф Бомонт критикует Мора за проповедь «свободы совести».

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

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

Вичкот (церковь Св. Лоренса), с 1667 по 1675 г., и явно восхищался его проповедями. См. *Marshall J.* John Locke: Resistance, Religion, and Responsibility. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. P. 78–79.

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

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

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

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

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

религии. Она развивала представление о том, что истинное поклонение Богу должно быть сосредоточено скорее на Его благодати, чем на абсолютной власти⁹⁴.

Призыв к терпимости и взаимному религиозному ненасилию кембриджскими платониками должны быть поняты не только в качестве реакции на недавнюю Гражданскую войну в Англии, но и на «религиозные войны», потрясшие Европу в XVI в. Религиозная принадлежность часто зависела от доминирующей военной и политической власти – явление, нашедшее свое выражение в правиле: религия правителя есть религия народа (*cuius regio, eius religio*). Хотя многие нерелигиозные факторы – торговые, территориальные и династические – способствовали началу Тридцатилетней войны (1618–1648), но с самого начала она была пропитана религиозными противоречиями, когда протестантское дворянство Австрии и Богемии в 1618 г. оказало сопротивление попыткам Фердинанда II насадить католицизм. Вичкот и другие платоники не распространяли свой призыв к терпимости, опираясь на собственную принадлежность к какой-либо Церкви или секте. В «Развитии религиозной терпимости в Англии» У. К. Джордан следующим образом определяет вклад Вичкота: «В самом деле, может быть, та спокойная и почти Олимпийская критика, с которой он [Вичкот] выступал против религиозного принуждения, была более эффективной для убеждения Англии в несправедливости преследований, нежели визгливые крики сектантских защитников. Вичкот добавлял еще один голос, и это был полный силы и уважаемый голос, к постепенно нарастающему хору, требующему религиозной свободы в Англии»⁹⁵. Этот хор требовал также и философской свободы.

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

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

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

повышению авторитета экспериментальных наук о природных вещах и полезных искусствах к славе Бога Творца и преуспеванию человеческого рода»⁹⁶.

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

Достоинства Божественного присутствия

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁰² Ibid. P. 147.

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

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

Философия религии на практике

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

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

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

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

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

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

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

меру, искатель мудрости необходимо должен был сам стремиться стать мудрым. Мудрости следует искать мудро¹⁰⁶.

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

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

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

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

¹⁰⁶ Конечно, кембриджские платоники не утверждали, будто исследование порока (в предложенной мной терминологии) было внутренним. Так исследованию глупости не способствовало, если исследователь сам бы был глуп, исследование гнева не должно проводиться в состоянии гнева и т. д. Возможно, обладание непосредственным опытом порока может способствовать его пониманию, но само исследование порока должно быть добродетельным.

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

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

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

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

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

Три вызова

Новоевропейская наука и Бог

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

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

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

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

ли вы связь *субстанции* и *бестелесности*? Если да, то объясните ее на английском, ибо это латинские слова!¹¹³

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

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

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

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

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

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

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

¹¹⁴ См. Главу III о понимании религии Гоббсом.

¹¹⁵ *An Antidote against Atheism. P. 142.*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹²¹ *Ibid.* P. 22–23.

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

скими платониками любви и космоса, и он справедливо видит, что оно противоречит будущей механистичной науке:

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

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

Радикальный скептицизм и вера

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

Роберт Бойль и Джозеф Гленвилл (1636–1680), оба члены Королевского общества, соединили умеренный скептицизм в отношении человеческих способностей с новоевропейским научным подходом. Бойль опубликовал свой труд под названием «Скептический химик» в 1661 г., в то время как Гленвилл свой труд «*Scepsis scientifica*» («Признание своего незнания как путь к науке») в 1665 г. Как отмечалось ранее, Генри Мор похожим обра-

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

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

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

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

зом предполагал возможность погрешности человеческого познания; для нас *возможно* ошибаться по существу. Что касается религиозного применения скептицизма, то Мишель Монтень (1533–1592) и Пьер Бейль (1647–1706) являются одними из наиболее известных критиков, как они полагали, неправомерных притязаний разума в Новое время, и каждый предлагал умеренную защиту правомочности религиозных убеждений. Также Франциско Санчес утверждал, что мы, в принципе, не можем избежать погрешности наших познавательных способностей или разума. И все же, в сочинении «О том, что ничего нельзя познать» (1581) Санчес не связывает недостижимость строгого знания с уходом от религии¹²⁷.

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

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

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

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

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

Декарт верно понял опасность радикального сомнения во всем – в чувствах и явлениях; успех подобного сомнения мог бы подорвать наше понимание самих себя как существ, наделенных телом. Как мы увидим в следующей главе, Декарт дает волю радикальному мысленному эксперименту, согласно которому мы могли бы вовсе не иметь никакого тела. Если не смягчить столь суровую возможность, то мы, как кажется, подвергли бы опасности то, что я охарактеризовал ранее как концепцию кембриджских платоников относительно благости телесного существования. Отметим то, каким образом декартовское радикальное скепти-

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

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

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

ческое предположение, как кажется, подрывает все достоинства телесного существования, очерченные в первой части ранее рассмотренного подраздела «Достоинства человеческой природы»:

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

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

Откровения и религии

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

Одной из атак на теизм, которую исследовали Кедворт и Мор, базировалась на обвинении, что теистическая концепция Бога в конце концов является в основном негативной. Мы можем знать, что Бог не является конечным телесным сущим, наподобие горы, но как

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

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

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

мы можем обрести положительное знание о Божественном совершенстве? Гоббс и Маргарет Кавендиш (1623–1673) развивали то, что можно назвать агностической формой теизма, или теизма, значительно более строгого в понятиях, в сравнении со смелым конструктивным философским проектом, как у Кедворта. Кавендиш пишет:

Никакая часть природы не может постичь и не постигает сущности Бога или того, что Бог есть Сам по Себе; но постигает только, что существует такое божественное Существо, которое является сверхъестественным. И следовательно, нельзя сказать, что естественная форма может объять Бога; ибо ни постижение субстанции Бога, ни ее копирование (поскольку Бог, не имея тела, не имеет и формы) – не делают возможным познание Бога; но я действительно верю, что знание о существовании Бога, как я отметила раньше, является врожденным и присущим природе и всем ее частям в той степени, в какой существует самопознание¹³³.

Таким образом, хотя может существовать врожденное знание о том, что Бог существует, Божественное бытие или Его природа непостижимы.

Деизм представлял собой угрозу кембриджскому синтезу и с другой стороны. Термин «деизм» сначала использовался как синоним термина «теизм», однако в XVII и XVIII вв. он стал использоваться для обозначения учения, отличного от классического христианского (а также еврейского и исламского) учения о том, что Бог совершает откровение в истории, подтвержденное чудесами, свидетельствующими о Божественных истинах, которые недостижимы посредством одного лишь разума и размышления, – то есть, без особого действия Бога в откровении. Деисты признавали существование Бога, но не Библию как источник воспринимаемого *bona fide* независимого знания о Божественной воле. Многие деисты допускали, что Библия содержит истины, но при этом полагали, что авторитетность этих истин для верующих приходит не от самой Библии, а от разума и опыта. Лорд Герберт Чербери (1582/1583–1648) являлся важным представителем деизма¹³⁴. Джон Толанд (1670–1722) и Мэтью Тиндал (1657–1733) – более поздние представители, подобным образом искавшие возможности ограничить ссылки на сверхъестественные откровения, удостоверяемые чудесами. Эти авторы часто не были враждебно настроены по отношению к христианству; их деятельность главным образом была направлена на определение того, что они понимали как немистическое, способное быть рационально обоснованным ядро традиции. Однако в понимании традиционалистов деистическое христианство представало *Гамлетом*, лишенным королевского достоинства, особенно, как в случаях с учением о Воплощении и о Троице, когда классическое учение либо вообще было отвергнуто, либо переинтерпретировано несверхъестественным образом (к примеру, когда божественность Христа можно понимать в том смысле, что Он жил образцовой вдохновляющей и сострадательной жизнью).

К концу XVII столетия скептицизм по отношению к Библии начал вырваться наружу. Можем мы полагаться на Библию как на непогрешимый, незамутненный источник знания веры в Бога? Все ли части Библии равно надежны? Так же, как Галилей открыл несовершенства небесных тел, – нет ли аналогичных несовершенств в Писании? Чем христианство отлично от других традиций (как иудаизм и ислам), также отводящих центральное место требованиям божественного откровения? Европейцы XVII в. столкнулись как с многообразием

¹³³ Cavendish M. Duchess of Newcastle // *Observations upon Experimental Philosophy* / Ed. by E. O'Neill. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. P. 17. Кавендиш, как и Гоббс, поддерживала теизм, но также не возлагала надежды на тот род конструктивной философской теологии, которую разрабатывал Кедворт и его соратники-платоники.

¹³⁴ Имеет место дискуссия, был ли сам лорд Герберт деистом, но как уже отмечено во Введении, здесь нет достаточного места, чтобы тщательно проанализировать аргументы всех сторон. См. *Pailen D. Should Herbert of Cherbery Be Regarded as a Deist?* // *Journal of Theological Studies* 51 (April 2000). P. 114–149. Ясно, однако, что Кедворт не был теистом, вопреки представлению его таковым в *The Blackwell Companion to the Enlightenment* / Ed. by J. Yolton. Oxford: Blackwell, 1995. P. 447.

религий в Америках, так и с плодотворным, тонко разработанным китайским конфуцианством. Была ли китайская мудрость итогом священного откровения или простым продуктом естественного разума? Была ли она зрелой, нетеистической религией? Эти вопросы призвали к философскому размышлению о природе истории, о концепции доказательства, концепции чудес, а также о состоятельности подходов к пониманию законов природы. Фрэнсис Бэкон рассматривал раздробленность и множественность религий как прямой вызов христианскому теизму. Существование многих религий для Бэкона было первой причиной атеизма. «Причины безбожия следующие: расколы в религии, если их много, ибо какой-нибудь один раскол увеличивает религиозное рвение обеих сторон, но множество расколов приводит к безбожию»¹³⁵.

¹³⁵ Бэкон Ф. О безбожии // Сочинения: В 2 т. Т 2. М., 1972. С. 387. Бэконовское понимание в итоге таково, что атеизм с философской точки зрения является неприемлемым: «Поистине, поверхностная философия склоняет человека к безбожию (atheism), глубины же философии обращают умы людей к религии» (Там же. С. 386).

Пути к новоевропейской и современной философии

Как я отмечал во Введении, выбор кембриджских платоников в качестве начальной точки этой книги обусловлен тем, что они подобно хранителю дверей Янусу, глядели в прошлое и в будущее. Таков один из возможных подходов к новоевропейской философии, которых в рамках исторического описания может быть множество. Далее я предлагаю взглянуть на Декарта. После Декарта я рассмотрю обширное философское направление, привычно называемое эмпирической и рационалистической философией религии. Фрэнсис Бэкон предложил следующий портрет эмпириков, рационалистов и тех, кто пытается идти средним путем. «Те, кто занимался науками, были или эмпириками или догматиками. Эмпирики, подобно муравью, только собирают и довольствуются собранным. Рационалисты, подобно паукам, производят ткань из самих себя. Пчела же избирает средний способ: она извлекает материал из садовых и полевых цветов, но располагает и изменяет его по своему умению»¹³⁶. Если мы применим метафору дверей, то может создаться впечатление, что за дверями Главы III можно обнаружить приводящий в замешательство дом, полный привидений и насекомых. Границы и богатство философии религии в самом деле необъятны и трудно приводимы к единству. Однако ее направление, которое я постараюсь проследить у последующих мыслителей, – это метаморфоза философского исследования в нечто более безличное и секулярное, нежели находимое нами у кембриджских платоников.

¹³⁶ Бэкон Ф. Новый Органон // Сочинения: В 2 т. Т 2. М., 1972. С. 58–59. В целом, я вижу кембриджских платоников в качестве бэконовских пчел, как находящихся между рационалистами и эмпириками, так и между другими направлениями. Я полагаю, что Дж. А. Дж. Роджерс корректно определил место кембриджских платоников в истории идей: «Занимая территорию, лежащую между системами Декарта и Лейбница, между рационализмом и эмпирицизмом, между античной и новоевропейской наукой, между религией и философией, кембриджские платоники находились в самом сердце формирования новоевропейской мысли, и многие их вопросы и до сих пор остаются нашими собственными вопросами, даже в случае, если предложенные ими решения более не приемлемы» (Introduction // *The Cambridge Platonist in Philosophical Context* / Ed. by G. A. J. Rogers et al. P. ix).

Глава II

Картезианская философия религии

Из сказанного совершенно ясно, что, невзирая на безмерную благодать Бога, природа человека, являющегося сочетанием ума и тела, не может иногда не обманывать.

*Декарт*¹³⁷

Декарт и королева

11 февраля 1650 г. Рене Декарт, человек, которого наиболее часто называют отцом новоевропейской философии, умер в Швеции. За месяц до этого он писал своему другу: «Я не в своей стихии здесь»¹³⁸. Декарт родился в 1596 г. на юге Франции и ко времени своей смерти был знаменитым философом, хотя при этом и объектом критических нападков. Он приехал в Стокгольм по приглашению королевы Кристины (1626–1689) в качестве ее учителя философии. У них была переписка, в которой обсуждалась метафизика, природа и ценность любви. Сильная простуда, строгое расписание занятий ранним утром и, в конце концов, пневмония привела к фатальному исходу¹³⁹.

Декартовские недолгие, но сердечные отношения с королевой свидетельствуют о его энтузиазме в ведении философского диалога с женщинами в то время, когда они официально все еще не допускались к высшему образованию. Первые письма между Кристиной и Декартом касаются тем, очень близких сердцу кембриджских платоников. «Благодать каждого сущего, – пишет Декарт в 1647 г., – может рассматриваться сама по себе, без обращения к чему-либо еще, и в этом смысле очевидно, что Бог есть высшее Благо, поскольку Он несравненно более совершенен, чем любое творение»¹⁴⁰. Декарт пошел далее и провозгласил благодать свободы и дополнительную благодать, которая присуща вещам в соотношении с более великими благами. За год до смерти Декарт имел переписку с другой осведомленной в философии и проницательной женщиной, принцессой Елизаветой (1618–1680), взгляды которой частично совпадали с взглядами кембриджских платоников, представленными в Главе I. Король Карл I был дядей Елизаветы, и Декарт писал, чтобы утешить ее, когда она узнала о его казни. Елизавета оказалась признательным, но одновременно и серьезным критиком декартовской философии. Ей Декарт посвятил «Основы философии» (1644), и краткий трактат, написанный для нее, стал впоследствии отправной точкой того, чему впоследствии предстояло стать его последней книгой «Страсти души» (1649).

Хотя пребывание Декарта в Швеции было недолгим, этого было достаточно для того, чтобы оценить его стремление развивать философию (включая философию религии) в один из наиболее драматических моментов в политической и культурной жизни Северной Европы. Королева Кристина была знаменита своей образованностью и покровительством искусствам (ее называли Минервой Севера), своим вызовом общепринятому положению

¹³⁷ Декарт Р. Размышления о первой философии // Сочинения: В 2 т. Т 2. М., 1994. С. 70.

¹³⁸ The Philosophical Writings of Descartes / Trans. by J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch. 3 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. 3:384. (Далее: CSM).

¹³⁹ Для интересующихся биографией см. Rodis-Lewis G. Descartes: His Life and Thought / Trans. by J. M. Todd. Ithaca: Cornell University Press, 1998. См. также Akerman S. Kristina Wasa, Queen of Sweeden // A History of Women Philosophers. Vol. 3 / Ed. by M. E. Waithe. Dordrecht: Kluwer, 1991.

¹⁴⁰ CSM, 1:324.

женщин и своим вкладом в достижение Вестфальского мира. Декарт был одним из многих ученых, музыкантов и писателей в ее свите. Философия рассматривалась как одна из важнейших составляющих культурной, религиозной и политической жизни.

Декарт тогда и сейчас

Почему именно Декарта выделяют при изложении истории философского осмысления религии? Во многих его построениях присутствует прямой религиозный интерес: знание Бога, существенная роль разума в доказательстве существования Бога, природа «я», возможность жизни после смерти и т. п. При этом более важно то, что Декарта восхваляют (или порицают) за введение того, что впоследствии было названо «фундаменталистским» пониманием знания. Согласно когнитивному фундаментализму, все наши подлинные претензии на знание (будь то претензии на знание Бога или знание того, что в данный момент вы читаете эту книгу) построены на основании, которое безошибочно (не подвержено ошибке). Последующие варианты когнитивного фундаментализма расходятся в понимании твердости базовых убеждений. Строгая версия когнитивного фундаментализма, подобно фундаментализму Декарта, настаивает на несомненной достоверности; другие версии утверждают, что базовые верования являются всего лишь обоснованными или очевидными, но не обязательно безошибочными. Декартовской методологии принадлежит важная роль в философском понимании религиозных убеждений. Он поспособствовал новому убеждению в том, что религиозные верования, чтобы быть рациональными, необходимо должны быть подвергнуты строгому философскому исследованию.

Важность изучения Декарта в настоящее время сохраняется, поскольку огромное количество как философов вообще, так и философов религии в частности, осуждают Декарта за произведенное им опустошающее воздействие на интеллектуальную историю и даже на современный интеллектуальный климат. Сегодня на многих англоязычных философских кафедрах, на кафедрах религиоведения богословских факультетов Декарт – это официальный враг номер один. Многие критики сегодня, как и в его время, полагают, что цель Декарта недостижима, что, в сущности, обосновывает как религиозный, так и секулярный скептицизм. Декартовский мир строгих интеллектуальных требований не был (как полагали его главные критики) пригодным для жилья. Также его подвергали осуждению за разрушительный дуализм между душой и телом, в котором духовное и физическое оказывается радикально и неизменно разделенным. В отличие от Мора, полагавшего душу нематериальной и в то же время пространственно протяженной реальностью, Декарт утверждает, что душа вовсе непротяженна. Множество последующих философов считают этот раскол неприемлемым. Некоторые современники приветствовали его механистический взгляд на природу, но многие философы, занимающиеся этическими вопросами охраны окружающей среды и защитой прав животных в XX и начале XXI в., обвиняют Декарта в отрицании наличия сознания у неразумных животных. (Кедворт отчасти выступал против декартовского взгляда на животных). Декартовское доказательство существования Бога никогда не пользовалось широкой поддержкой. Многие критики того, что названо «новой эрой», начинают с изложения и критики Декарта¹⁴¹.

¹⁴¹ Показательная и едкая философская критика Декарта представлена в *Ryle G. The Concept of Mind*. London: Hutchinson, 1949. Несмотря на то, что критицизм Райла главным образом философский, он аналогичным образом оценивает декартовские этические и теологические высказывания. Его теологический критицизм базируется на том предположении, что Декарт был на правильном пути, но просто ошибся в частности, что и привело к полному отрицанию Декарта по всем направлениям. Уильям Темпл, архиепископ Кентерберийский и философ середины XX в., обращается к декартовой сбивающей с толка ошибке в: *The Cartesian «Faux-Pas» // Nature, Man and God*. New York: Macmillan, 1949, lecture III. Темпл пишет: «Если бы меня спросили, какой момент был наиболее разрушительным в истории Европы, я бы решительно склонился к тому, что это был тот период праздного досуга, когда Декарт, не имея никаких стремлений к контактам, остался на целый день “в одиночестве перед камином”» (Р. 57). Упоминание камина является отсылкой к декартовским уединенным размышлениям у камина, когда он сформулировал свои центральные философские идеи. О наиболее важных откликах на Декарта см. *Jolley N. The Reception of Descartes' Philosophy // The Cambridge Companion to Descartes / Ed. by J. Cottingham*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. Весьма полезный разбор декартовских последователей и крити-

«Путеводитель по эпистемологии» предлагает весьма полезную и репрезентативную критику Декарта, которая легко выстраивается в один ряд с оценками многих современных теологов: «Сила декартовского мышления несомненна; в огромной части истории философии нашего собственного столетия имела место борьба за то, чтобы избежать декартовского индивидуалистического и самовластного подхода к пониманию проблем знания и доказательства – подхода, который, нравится нам это или нет, стал частью нашего интеллектуального наследия»¹⁴². Декартовский метод и понимание мира привычно видятся как то, чего нам требуется избегать во что бы то ни стало¹⁴³.

В то время как я подчеркиваю критицизм по отношению к Декарту, некоторые философы религии полагают, что он до сих пор определяет параметры современных дискуссий. Грейс Дженсен в «Становящееся Божественное: На путях к феминистской философии религии» пишет, что «Западная философия боролась за и против Декарта разными способами... Несмотря на все выдвинутые аргументы, субъект, понятый как сознающая рациональность, на века остался незыблемым основанием Новой эры; и. [он] до сих пор едва ли был поставлен под вопрос в философии религии»¹⁴⁴. Отметив это влияние, мы поступим правильно, если сосредоточимся на взвешенном и критичном рассмотрении Декарта.

В данной главе я обсуждаю и оцениваю некоторые центральные положения декартовской философии религии. К счастью, здесь в обсуждение будет вовлечен более узкий круг тем, нежели это обычно имеет место в более общих исследованиях по Декарту, при том что почти все, им написанное, имело религиозное намерение. Очевидно, что аргументы Декарта о необходимости сомнения и о существовании Бога являются религиозно значимыми, но его духовно-телесный дуализм также представляется религиозно важным. Декарт утверждал, что бестелесность души являлась основополагающей для религиозного убеждения в том, что душа может пережить (или *переживет*) смерть тела. При рассмотрении декартовского метода, дуализма и т. п., иногда я буду подвергать сомнению ту или иную критику, которая привела к широко распространенному отвержению его работ. Таким образом, моя цель – это побудить к переосмыслению значения декартовских трудов для современной философии религии. После изложения его философии я рассматриваю несколько откликов на Декарта: Энн Конвей и Николя Мальбранш были мотивированы им к формулированию менее разрозненного представления о Боге и мире, хотя они развивали при этом принципиально отличные от декартовского подходы. Блез Паскаль представляет собой радикального оппонента декартового требования философской определенности.

ков см. *Schmaltz T. M. Radical Cartesianism: The French Reception of Descartes. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.*

¹⁴² *Cottingham J. Descartes // Companion to Epistemology / Ed. by J. Dancy, E. Sosa. Oxford: Blackwell, 1992. P. 96.*

¹⁴³ Это суждение Д. Деннета в книге *Consciousness Explained. Boston: Little, Brown, 1991* и в некоторых других местах. Вот типичный взгляд Деннета на дуализм: «Дуализм и витализм [две теории, присутствующие в традиции кембриджских платоников] были низведены к хламу истории, наряду с алхимией и астрологией. Если вы также не готовы утверждать, что земля плоская, и что солнце на самом деле огненная колесница, запряженная крылатыми конями, – если, другими словами, ваше неприятие новоевропейской науки является совершенно всеобъемлющим, – то вы не найдете никакого основания стоять за и бороться за эти старомодные идеи» (С. 24). В качестве примера современного теологического неприятия декартовского дуализма см. *McFague S. The Body of God. Minneapolis: Fortress Press, 1983.* О продолжающихся теологических напаках на Декарта см. *Kerr F. Theology after Wittgenstein. Oxford: Blackwell, 1986.* Эта книга могла бы иметь подзаголовок *Закат и падение теологического картезианства.* Мое собственное философское и теологическое образование в 70-х и 80-х гг. XX в. был всецело антидекартовским. Один из моих коллег-профессоров по колледжу с полной серьезностью развивал тезис, что Декарт был ответственным за войну во Вьетнаме.

¹⁴⁴ *Jantzen G. Becoming Divine: Towards a Feminist Philosophy of Religion. Bloomington: Indiana University Press, 1999. P. 33.*

Картезианская природа и амбиции

В отличие от кембриджских платоников, видевших себя продолжателями древней философской традиции, Декарт понимает себя как родоначальника радикально нового направления¹⁴⁵. Он намеревался разрушить схоластические претензии на обладание знаниями о мире, которые (как он думает) были по крайней мере необоснованными, если не невысказанными, – и поставить на их место конкретное, отчетливое знание¹⁴⁶. Генри Мор, в начале приветствовавший этот проект, может быть признан одним из первых британских учеников Декарта. В самом деле, с одной стороны Мор описывал свою собственную философию как смесь картезианства и платонизма. Он говорил, что картезианство составляет тело, а платонизм душу его философских работ до 1662 г.¹⁴⁷ Однако по размышлению Мор, как и Кедворт, отошли от Декарта, заключив, что картезианство предлагает чрезмерное разделение между душой и телом, Богом и миром, и противодействуя также и некоторым другим его положениям.

Право Декарта быть *новоевропейским* философом основывается, в частности, на его подходе к миру как к механизму. Предшествующая средневековая натурфилософия признавала действующую и материальную причину мира, но также допускала и целевые причины (в которых поведение объекта оценивалось в понятиях его конечной цели или состояния, – например, развитие желудя может быть объяснено с помощью его способности стать дубовым деревом), и она рассматривала мир в понятиях гилломорфизма (где объект познания одновременно обладает и формой, и материей)¹⁴⁸. Подобный мир субстанциальных форм и естественных видов отличается от декартовской природы, в которой главное положение занимает геометрия и математика: «Я не принимаю в физике никаких начал, которые не были бы также началами [геометрии и чистой] математики; и этих начал достаточно, тем более что посредством их могут быть объяснены все явления природы»¹⁴⁹. Декарт не видит необходимости постулирования в природе какого-либо квазизжизненного измерения, подобного пластичной природе. Бог сотворил мир с регулятивными законами и порядком.

¹⁴⁵ Термин «картезианский», часто используемый для описания декартовской работы и оказанного им воздействия, является производным от латинского варианта имени Декарта. В данной главе я пользуюсь термином «картезианский» в широком смысле для описания семейства идей, развитых Декартом. Подобно термину «платонизм» в Главе I, философ может быть назван картезианским без того, чтобы принимать *все* положения Декарта. Как отмечают Т. М. Леннон и П. Истон: «Едва ли была доктрина, взгляд или доказательство, которые развивались бы всеми, кого считают картезианцем» (*Lennon T. M., Easton P. The Cartesian Epistemology of Francois Bayle. New York: Garland, 1992. P. 1*). О большем интересе Декарта более к введению новых подходов в философии, нежели к использованию более ранних схоластических схем см. правило 3 в «Правилах для руководства ума» и часть 1 его «Рассуждения о методе». Пределы, до которых Декарт преуспел в своем разрыве с средневековой и древней философией, вызывают споры. К примеру, см. *The Rise of Modern Philosophy: The Tension between the New and Traditional Philosophies from Machiavelli to Leibnitz / Ed. by T. Sorrell. Oxford: Clarendon, 1993; Menn S. Descartes and Augustine. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.*

¹⁴⁶ К примеру, некоторые философы XX в. приводят различие между слабым и сильным значением концепта познания, где слабые требования к познанию не означают строгую непогрешимую определенность. Декарт допускал существование определенных ошибок, являющихся следствием наших познавательных способностей, как это видно из отрывка, взятого эпиграфом к данной главе, но он искал такое основание знания, которое было бы на самом деле определенным и не способным к ошибкам.

¹⁴⁷ См. общее предисловие к *More H. Collection of Several Philosophical Writings / Ed. by R. Welleck. New York: Garland, 1979. Sec. 16.*

¹⁴⁸ Данное описание является слишком сжатым по отношению к богатству и разнообразию средневековой философии природы. Введение в имеющиеся здесь трудности см. *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy / Ed. by A. S. McGrae. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. Chap. 1, 6, 7, 8, 9.*

¹⁴⁹ *Декарт Р. Первоначала философии // Сочинения: В 2 т. Т 1. М., 1989. С. 385.*

Остин Фаррер, философ и теолог двадцатого века, предлагает следующее показательное описание природы, бывшее частью новоевропейской философии. Целью была единообразная, математически познаваемая природа:

Сейчас мы можем видеть, почему «субстанциальные формы» были *bites noires* для философов XVII столетия. Причиной являлось то, что тем самым природа превращалась в непролазные джунгли, в которых деревья, кустарники, тысячи видов паразитов беспорядочно перепутались. Для развития науки не оставалось ничего иного, как только расчистить почву, – и пересадить все по порядку, рядами: постулировать одну единственную однообразную природу, о которой должна быть одна единственная наука. Сегодня ни овцеведение, ни кинология не могут претендовать на универсальность – мир не является ни целиком овцой, ни целиком собакой: это должна быть гилология¹⁵⁰; поскольку мир в его пространственном аспекте целиком материален. Позволительно тогда сказать, что существует одна единая материальная природа вещей и что все остальное заключается в упорядочивании этой базовой материальной природы, подобно тому как вид башен и гор на закате является просто результатом определенного порядка испарений. Давайте предположим, что все взаимодействие частей материи подобны тем, что мы наблюдаем в мертвых, управляемых телах, т. е. в механизмах. Таков был постулат новых философов, и он принес определенные плоды¹⁵¹.

Декартовский взгляд на природу не подразумевал наличие целевых причин посреди «джунглей» аристотелевских естественных видов. Его концепция человеческого тела и материальных тел в целом была более простой:

Под телом я разумею все то, что может быть ограничено некими очертаниями и местом и так заполняет пространство, что исключает присутствие в этом пространстве любого другого тела; оно может восприниматься на ощупь, зрительно, на слух, на вкус или через обоняние, а также быть движимым различным образом, однако не самопроизвольно, но лишь чем-то другим, что с ним соприкасается; ибо я полагал, что природе тела никоим образом не свойственно обладать собственной силой движения, а также ощущения или мышления; я скорее изумлялся, когда обнаруживал подобные свойства у какого-то тела¹⁵².

Опытное изучение подобных тел обещало конструирование однообразного механистического понимания физического мира.

Декартовские ранние работы, включая «Оптику», «Метеорологию» и «Геометрию», были научными. На протяжении своей почти пятидесятичетырехлетней жизни он внес важный вклад в развитие аналитической геометрии; он также развивал субстанциальное понимание инерции и движения, ему приписывают открытие закона рефракции. Человеческое тело описывалось им как машина, но такая, которая сотворена Богом и соединена с душой¹⁵³. О декартовском модернизме свидетельствует и его стремление к общему философскому основанию для всех исследований.

¹⁵⁰ Букв. «учение о материи» (гр.). – Прим. пер.

¹⁵¹ Farrer A. Introduction // Leibnitz G. W. Theodicy. LaSalle: Open Court, 1990. P. 17–18.

¹⁵² Декарт Р. Размышления о первой философии // Сочинения: В 2 т. Т 2. М., 1994. С. 22–23.

¹⁵³ CSM, 1:99.

Хотя Декарт хорошо знаком с методологией и открытиями современной ему науки, он глубоко интересовался и пределами сомнения: каковы границы сомнения? Что (если такое есть) является неоспоримым? Серьезно воспринимая скептицизм, Декарт был человеком своей эпохи. В ряде важных исторических исследований Ричард Попкин проливал свет на всепроникающий характер скептицизма в Новое время: «Видоизмененный скептицизм стал главной формой философии *Нового времени*»¹⁵⁴. Как уже отмечалось в заключении Главы I, видоизмененный скептицизм был дружественным спутником религиозной и научной деятельности, несмотря на то, что его более жесткие формы угрожали ниспровергнуть и ту, и другую.

Декарт считал, что для любого человека, еще не ставшего религиозным благодаря вере, религиозная вера требует удостоверения посредством естественного разума – то есть, разума, лишенного помощи откровения. В своем «Посвятительном письме к ученым мужам Сорбонны», открывающем его «Размышления о первой философии», Декарт писал:

Хотя нам, людям верующим, достаточно быть уверенными в существовании Бога и в том, что душа не погибает вместе с телом, неверующим, по-видимому, невозможно внушить никакой религии и даже никакого нравственного достоинства без предварительного доказательства, с помощью естественного разума, этих двух положений... И хотя во всех отношениях правильно верить в существование Бога, ибо этому учит нас Священное писание, и, наоборот, верить Священному писанию, ибо оно нам послано Богом (поскольку вера – дар Божий, тот, кто одарил нас благодатью веры во все остальное, способен также даровать нам веру в собственное свое существование), такое доказательство тем не менее невозможно предложить неверующим, ибо они решили бы, что это – порочный круг¹⁵⁵.

Декарт, подобно кембриджским платоникам, не был сторонником религиозной веры, противостоящей разуму. Более того, в декартовском грандиозном философском проекте, в котором он применяет свою фундаменталистскую методологию, он предлагает своим читателям занять позицию «неверующего» или, по меньшей мере, позицию исследователя, который, для начала, не принимает истины религиозной веры.

Декарт стремился использовать скептицизм в качестве средства очищения веры. По его мнению, способность противостоять скептическим сомнениям является знаком уверенности. В чем невозможно сомневаться? Поднимая этот вопрос, Декарт тщательным образом отделяет свой замысел от других скептических проектов.

По поводу каждого предмета я размышлял в особенности о том, что может сделать его сомнительным и ввести нас в заблуждение, и между тем искоренял из моего ума все заблуждения, какие прежде могли в него закрасться. Но я не подражал, однако, тем скептикам, которые сомневаются только для того, чтобы сомневаться, и притворяются пребывающими в постоянной нерешительности. Моя цель, напротив, заключалась в том,

¹⁵⁴ Popkin R. Scepticism in Modernity // Sorrell T (ed.). The Rise of Modern Philosophy. P. 15. В то время как скептицизм является знаком Нового времени, Попкин демонстрировал, что он был также весьма характерен и для древней философии. Существует сходство между декартовскими скептическими аргументами и работами греко-римского скептика Секста Эмпирика.

¹⁵⁵ Декарт Р. Размышления о первой философии // Сочинения: В 2 т. Т 2. М., 1994. С. 4. См. также письмо Декарта Гюйгенсу (13 октября, 1642): «Как бы сильно мы ни желали верить, и как бы сильно мы ни думали, что глубоко верим тому, чему учит религия, мы не всегда так подвигаемся к ней, как тогда, когда нас убеждают самые очевидные естественные причины» (CSM, 2:216).

чтобы достичь уверенности и, отбросив зыбучие наносы и пески, найти твердую почву¹⁵⁶.

В своей попытке достичь непоколебимой уверенности Декарт, как известно, не исключает возможности, что его чувства постоянно обманчивы, так что тело, которым, как он думал, он обладает, – есть лишь кажущееся, а не реальное.

В «Размышлениях» Декарт подводит к этому скептическому кошмару, сначала спрашивая о том, в состоянии ли мы точно и определенно различить, когда мы бодрствуем и когда нам снится, что мы бодрствуем. Если я не в состоянии исключить возможность того, что сейчас я действительно нахожусь в состоянии сна, то все мои притязания знать, что я бодрствую, подвергаются опасности. Но затем Декарт отмечает в аргументе от сна один момент: жизнь во сне и в бодрствовании может иметь *некоторые* различающиеся характеристики. Более радикальным предположением является то, что некий всемогущий дух вводит нас в заблуждение, так что мы полагаем, что все наши восприятия других людей являются достоверными, а мир вокруг нас – несомненным. Предоставляя скептику всемогущего виртуального союзника, Декарт допускает возможность массового, детального, всецелого обмана чувств. Декарт проводит проверку, в которой когнитивная непогрешимость наших верований будет проверена противником, обладающим беспредельными возможностями¹⁵⁷. В наши дни в подобных картезианских скептических проверках значительно чаще прибегают к образам безумных ученых, чем всемогущих демонов. Так, версия картезианской гипотезы в конце XX в. выглядит следующим образом: вы сейчас не читаете эту книгу, например, в библиотеке, но ваш мозг был изъят из вашего тела безумными учеными и помещен в бочку с жидкостью, где путем электрохимической стимуляции они достигают того, что в данный момент вы верите, что находитесь в библиотеке¹⁵⁸. Угроза, исходящая от картезианского сомнения, ни в коей мере не является пережитком XVII в., но она до сих пор жива и процветает на некоторых современных философских факультетах.

Введение такого разрыва между явлением и действительностью является прямой угрозой «достоинству обладания телом (или: телесной жизни)», как оно описано в Главе I. Могу ли я доверять чувствам? Деятельности? Правильному функционированию моего организма для поддержания непрерывной сознательной жизни? Если кембриджские платоники объясняли эту согласованность и достоинство телесной жизни разумом и благостью Бога, то и Декарт (в итоге) пойдет тем же самым путем, задержавшись на скептической гипотезе и с большей силой и настойчивостью, чем это делали его современники, признав возможность существования злокозненного богоподобного существа. Не дающая покоя природа этого сомнения хорошо представлена в комментарии Грейс Дженцен: «Лишь немногие студенты, спустившиеся по стопам его сомнения, возвращаются назад»¹⁵⁹. Заслуживает внимания, что декартовский скептицизм подразумевает возможность подвергнуть проверке (и, если надо,

¹⁵⁶ Декарт Р. Первоначала философии // Сочинения: В 2 т. Т 1. М., 1989. С. 266.

¹⁵⁷ Подобное испытание наших требований к познанию является преувеличенным; возможно, предельным случаем того, с чем имела дело Римско-католическая церковь, используя так называемого «адвоката дьявола» (*Advocatus Diaboli*). Это было популярное название человека (официально называвшегося «исследователь веры», или *promoter fidei*), чья роль заключалась в выяснении обоснованности того, что человек был святым.

¹⁵⁸ Подобные мысленные эксперименты в различных вариациях могут быть найдены в работах Петера Унгера, Роберта Нозика, Хилари Патнэм и др. Не так давно Том Карсон проследил их последовательность в вопросе испытания наших ценностных суждений относительно установления взаимосвязей друг с другом и внешним миром. См. *Carson T. Value and Good Life*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2000. Деннет в *Consciousness Explained* показывает, что научная работа по реальному контролю над человеческим мозгом с целью вызывания галлюцинаций не столь уж превосходит человеческие возможности. В случае Декарта, это препятствие устранено вовсе. Недавняя серия популярных фильмов, начинающаяся с «Матрицы», построена на концепции трехмерного «виртуального мира». Теперь скептический аргумент может выжить, опираясь на следующий вопрос: откуда вы знаете, что вы не в матрице?

¹⁵⁹ *Jantzen G. Becoming Divine*. P. 33.

отвергнуть) наши притязания на знание как противоположное введению взаимоисключающих претензий на знание. Здесь Декарт использует то, что иногда описывают как противоположность *пирроновского* скептицизма *академическому*. Последний, берущий начало с III в. до Р. Х., является наиболее радикальным. Академический скептицизм мог утверждать, что нет ничего известного кому бы то ни было (взгляд, связанный с Аркесилаем (315–240 до Р. Х.)). В противоположность этому последователь Пиррона Элидского (365–275 г. до Р. Х.) попросту отказывается выносить любые суждения. Пирронисты не претендовали на знание того, что никто ничего не знает: может быть, существует некто, знающий все, а может, и не существует. Попкин предлагает следующее различие: «Пирронизм прежде всего следует отличать от негативного догматизма академического скептицизма: пирронисты сомневаются и воздерживаются от суждений по всем вопросам, не исключая и того, что все является сомнительным. Они любому утверждению противопоставляют все, что угодно; и их противопоставление, если удачно, то демонстрирует невежество оппонента; если же неудачно, то их собственное невежество»¹⁶⁰. Возвращаясь к декартовскому предположению: пирронистское воздержание от веры в то, что вы обладаете телом, подрывает саму возможность того, что вы как личность, обладающая телом, можете разумно действовать в мире. Так же как не зная правил игры в шахматы, невозможно сознательно и преднамеренно поставить мат, так же необходимо гарантировать знание того, что некто обладает телом, чтобы он мог действовать в мире в качестве сознательного деятеля¹⁶¹.

Воскресив в нашей памяти образ радикального скептицизма, как же Декарт возвращается к убежденности, что мы имеем тела, что Бог существует и что мир такой, каким он нам является? При рассмотрении обратного декартовского пути, стоит обратить особое внимание на его методологию. Затем будет полезно проследить за этапами декартовского рассуждения, представленным в «Размышлениях о первой философии»¹⁶². Последующие четыре шага предпринимаются Декартом с целью доказать, что (1) мы не можем ни в малейшей степени сомневаться в собственном существовании (Второе размышление), (2) можно быть уверенным, что Бог как совершенное сущее существует (Третье и Четвертое размышление), и (3) это гарантирует достоверность познания – явление внешнего мира в самом деле заслуживает доверия (Четвертое и Пятое размышление); и, наконец, (4) душа и тело различны (Шестое размышление).

¹⁶⁰ The History of Skepticism from Erasmus to Spinoza. Berkeley: University of California Press, 1979. P. 47.

¹⁶¹ Один читатель этой главы в рукописи возразил: «Я могу действовать – как будто я сознательный деятель в мире – даже если думаю, что мира вокруг меня нет» (ср. «Матрица»), – но обратите внимание на это «как будто». Моя точка зрения такова, что вы не можете знать, что вы, скажем, пожимаете кому-то руку, без знания того, что этот человек действительно находится здесь и т. д. Я рассматриваю моральные следствия скептицизма относительно того, обладает ли кто-то телом, в статье Imaginaty Evil: A Skeptic's Wager // *Philosophia* 21:3–4 (1992).

¹⁶² Интересный, призванный к размышлению взгляд на глубоко медитативный характер этой работы см. *Rorty A. The Structure of Descartes' «Meditations.»*; *Hatfield G. The Senses and the Fleshless Eye: «The Meditations» as Cognitive Exercises // Essays on Descartes' Meditations / Ed. by A. Rorty. Berkeley: University of California Press, 1986.*

Картезианская методология

Обращение Декарта к поиску надежной методологии ясно уже из названий его работ: «Правила для руководства ума» и «Рассуждения о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках».

В работах Декарта мы лицом к лицу сталкиваемся с тем, что сегодня называют *проблемой критерия*¹⁶³. Рассмотрим следующий диалог между вами и скептиком:

Вы: Я знаю, что X существует (к примеру, что я существую, или иная пропозиция).

Скептик: Откуда вы это знаете?

Вы: Я знаю, что X истинно, поскольку я воспринимаю X в высшей степени ясно и отчетливо. И поскольку «истинно все то, что я воспринимаю весьма ясно и отчетливо»¹⁶⁴, то я заключаю, что X истинно.

Скептик: Но откуда вы знаете, что воспринимаемое вами весьма ясно и отчетливо является истинным?

Вы: Я знаю, что это истинно, поскольку воспринимаю тот критерий восприятия, ясности и отчетливости ясно и отчетливо.

Скептик: Вы пользуетесь тем самым критерием, который и вызывает у меня вопрос. На самом деле вы не ответили на мой первый вопрос.

На этой стадии, думается, есть по крайней мере два ответа. Первый – это просто противодействовать скептику утверждением о том, что что-то можно знать (к примеру, что вы существуете) без опоры на метод или критерий, чтобы впоследствии представить доказательство или достоверность этого. Может быть, вы можете что-то знать и не нуждаться в ответе на вопрос скептика для обретения вами хорошо обоснованного (*bona fide*) знания. Подобный подход к скептицизму получил название *партикуляризма*, поскольку нескептик основывается на специфических требованиях к знанию¹⁶⁵.

Есть и второй ответ, который, тем не менее, более проблематичный. Представьте, что вместо того, чтобы просто претендовать на знание X, вы вводите критерий (M) и затем вводите еще другой критерий (N) с целью удостоверения вашей первоначальной претензии на знание X. Это, однако, представляется уходом в дурную бесконечность. На каком основании вы обосновываете N? Если ваш ответ скептику будет, что вы просто видите, что N истинно, он не будет впечатлен и скажет, что вопрос не решен. Если вы введете другой критерий O, тогда вам, вполне возможно, придется ввести еще и следующий критерий P, и так далее, и так далее.

В своих трудах Декарт ставит проблему критерия, особенно если обратить внимание на его «Правила для руководства ума». В этом тексте он демонстрирует свой исследовательский инструментарий, в который вовлечены *интуиция* и *дедукция*. Перед нами Правило 3: «Касательно обсуждаемых предметов следует отыскивать не то, что думают о них другие или что предполагаем мы сами, но то, что мы можем ясно и очевидно усмотреть или досто-

¹⁶³ Об этом см. введение в *Problem of the Criterion // A Companion to Epistemology / J. Dancy, E. Sosa (Eds)*. Oxford: Blackwell, 1992.

¹⁶⁴ Декарт Р. Размышления о первой философии // Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 29.

¹⁶⁵ Таково было мнение Родерика Чисхолма. См. *Chisholm R. The Problem of Criterion*. Milwaukee: Marquette University Press, 1973. Некоторые современные философы в борьбе против скептицизма прибегают к тому доводу, что допуская, что если скептик утверждает, что кто-то может не знать, что он что-то знает, то из этого вовсе не следует, что он не обладает знанием. По-видимому, дети и животные знают вещи без понимания того, что у них есть подобное знание. Хороший разбор сопутствующих вопросов и некоторых подтверждений позиции Чисхолма см. *Nelson L. The Impossibility of the «Theory of Knowledge» // Empirical Knowledge / Ed. by R. Chisholm, R. Swartz*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1973.

верным образом вывести, ибо знание не приобретается иначе»¹⁶⁶. Далее Декарт предлагает описание того, как действует интуиция:

Под интуицией я подразумеваю не зыбкое свидетельство чувств и не обманчивое суждение неправильно слагающего воображения, а понимание ясного и внимательного ума, настолько легкое и отчетливое, что не остается совершенно никакого сомнения относительно того, что мы разумеем, или, что то же самое, несомненное понимание ясного и внимательного ума, которое порождается одним лишь светом разума и является более простым, а значит, и более достоверным, чем сама дедукция, хотя она и не может быть произведена человеком неправильно, как мы отмечали ранее. Таким образом каждый может усмотреть умом, что он существует, что он мыслит, что треугольник ограничен только тремя линиями, а шар – единственной поверхностью и тому подобные вещи, которые гораздо более многочисленны, чем замечает большинство людей, так как они считают недостойным обращать ум на столь легкие вещи¹⁶⁷.

Хотя подобное утверждение ставит проблему критерия, я полагаю, что в «Размышлениях» можно обнаружить иную стратегию против скептика. В «Размышлениях», как я думаю, Декарт является партикуляристом¹⁶⁸. Он приходит к убеждению, что нечто истинно (что он существует), и *после* этого Декарт переходит к исследованию, каковы же знаки такого хорошо обоснованного требования знания. Иными словами, вместо того чтобы начинать с метода, он начинает с особого требования знания, чего-то, что интуитивно очевидно. Декарт пользуется *методом сомнения*, и в череде размышлений сомнение появляется первым. Но когда он подходит к тому, в чем невозможно сомневаться (его собственное существование, что обсудим позже), он не знает о своем собственном существовании на основании того факта, что он не может сомневаться в этом. Иными словами, основанием его знания не является тот факт, что был применен его метод сомнения. Скорее, он не может сомневаться в своем существовании, поскольку он знает это. Метод сомнения был использован Декартом для открытия того, что он (уже) знает, нежели для образования, в некотором смысле, того, что он знает. Его само-осознание является несомненным постольку, поскольку он знает это, а не наоборот¹⁶⁹.

Поскольку в этой книге есть несколько мест, где для проверки наших претензий на знание чего-то используется мысленный эксперимент, позвольте мне привести другую аналогию для обоснования моей позиции. Представьте, что ваша любовь к кому-либо (например, к Пэт) столь сильна, что вы заключаете, что эта любовь является безусловной и непревзой-

¹⁶⁶ Декарт Р. Правила для руководства ума // Сочинения: В 2 т. Т 1. М., 1989. С. 82.

¹⁶⁷ Декарт Р. Правила для руководства ума // Сочинения: В 2 т. Т 1. М., 1989. С. 84.

¹⁶⁸ В этом вопросе я поддерживаю тезис Джеймса ван Клива: «В декартовской философии ясное и отчетливое восприятие является источником знания, но (за исключением особых случаев) не его основанием. То есть достижение состояния ясного и отчетливого восприятия пропозиции *p* приводит вас в состояние непосредственного (т. е. не-выводного) знания *p*. Нет никакой необходимости делать вывод об истинности *p* из более высокого порядка пропозиций, поскольку вы ясно и отчетливо воспринимаете это, и нет никакой необходимости иметь знание о том более высоком порядке пропозиций» (*van Cleave J. Problem from Kant. Oxford: Oxford University Press, 1999. P. 269*). См. его *Foundationalism, Epistemic Principles, and the Cartesian Circle // Philosophical Review 88 (1979)*. Я защищаю партикуляристскую эпистемологию с платонической метафизикой в статье: *Taking Common Sense seriously: The Philosophy of Roderick Chisholm // Inquiry 41 (Fall 1998)*.

¹⁶⁹ Хотя я поддерживаю партикуляризм, кто-то может объединить партикуляризм и методизм. Я уверен, что методическое сомнение выводит на поверхность тот факт, что человек знает, что он существует (ведь в силу того факта, что я знаю о том, что я существую, мое существование является несомненным), но что не исключает также умозаключения, что кто-либо не может сомневаться в собственном существовании, поскольку вы не можете отрицать существование кого-либо без выражения противоречия, и что *любая вера, которую невозможно отрицать без противоречия*, может быть признана истинной. Судя по всему, утверждение может быть признано истинным обоими путями: посредством партикуляристской обоснованности и посредством критерия.

денной (вы не в состоянии любить Пэт больше, нежели вы ее любите). Позже вы проверяете ваше заключение, рассматривая множество нежелательных возможностей. Продолжали бы вы любить Пэт, если бы она ненавидела вас? Предположим далее, что после этого метода проверки вы придете к заключению, что ваша любовь, в самом деле, является безусловной и непревзойденной. Я полагаю, что малоприятный метод воображения ужасного положения дел мог быть уместным и применимым в определении глубины и состояния вашей любви, но что действительно мысленный эксперимент осуществляет, так это выносит на поверхность (или делает ясным) то, что вы знаете непосредственно, а именно, вы знаете, что любите Пэт. Поскольку вы понимаете сильный характер вашей любви, вы начинаете декламировать Пэт близкий вам шекспировский сонет, утверждая, что поскольку ваша любовь истинная, она не изменилась, несмотря на предвиденные невзгоды и т. п.

Далее мы рассмотрим декартовский ход рассуждений и то, как он сохраняет (или думает, что сохраняет) достоверность своего собственного существования, и *затем* спешит на защиту своего критерия познания.

Субстанциальное «Я»

В «Размышлениях» Декарт использует свой метод сомнения до тех пор, пока не приходит к чему-то известному. Он может обоснованно сомневаться в том, где находится и имеет ли он тело, но не может сомневаться в своем существовании. Он пытается представить, что не существует телесного мира или что вещи лишь кажутся ему. В глубине этого радикального опустошения Декарт все же находит твердый, неопровержимый факт своего собственного существования, который не может поколебать даже возможность существования злокозненного всемогущего демона.

Так не являюсь ли, по крайней мере, и я чем-то сущим? Но ведь только что я отверг в себе всякие чувства и всякое тело. Тем не менее я колеблюсь; что же из этого следует? Так ли я тесно сопряжен с телом и чувствами, что без них невысказано мое бытие?

Но ведь я убедил себя в том, что на свете ничего нет – ни неба, ни земли, ни мыслей, ни тел; итак, меня самого также не существует? Однако, коль скоро я себя в чем-то убедил, значит, я все же существовал? Но существует также некий неведомый мне обманщик, чрезвычайно могущественный и хитрый, который всегда намеренно вводит меня в заблуждение. А раз он меня обманывает, значит, я существую; ну и пусть обманывает меня, сколько сумеет, он все равно никогда не отнимет у меня бытие, пока я буду считать, что я – нечто. Таким образом, после более чем тщательного взвешивания всех «за» и «против» я должен в конце концов выдвинуть следующую посылку: всякий раз, как я произношу слова *Я емь, я существую* или воспринимаю это изречение умом, оно по необходимости будет истинным¹⁷⁰.

Стратегия, в качестве опоры выбирающая достоверность своей собственной реальности, не является целиком новой; Августин использовал подобные рассуждения в борьбе против современных ему скептиков¹⁷¹. Тем не менее апелляция Декарта к самосознанию является центральным аргументом против скептицизма в новоевропейской философии. Подобно многим антискептическим аргументам, он содержит обращение *ad hominem*. Не должен ли скептик отказаться от своего скептицизма, чтобы содействовать скептицизму? Скептики сталкиваются с проблемой самоопровержения всякий раз, когда они выдвигают какие-либо существенные претензии в своей собственной аргументации – к примеру, они должны признать или предположить свое собственное существование. Скептики правы, обращая внимание на то, что декартовская линия аргументации, как кажется, вызывает вопрос. В любом случае, даже если следует развивать тезис о сомнении в существовании моего (или любого) «я», скептик согласится с Декартом только в том, что «существует мыслящее» или «существует сомневающееся», но не в том, что я, скептик, являюсь мыслящим и сомневающимся. Тем не менее, антискептический аргумент Декарта демонстрирует трудность успешного выражения бессубъектной философии.

Декартовское «я» есть субстанция, а не модус некой более глубинной реальности. «Я вещь истинная и поистине сущая; но какова эта вещь? Я уже сказал: я – вещь мыслящая»¹⁷².

¹⁷⁰ Декарт Р. Размышления о первой философии // Сочинения: В 2 т. Т 2. М., 1994. С. 21–22.

¹⁷¹ Имеется в виду положение Августина: «*Si fallor, sum*» (Если я ошибаюсь, то существую). О некоторых истоках декартовских работ см. Mann S., Secada J. Cartesian Metaphysics: The Scholastic Origins of Modern Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

¹⁷² Декарт Р. Размышления о первой философии // Сочинения: В 2 т. Т 2. М., 1994. С. 23.

Декарт понимает в качестве признака достоверности ясность, отчетливость и понятность. «Мне кажется, можно установить в качестве общего правила: истинно все то, что я воспринимаю весьма ясно и отчетливо»¹⁷³. Он объясняет этот критерий в своем последующем доказательстве того, что Бог существует, которое будет обсуждаться в следующей части. Однако прежде обращения к его теизму я отмечу три момента в декартовском понимании индивидуума, используемые им в ранних разделах его *Размышлений*.

Метафизический индивидуум

Декарт понимает «я» как *субстанцию*, и по этой причине имеет смысл кратко остановиться на декартовском понятии вещи, или субстанции. По Декарту, ключевой определяющей характеристикой вещи является ее способность существовать независимо от других вещей. В первую очередь, это возможность субстанции существовать самостоятельно. С этой точки зрения и исходя из декартовского теизма, в котором никакие сотворенные вещи не могут существовать отдельно – то есть, без Бога, – следует, что ни одна сотворенная вещь не является индивидуальной субстанцией, в дальнейшем эту позицию будет развивать Спиноза (см. Главу III). Поскольку единственно Бог удовлетворяет декартовскому строгому определению субстанции, то он утверждает, что термин «субстанция» не приложим в одном и том же смысле к Богу и творениям. В применении к творениям, этот термин имеет в виду вещи, требующие Бога для своего существования¹⁷⁴.

Понимание Декартом субстанции в смысле отдельного существования предполагает то, что можно назвать индивидуализмом. Декарт отнюдь не был единственным в продвижении своего понимания субстанции и критерия индивидуации. В «Физике» Аристотель пишет: «Ни одна категория за исключением субстанции не может существовать независимо»¹⁷⁵. И в «Метафизике» Аристотель принимает, что «некоторые вещи могут существовать независимо, а некоторые не могут, первые есть субстанции»¹⁷⁶. Подобный принцип индивидуации представляется близким обыденному языку (бег не может существовать без того, кто бежит, и следовательно, он не является субстанцией), но Спиноза и идеалисты XIX в. в дальнейшем бросят вызов подобному картезианско-аристотелевскому пониманию за его атомизм и поймут его в качестве ложного индивидуализма. Подробнее об этом речь пойдет в следующих главах.

Индивидуум и этика

Декартовская методология пропитана этическими наставлениями. В «Правилах» он поясняет, как индивидуум *должен* вести свое исследование, в каком порядке следует определить свои цели и т. п.¹⁷⁷ Декарт высказывал намерение написать систематический трактат по этике, чему помешала его кончина. Однако в дошедших до нас декартовских сочинениях нет, как это имело место у кембриджских платоников, того целостного понимания исследования, которое укоренено в более общих моральных принципах, т. е. традиции исследования, подчеркивающей важность религиозной жизни. При описании в «Рассуждении» своего метода сомнения Декарт говорит нам, что он решил (до принятия решения о существующем вокруг него мире) жить в соответствии с господствующими обычаями и нравами:

¹⁷³ Там же. С. 29.

¹⁷⁴ См. Декарт Р. Первоначала философии // Сочинения: В 2 т. Т 1. М., 1989. С. 334.

¹⁷⁵ Аристотель. Физика, 192b8.

¹⁷⁶ Он же. Метафизика, 1028a20 // Сочинения: В 4 т. Т 1. М., 1976. С. 187.

¹⁷⁷ Также и в *Рассуждении* он увещевает самого себя к самообладанию и дисциплине.

Во-первых, повиноваться законам и обычаям моей страны, неотступно придерживаясь религии, в которой, по милости божией, я был воспитан с детства, и руководствуясь во всем остальном наиболее умеренными и чуждыми крайностей мнениями, сообща выработанными самыми благоразумными людьми, в кругу которых мне предстояло жить. Не придавая с этого времени никакой цены собственным мнениям, так как я собирался их все подвергнуть проверке, я был убежден, что лучше всего следовать мнениям наиболее благоразумных людей. Несмотря на то, что благоразумные люди могут быть и среди персов, китайцев, так же как и между нами, мне казалось полезнее всего сообразоваться с поступками тех, среди которых я буду жить¹⁷⁸.

Эту установку можно (или нет) посчитать достойной восхищения, но она рассматривает нравственную деятельность как второстепенное вспомогательное средство философского разыскания. В 3-й части «Рассуждения» даже есть такое место, в котором Декарт говорит о великом преимуществе для человека по видимости казаться нравственным, в то время как главное внимание уделять чему-то другому: а именно поиску основания веры в существование внешнего мира: «Таким-то образом, не отличаясь по видимости от тех, чье единственное занятие – проводить в невинности тихую жизнь, стремясь отделять удовольствия от пороков, и во избежание скуки при полном досуге прибегать ко всем пристойным удовольствиям, я жил, не продолжая преследовать свою цель, и, кажется, преуспевал в познании истины более, чем если бы занимался только чтением книг и посещением ученых людей¹⁷⁹.

Индивидуум как познающий деятель

Для Декарта успешное постижение чего-то подобно установлению контакта с ним или касанию его. «Ведь постичь – значит объять мыслью; а чтобы знать какую-то вещь, достаточно к ней прикоснуться мыслью»¹⁸⁰. Прикосновение может быть не полным или схватывающим; Декарт замечает, что касание горы или схватывание дерева неизбежно бывает всегда частичным. Все же Декарт представляет «я» как устанавливающее *контакт* с тем, что оно познает. Подобное понимание знания как своего рода касания и контакта имело историческое развитие – возможно, наиболее яркое выражение подобной картезианской установки можно найти у Макса Шелера (1874–1928) в понимании им философского размышления: «"Луч" размышления должен попытаться прикоснуться единственно к тому, что "здесь", в теснейшем и наиболее жизненном контакте, и лишь в той степени, в какой оно здесь есть»¹⁸¹. Успешное философское исследование предполагает метафору ощутимого контакта, отсеивающего то, что оказывается лишь видимыми объектами познания и тем самым ускользает от нашего схватывания или контакта.

В декартовском понимании познающего деятеля используется и другая, близкая метафора. Раз вы знаете нечто, то об этом можно сказать как об обладании: «Если ты что-то зна-

¹⁷⁸ Декарт Р. Рассуждение о методе // Сочинения: В 2 т. Т 1. М., 1989. С. 263.

¹⁷⁹ Декарт Р. Рассуждение о методе // Сочинения: В 2 т. Т 1. М., 1989. С. 267. Декартовское рассмотрение моральных ценностей не систематично. В некотором смысле он пишет в ключе, сходном с представлением кембриджских платоников о благодати телесного состояния. Декарт восхваляет счастье, происходящее от совершенства души и тела, однако не развивает этот тезис подробно. По Декарту, основой философии является не этика, а метафизика, см. Первоначала философии // Сочинения: В 2 т. Т 1. М., 1989. С. 309.

¹⁸⁰ Декарт Р. Письмо к Мерсенну // Сочинения: В 2 т. Т 1. М., 1989. С. 590.

¹⁸¹ Scheler M. Selected Philosophical Essays / Trans. by D. R. Lachterman. Evanston: Northwestern University Press, 1973. P. 138. См. также работы Франца Brentano, Адольфа Райнаха, Дитриха фон Гильдебранда и Ф. Вениша.

ешь, оно всецело твое»¹⁸². Вы становитесь богаче, или, говоря о постижении, расширяетесь посредством познания. Подобное понимание получает развитие у последующих философов. Австрийский философ двадцатого века Дитрих фон Гильдебранд об успешном философском проникновении в исследуемый предмет будет говорить совсем в духе Декарта, в терминах созерцательного обладания¹⁸³. Для Декарта философская зрелость достигается посредством индивидуальных усилий, направленных на обогащение и контакт.

¹⁸² Декарт Р. Письмо к Бекману // Сочинения: В 2 т. Т 1. М., 1989. С. 592.

¹⁸³ Гильдебранд Д., фон. Что такое философия. СПб., 1997. «Для ученого тематично ознакомление как таковое, для нас – прежде всего объект и созерцательное обладание им» (С. 70).

Теистические аргументы

В «Размышлениях» Декарт предлагает два доказательства существования Бога. Оба они подразумевают идею или понятие о Боге как совершенной реальности.

В Третьем размышлении Декарт представляет нам идею Бога. Затем он задается вопросом об источнике этого понятия о Боге:

Под словом "Бог" я понимаю некую бесконечную субстанцию, независимую, в высшей степени разумную, всемогущую, сотворившую как меня самого, так и все прочее, что существует, – если оно существует. Несомненно, перечисленные совершенства таковы, что по мере тщательного их рассмотрения мне представляется все менее возможным, чтобы они исходили от меня одного. Таким образом, следует сделать вывод от противного, что Бог необходимо существует¹⁸⁴.

Декарт опирается на принцип причинности для обоснования своего заключения:

Но уже благодаря естественному свету разума ясно, что в совокупной производящей причине должно быть, по меньшей мере, столько же реальности, сколько в действии этой же самой причины. Ибо, спрашивая, откуда еще может получить действие свою реальность, если не от причины? И каким образом причина сообщает ее действию, если сама она ею не обладает? Отсюда вытекает следующее положение: ничто не может возникнуть из ничего, и тем более то, что обладает высшим совершенством или, иначе говоря, содержит в себе больше реальности, не может возникнуть из того, в чем этой реальности содержится меньше. Причем это совершенно истинно и очевидно не только для тех действий, реальность которых актуальна либо формальна, но также и для идей, в коих усматривается лишь объективная реальность¹⁸⁵.

Увы, точная трактовка этого доказательства не является очевидной. Легко поддаваться настроению комментария Бернарда Уильямса относительно этого доказательства: «Перед нами образец схоластической метафизики, и одновременно ярчайшее свидетельство исторического разрыва, существующего между декартовской мыслью и нашей собственной, несмотря на современное звучание многого из того, что он пишет, а именно – что он может спокойно принять этот интуитивный и ясно постижимый принцип в качестве самоочевидного для разума»¹⁸⁶. Я попытаюсь заполнить немного этот разрыв и сделать ближе декартовскую линию аргументации. Здесь, как и в других местах, я пишу не с целью апологии истины картезианства, но с более скромной задачей продемонстрировать то, что привлекает в декартовских работах.

Во-первых, данное доказательство опровергает широко распространенное современное представление о Декарте как одном из тех, кто рассматривает разум как замкнутый в своем особом исключительном личном самосознании. Действительно Декарт полагает, что мы можем быть более осведомленными о нашем собственном существовании, нежели, скажем, об окружающих нас объектах; но в ранее цитированном отрывке он утверждает, что по крайней мере одна идея, которой он обладает, ведет его к реальности большей и несравненно более прекрасной, чем его собственная реальность. Видением (или верованием, что

¹⁸⁴ Декарт Р. Размышления о первой философии // Сочинения: В 2 т. Т 2. М., 1994. С. 38. См. также С. 36.

¹⁸⁵ Там же. С. 33–34.

¹⁸⁶ Williams B. Descartes: The Project of Pure Inquiry. Middlesex: Penguin, 1979. P. 135.

он видит) этой реальности как всеведущей он вероятно исключает предположение о том, что он, Декарт, как индивидуальный субъект обладает исключительным, привилегированным доступом к своим собственным душевным состояниям. Некоторые философы под «картезианством» понимают мнение о том, что индивидуальный субъект имеет исключительную определенность в момент, когда испытывает боль или находится в иных душевных состояниях¹⁸⁷. Если существует (или может быть) всеведущий Бог, тогда неверно утверждение, что наша уверенность в нашей боли необходимо является исключительной в том смысле, что никакое другое существо не может знать с равной определенностью о том, что мы испытываем в этих состояниях. Допустив, что Бог существует, *способ*, которым я знаю то, что ощущаю боль, будет отличаться от Божественного знания об этом, но я не могу претендовать на обладание большей уверенностью, чем обладает всеведущее существо. (Декарт и картезианство по сию пору сохраняют определенного рода «привилегированный доступ» к субъекту, некий род знания изнутри. Когда я испытываю боль, мой образ или способ знания – это мое действительное испытывание боли и, если Бог существует, Божественное знание моей боли не будет иметь такого рода привилегированный доступ. Тем не менее декартовский теизм не считает самосознание субъекта уединенным – будто только я могу с определенностью знать, что мне больно – или единственно достоверным. Божественное знание может быть более точным и превосходящим во многих аспектах)¹⁸⁸.

Что касается уровней реальности, то Декарт пишет в ответе критику о различии между субстанцией и модусом, где первое имеет больше реальности, чем последнее. Например, о руке можно сказать, что она обладает большей реальностью (или является более реальной и фундаментальной), чем кулак, поскольку он является модусом руки. Поскольку Бог в декартовской концепции является существом абсолютной силы и т. п., постольку Бог не может быть модусом чего-то еще, но исключительно всепревосходящей реальностью, способной к порождению всего, что существует¹⁸⁹. В подобном контексте вполне можно говорить о реальности в смысле уровней, подчеркивая, что одна вещь более фундаментальна, чем другая. По мнению Декарта, понятие Бога и Божественной воли является первичным, сущностным условием для бытия случайного мира, но не наоборот, и в этом смысле Бог более реален.

Что касается несовершенства Декарта, то его довод в пользу своего собственного несовершенства не кажется труднопонятным. В самом деле, если бы Декарт был совершенным, то знал бы это (обладая совершенным знанием), так что для него – даже будучи неуверенным в том, обладает ли он совершенством – будет достаточно обоснованным отрицать свое совершенство.

Средоточием доказательства является принцип причинности. Декарт как бы уподобляет направление причинности течению воды вниз по склонам. Вид водопада ясно свидетельствует, что против и выше течения есть источник воды. Сегодня мы с готовностью признаем притязание на то, что мы, люди, изобрели понятие высшего и совершенного существа,

¹⁸⁷ См., к примеру, *Cavell M. The Psychoanalytic Mind*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993. Благодаря известному интернализму Декарта Лин Бейкер утверждает, что его дуализм опровергнут в свете нового экстерналистского понимания значения. Не вдаваясь здесь в технические детали, я просто отмечу, что декартовское понимание души позволяет перекинуть внешний мост между индивидуумом и «внешним» миром, и поэтому бейкеровский антикартезианский аргумент неудачен. См. *Baker L. Saving Belief*. Princeton: Princeton University Press, 1987. Учитывая такую возможность, многие философы оглядываются на то, что им видится как декартовское внутреннее, эксклюзивное понимание самосознания и оценивают это, используя образ Дэвида Пирса, как «ложную тюрьму».

¹⁸⁸ См. *Taliaferro C., Beaty M. God and Concept Empiricism // Southwest Philosophy Review 6 (July 1990)*. P. 97–105. Я обсуждаю влияние теизма на так называемую «приватность ментального» в *Consciousness and the Mind of God*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

¹⁸⁹ По Декарту, сюда входят и «вечные истины», например, истины математики. О других работах, где уровни реальности описываются теистически с симпатией, см. *Mavrodes G. Real and More Real // International Philosophical Quarterly 4 (1964)*; *Ross J. Philosophical Theology*. New York: Bobbs-Merrill, 1969. Chap. 6.

которое затем «проецируем» на реальность, движимые желанием совершенства¹⁹⁰. Перевертывая пример с водопадом, представьте себе такой поток, в котором источник вод поднимается вверх от земли. Зачем, в таком случае, поддаваться мыслям, что источник идеи Бога основывается на Боге?

Декартовское описание Бога как совершенства, необходимости и бесконечности в данном случае приносит мало пользы. Можно ли создать (или объяснить) эти идеи, конструируя их из земных, человеческих элементов? Опираясь на тезис, что идея Бога является мысленной конструкцией, кто-либо может полагать, что мы смотрим на такие наши ограниченные особенности, как знание и могущество, и затем представляем их себе беспредельными и неограниченными; наблюдая нашу смертность, мы представляем себе Бога как бессмертного. Но является ли идея Божественного совершенства просто отрицанием нашего несовершенства? Другими словами, является ли утверждение, что *Бог есть совершенный* эквивалентным утверждению, что *Бог не есть несовершенный*? Эти два утверждения логически эквивалентны, но можно возразить, что необходимое божественное совершенство является позитивным атрибутом, а не отсутствием или отрицанием случайного, сотворенного атрибута. В своей переписке и ответе Гоббсу Декарт настаивает на позитивном понимании реальности Бога.

Возможно, в этом случае окажется полезной аналогия. Возьмите очевидно необходимую истину $1 + 1 = 2$. Возможно, понимание этого положения предполагает веру в него. Тем не менее это высказывание может быть рассмотрено как требование тождества $1 + 1 = 1 + 1$. Что если некто заявит, что это положение было просто проекцией, результатом желаемого решения и фактом того, что мы живем в космосе, где один и другой объект, взятые вместе, образуют два, но мы можем представить себе иное положение вещей. Далее критик заявит, что концепция необходимости есть просто отрицание случайности. Думаю, кто-то может справедливо заметить (вместе с логиком двадцатого века Готлибом Фреге), что понимание высказывания есть само по себе позитивное предприятие; кто-то *видит* необходимость тождественности и потому *видит*, что $1 + 1 = 2$. Необходимость математического отношения более определенная, чем возможность того, что желаемое решение затемнило суждение; более того, необходимость математических истин не может быть объяснена исходя из человеческих соглашений¹⁹¹. Аналогично и концепция Бога как совершенного существа не может быть выдумкой¹⁹².

Уильямс прав, что некоторые элементы в декартовском доказательстве кажутся «схоластическими». Фома Аквинский (1225–1274) описывал Бога как максимальное бытие или действительность¹⁹³. Но традиция понимания Бога как наиболее действительного существа (*ens realissimus*) не заканчивается на Декарте; она продолжается в новоевропейскую эпоху Лейбницем и Кантом и может даже вновь всплыть в современной философии религии. Декартовское второе доказательство теизма в Пятом размышлении будет более охотно признано теми, кто знаком с современными работами.

¹⁹⁰ Это является темой Главы VI.

¹⁹¹ См. *Chisholm R. A Realistic Theory of Categories*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996; *Plantinga A. Essays in the Metaphysics of Modality* / Ed. by M. Davidson. Oxford: Oxford University Press, 2003. К сожалению, Декарт не мог согласиться во всем с такой защитой, поскольку он полагал, что вечные истины были Божественными творениями. Мое предложение, следовательно, здесь должно рассматриваться как предлагающее ревизию картезианской точки зрения.

¹⁹² О другом выражении и защите декартовского принципа причинности, на который опирается это доказательство, см. *Gorham G. Causation Similarity in Descartes* // *New Essays on the Rationalists* / Ed. by R. Gennaro, C. Huenemann. Oxford: Oxford University Press, 1999; *Gorham G. Descartes' Dilemma of Eminent Containment* // *Dialogue: Canadian Philosophical Review* 42 (2003).

¹⁹³ *Summa Theologiae*. Vol. 1, q. 2, a. 3.

Второе доказательство является онтологическим. Декарт утверждает, что «я не могу мыслить Бога иначе как существующим»¹⁹⁴.

Однако если вдуматься поглубже, становится очевидным, что отделять существование Бога от его сущности столь же немислимо, как отделять от сущности треугольника свойство равенства трех его углов двум прямым или от идеи горы – идею долины: ведь мыслить Бога (т. е. наисовершеннейшее бытие) лишенным существования (т. е. некоего совершенства) так же нелепо, как мыслить гору без долины¹⁹⁵.

Декартовским доказательством широко пользовался Мор, и оно может быть реконструировано в той же перспективе, очерченной в Главе I. Катерус, современник Декарта, утверждал, что данное доказательство обосновывает (если обосновывает что-то вообще) лишь то, что идея Бога есть идея существа актуально существующего в мире, но Декарту не удастся продемонстрировать следующий момент, что Бог актуально существует в мире. Декарт ответил, что Катерус не достаточно понял уникальность и особый характер идеи Бога. Что касается бесконечно многих идей о вещах в космосе, то ни в одном из этих случаев идея вещи не означает ее необходимость (что *сущность* вещи влечет за собой ее *существование*).

Мы вернемся к онтологическому доказательству позже – особенно, когда подойдем к Канту – поэтому здесь я отложу на будущее возражения и комментарии на него.

¹⁹⁴ Декарт Р. Размышления о первой философии // Сочинения: В 2 т. Т 2. М., 1994. С. 54.

¹⁹⁵ Декарт Р. Размышления о первой философии // Сочинения: В 2 т. Т 2. М., 1994. С. 53–54.

Теизм и истина

Обосновав теизм, Декарт полагает, что имеет вескую причину доверять своим воспринимающим способностям в отношении мира. Он полагает, что некоторые ошибки в наших суждениях должны рассматриваться как неизбежные, принимая во внимание нашу телесную природу, но что в целом благой Бог имел веское основание наделить нас надежными познавательными способностями.

Здесь возникает проблема критерия, подобная той, которую некоторые критики называют «картезианским кругом». Похоже, Декарт находится в следующем затруднении: он должен доверять своим познавательным способностям для того, чтобы обосновать веру во всеблагого Бога, но для того, чтобы доверять своим познавательным способностям ему необходимо предварительно или предвосхищающим образом верить в благость Бога. Не порочный ли это круг? Я полагаю, что нет, хотя мое предложение делает Декарта скорее более приверженным *когерентности* как признаку обоснования, нежели систематическому, выводному умозаключению, которое, как цепь, является настолько прочным, насколько выдерживает ее слабейшее звено. Мое предложение, которое последует, идет за пределы декартовского доказательства истины, но оно помогает обосновать связь между истиной и теизмом, которую Декарт стремился сохранить.

Развитие и функционирование наших познавательных способностей (восприятия, памяти и т. п.) требует мира социального и структурированного, который является стабильным и заслуживающим доверия. Ребенок никогда не выучит язык, если его опекуны будут постоянно действовать непредсказуемым и злокозненным образом. Ребенок обязан начать с доверия своим умственным способностям, которые в благоприятных обстоятельствах в конечном итоге оправдают понимание им своих опекунов и окружения как в некотором смысле благого или благоприятного. Изначальная вера ребенка в свои способности не построена на открытой вере в благость его опекунов, но постепенное признание им благости своих опекунов делает явным или очевидным то, что делало возможным его веру в самом начале. Аналогично этому исследование Декартом познания ведет его к пониманию Божественного, которое является не просто благоприятным, но в высшей степени благим. Таким образом, Декарт получает в итоге концепцию собственного мышления и реальности, которые взаимно поддерживают друг друга¹⁹⁶. Представьте, что вы верите, что знаете X, но не имеете никакого представления о том, как именно вы знаете X. В вашем способе рассмотрения того, каким образом вы знаете X, можно увидеть укрепление или обоснование вашего притязания на знание X. Вероятно, оценка развития вашего познания в благоприятных обстоятельствах поддержит достоверность вашего познания; точно также и в более просторном и более широком смысле более общая метафизическая оценка достоверности всего человеческого познания, включая Божественный разум, окажет более значительную и более широкую поддержку.

Эта апелляция к более значительному, достоверному контексту предполагает апелляцию к когерентности «широкой картины», в которой мы понимаем, как это возможно, что наши способности в самом деле заслуживают доверия – но здесь я не обсуждаю пространную «картезианскую» когерентную теорию обоснования. Для поддержки моего тезиса рассмотрим эту проблему с помощью *одной лишь когерентности* как признака обоснования, в которой взаимосвязанные, взаимоподдерживающие убеждения принимаются как доказательства. Философ двадцатого века Г. Х. Прайс предлагает хороший анализ данной

¹⁹⁶ Сравнение между верой в Бога и другими тремя формами веры см. Sarot M. Why Trusting God Differs from All Other Forms of Trust // Sophia 35:1 (1996). P. 111–112.

проблемы. Поскольку Прайс касается того, что появляется позже в этой книге, я процитирую его без сокращений:

Предположим, вы спрашиваете кого-то, что он знает о Париже, и тот отвечает: «Все, что я знаю об этом, что это столица Франции». Затем вы спрашиваете его, что он знает о Франции, и он говорит: «Все, что я знаю о Франции, что это страна, столицей которой является Париж». Очевидно, что-то в этом неправильно. А описано через В, а В через А. Иногда круг менее заметен, поскольку он шире. Франция описана как страна западнее Германии, и Германия как страна, имеющая на северо-западе Бельгию, и Бельгия как страна на юго-востоке от Англии на другом берегу моря. Но если описательное знание состоит только в таких «знаниях окрестностей», составляющих систему взаимозависимых описаний, то такая система не заслуживала бы ни именованья знания, ни даже обоснованного убеждения.

Она не будет иметь никакого отношения к реальности, к тому, что актуально существует или случается, или к тому, что актуально существовало или случилось. Вся эта концептуальная структура взаимосвязанных описаний повисает в воздухе до тех пор, пока ее какой-либо объект не отнесен к чему-то, что мы знаем не понаслышке. Используя географический пример, если в определенное время я могу знать Англию по описанию как страну, содержащую те объекты, которые я вижу и ощущаю, то я могу избежать этого *circulus in describendo*. И другой человек может избежать его, если он знает Францию по описанию как страну, содержащую объекты, которые он видит или ощущает в определенное время¹⁹⁷.

Пользуясь образом Прайса, я полагаю, что Декарт находится в положении, в котором, как он думает, он установил надежный контакт (или касание) с самим собой. Этот контакт (или уверенность в контакте или прикосновении) становится более надежным, когда он приходит к пониманию (или знанию), что он находится в соприкосновении с Божественной реальностью, которая усиливает эту самую его способность устанавливать контакт с самим собой, Богом и миром вокруг него. Таким образом, по предложенному мной прочтению можно считать, что Декарт в этом разделе «Размышлений» предлагает более полное понимание того, с чем он находится в соприкосновении, и того, каким образом подобный контакт возможен.

Философская дискуссия о декартовском понимании веры часто ограничена вопросом познания. Но необходимость доверия нашему познанию относительно нас самих и мира вокруг нас имеет следствия для каждой области нашей жизни – от науки до политики и наших личных отношений¹⁹⁸. В самом деле, для Декарта вера в благодать Бога является цементом универсума и связующим началом в отношениях между душой и телом. Принимая во внимание, что душа и тело (ментальное и физическое) различны, ненадежность или расстройство душевно-телесной связи оставляет человека в неопределенности, когда и в каком случае очевидно намеренное действие кого-то действительно было его действием. В этих обстоятельствах могу ли я доверять моим ясным воспоминаниям о прошлом? Отчасти потому, что кембриджские платоники высоко ценили жизненную важность сохранения согласного отношения между душой и телом, поэтому они были вынуждены разработать философию добродетелей человеческой природы и ввести понятие «пластичной природы». Декартовская апелляция к благодати Бога покажется сравнительно более строгой, принимая

¹⁹⁷ Price H. H. *Belief*. London: George Allen and Unwin, 1969. P. 67–68.

¹⁹⁸ Интересную картину взаимодействия между верой и критицизмом см. *Mitchell B. Faith and Criticism*. Oxford: Clarendon, 1994.

во внимание его большее воодушевление механистическим пониманием природы. Тем не менее я полагаю, что Декарт и кембриджские платоники исходили из предположения, возможно, развившегося из здравого смысла: развитие когерентного, обоснованного использования познания требует наличия прежде всего благоприятного внешнего окружения¹⁹⁹.

Я хочу здесь сказать, что Декарт может получить поддержку от общепринятого подхода к вопросу о развитии личности или, более конкретно, о воспитании детей. Но необходимо отметить, что сам Декарт не апеллировал к воспитанию детей²⁰⁰. И мы должны оценить то, что многие критики в XVII в. и в наше время понимают как трагический разлом в декартовской системе. Декарт искал основание, на котором можно построить, упорядочить и регулировать убеждения:

Для этого, однако, не было нужды обнаруживать ложность всех их без исключения, да я, возможно, и не сумел бы никогда этого достичь; но так как сам разум побуждает нас столь же тщательно воздерживаться от признания вполне достоверных и безусловных истин, сколь и от явно ложных, то, чтобы отвергнуть все эти мнения, будет довольно, если для каждого из них я найду причину в нем усомниться. Это не значит, что мне следует разбирать в отдельности каждое: то был бы нескончаемый труд; но, так как подкоп фундамента означает неизбежное крушение всего воздвигнутого на этом фундаменте здания, я сразу поведу наступление на самые основания, на которые опирается все то, во что некогда верил²⁰¹.

Существование «я», Бога и достоверность познания теперь предполагают ясный ответ скептицизму. Декарт не думал, что наша познавательная уверенность в мире является безошибочной – в самом деле, как я только что отмечал, он полагает, что соединение тела и души неминуемо делает нас подверженными некоторым ошибкам. Но он требует полной надежности. Принимая во внимание высокие картезианские требования к знанию, если доказательства теизма неубедительны, возникают трудности. Рассмотрим вердикт Бернарда Уильямса:

Декартовские доказательства существования Бога неубедительны, и этот факт в высшей степени важен для его системы и ее наследия. Тот обратный путь, который Декарт конструирует, отталкиваясь от предельной точки Сомнения и от мира одного лишь непосредственного ментального существования личности, который он надеялся обрести в *cogito*, по сути идет через религиозный мост... Разрушение этого религиозного моста имело следствием, что наиболее глубокое и столь длительное влияние Декарта оказалось не в области религиозной метафизики, которую сам он принимал. Скорее, после Декарта философия была направлена на поиски альтернативных путей возвращения из сферы скептицизма и субъективного идеализма, в которой она оказалась, когда картезианское исследование потеряло картезианскую дорогу обратно²⁰².

¹⁹⁹ О дополнении к этому положению см. *Bennett J.* Truth and Stability in Descartes' Treatment of Skepticism // *Canadian Journal of Philosophy*, supp. Vol. 16 (1990). В моей (возможно, преувеличенной) защите Декарта я не предлагаю того, что Бог должен быть понят только как *внешнее окружение*, но как Творец тварного бытия и промыслительное присутствие внутри него.

²⁰⁰ Против моих усилий защитить Декарта может быть замечено, что Декарт не стремился найти полную когерентность в своей метафизике путем апелляции к Богу. Некоторые комментаторы считают, что Декарт аргументировал некруговым, дедуктивным способом мышления. Декарта обвиняли (типично) в том, что он изначально принимает неверные предположки, либо выводит из них больше следствий, чем его первоначальные положения позволяют допустить.

²⁰¹ *Декарт Р.* Размышления о первой философии // Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 16.

²⁰² *Williams B.* Descartes: The Project of Pure Enquiry. P 162.

Хотя я менее убежден в несостоятельности Декарта, однако, в самом деле, у многих его современников и пришедших после него присутствовала подобная несостоятельность в поисках безопасного моста – будь то религиозного или секулярного.

Декарт принял концепцию разума, которая подобно взгляду кембриджских платоников на исследование включала божественный элемент. «Человеческий ум заключает в себе своего рода искру божественного, в котором были посеяны первые семена полезных способов мышления, – семена, которые как бы они ни были пренебрегаемы и стесняемы исследованиями, которые им препятствовали, все-таки часто производят плод сами собой»²⁰³. Но для Декарта, вера в божественную искру должна была быть получена в результате секулярного размышления – размышления, нейтрального по отношению к религиозным требованиям.

²⁰³ Декарт Р. Правила для руководства ума // Сочинения: В 2 т. Т 1. М., 1989. С. 87 (с небольшими изменениями).

Аргументы в пользу дуализма

Как мы видели в Главе I, размышление о человеческой природе было определяющим в понимании кембриджскими платониками творения и было связано с концепцией будущей жизни. Присутствовал страх, что если люди суть то же самое, что и их материальные тела, то тогда физическое разрушение тел ведет к разрушению или уничтожению личности. Физическая смерть означает полный, бесповоротный конец жизни личности. Хотя защита Декартом дуализма может быть независимой от веры (или неверия) в жизнь после смерти, но он считал дуализм и жизнь после смерти взаимосвязанными²⁰⁴. Декарт приводил доводы, что он не есть та же самая вещь, что и его тело. Экстраполируя свой собственный случай, он утверждает, что все люди состоят из двух элементов: личность есть ум, или душа, лишенная пространственного протяжения, в то время как материальное тело имеет (или состоит из) пространственное протяжение. Декарт конечно утверждал, что быть человеком подразумевает иметь тело, и в различных местах его работ склонялся к тому, что мы представляем себе человека как единое целое: «Мы подтверждаем, что человек создан из тела и души, не только из-за присутствия или близости одного к другому, но из-за истинного субстанциального единства»²⁰⁵. И в одном из своих писем Елизавете Декарт пишет: «Я не мог вообразить, что человеческий дух способен представить себе в одно и то же время с достаточной четкостью и различие между душой и телом, и их единство, так как в этом случае их необходимо было бы рассматривать как нечто единое и в то же время как нечто раздвоенное, что самопротиворечиво»²⁰⁶. В конце Декарт рассматривает душу как пространственно непротяженную, хотя и воплощенную в пространственно протяженном теле. При этом он допускал возможность, что если бы кто-то определил «телесное» в расширенном смысле как то, что означает «нечто, что может воздействовать на тело», – то он назвал бы душу телесной²⁰⁷. Поскольку же Декарт признавал, что материальные тела получают воздействие от бестелесного (в предельном случае это воздействие со стороны Бога), то он описывал душу как бестелесное.

Существуют по крайней мере два пути интерпретации центрального аргумента Декарта в пользу дуализма души и тела. Первый, я думаю, не точен. Он получил название «доказательство от сомнения», и его можно сформулировать в следующем виде:

1. Я не могу сомневаться, что существую.
2. Я могу сомневаться, что у меня есть тело, которым, как я верю, я обладаю на самом деле; я могу сомневаться, что вообще существуют какие-либо материальные тела.
3. Я не есть ни тело, которое, как думаю, я имею; ни вообще какое-либо тело.

²⁰⁴ В подзаголовке первого издания «Размышлений» (но не второго) значилось и «установление бессмертия души» (см. *Декарт Р.* Размышления о первой философии // Сочинения: В 2 т. Т 2. М., 1994. С. 590). См. также рассуждения на с. 12–13 данного издания. Хотя я концентрирую внимание на аргументе в пользу дуализма, развивая его далее на основе его постижимости (что чаще всего и обсуждалось), желающие могут реконструировать доказательство дуализма на с. 12–13, включающее к этому различные условия идентичности души и тела. Я рассматриваю относящуюся к этому аргументацию Батлера в конце Главы III. Декартовский современник Антуан Арно настаивал, что жесткое разделение души и тела не ведет к принятию бессмертия (CSM 2:204).

²⁰⁵ *Descartes R.* Letter to Regius, 1642 // *Philosophical Letters* / Trans. by A. Kenny. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1970. P. 130.

²⁰⁶ *Декарт Р.* Письмо к Елизавете // Сочинения: В 2 т. Т 2. М., 1994. С. 494. См. также письмо Декарта Мору: GSM 3:375.

²⁰⁷ *Descartes.* Letter to Hyperaspistes, 1641 // *Philosophical Letters* / Trans. by A. Kenny. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1970. P. 112.

Это, по общему признанию, является ошибкой, поскольку не учитывает проблему референции терминов. Рассмотрим случай с человеком в маске. Вы могли видеть ограбление банка и точно уверены, что банк был ограблен человеком в маске. Предположим, Вы *не можете* сомневаться в этом факте на основании того, что Вы это видели. Но Вы можете сомневаться, что Ваш отец ограбил банк. К сожалению, это не дает Вам права заключать, что Ваш отец не грабил банк. Критики указывают, что Декарту недостает понимания, насколько наши термины могут быть неясными или недостаточно прозрачными для заключения о вещи, сомнительной, либо достойной доверия. Когда я использую термин «я» и выражение «самый тяжелый человек в комнате», эти два могут относиться к одному и тому же – ко мне – даже в том случае, если я ставлю под сомнение представление, что я могу быть самым тяжелым человеком среди находящихся поблизости.

Я полагаю, Декарт не разделял этого «доказательства от сомнения», и поэтому не является тем, против кого направлено данное возражение. Во Втором размышлении *кажется*, что он заключает, что он не есть его тело на том основании, что он может сомневаться в существовании своего тела без сомнения в своем собственном существовании. «Я представлю себе, что не являюсь тем сопряжением членов, имя которому «человеческое тело»; равным образом я не разреженный воздух, разлитый по этим членам, не ветер, не огонь, не пар, не дыхание и не что-либо иное из моих измышлений, ибо я допустил, что всего этого не существует. Остается лишь одно твердое положение: тем не менее я – нечто»²⁰⁸. Но Декарт отчетливо осознает, что его рассуждение все еще ненадежно, поскольку он не может в данный момент исключить возможности, что он (не осознавая этого) тождественен со своим телом. «Но, быть может, окажется истинным, что те самые вещи, кои я считаю ничем, ибо они мне неведомы, в действительности не отличаются от моего я, мне известного? Не знаю и покамест об этом не сужу: ведь я могу делать умозаключения лишь о том, что я знаю»²⁰⁹.

В Шестом размышлении Декарт рассуждает следующим образом:

Прежде всего, поскольку я знаю, что все, мыслимое мной ясно и отчетливо, может быть создано Богом таким, как я это мыслю, мне достаточно иметь возможность ясно и отчетливо помыслить одну вещь без другой, чтобы убедиться в их отличии друг от друга: ведь, по крайней мере, они могли быть разделены меж собой Богом; при этом не имеет значения, с помощью какой способности мы можем установить их различие. Таким образом, из одного того, что я уверен в своем существовании и в то же время не замечаю ничего иного, относящегося к моей природе, или сущности, помимо того, что я – вещь мыслящая, я справедливо заключаю, что сущность моя состоит лишь в том, что я – мыслящая вещь. И хотя, быть может (а как – я скажу позднее, наверняка), я обладаю телом, теснейшим образом со мной сопряженным, все же, поскольку, с одной стороны, у меня есть ясная и отчетливая идея себя самого как вещи только мыслящей и не протяженной, а с другой – отчетливая идея тела как вещи исключительно протяженной, но не мыслящей, я убежден, что я поистине отличен от моего тела и могу существовать без него²¹⁰.

Здесь Декарт предлагает доказательство, отличное от «доказательства от сомнения». Он доказывает отличие себя самого от своего тела на том основании, что ему кажется (или точнее, он видит), что одно может существовать без другого. Если он имеет твердые основа-

²⁰⁸ Декарт Р. Размышления о первой философии // Сочинения: В 2 т. Т 2. М., 1994. С. 23.

²⁰⁹ Там же. Декарт проясняет свою позицию в ответе на второе возражение Гоббса, CSM 2:122–123.

²¹⁰ Декарт Р. Размышления о первой философии // Сочинения: В 2 т. Т 2. М., 1994. С. 62–63.

ния полагать, что он может существовать без своего тела, тогда у него есть причина верить, что он есть самостоятельный индивидуум, отличный от своего тела. Ключевым моментом в аргументации является установление того, что есть нечто истинное о нем самом, но не истинное о его теле.

Доказательство основывается на принципе, получившем название «неразличимости тождественных». В отношении тождества между *Цицероном* и *Туллием*, как двух имен одного и того же римского государственного деятеля и философа, то, что истинно относительно Цицерона, истинно и по отношению к Туллию. Если вы видели Цицерона, то видели и Туллия. То, что этот принцип устраняет – это собственная идентичность, когда нечто истинно для Цицерона, но не истинно для Туллия. Рассмотрим следующую формулировку картезианского доказательства различия между кем-то и его телом.

А. Возможно, что я существую, а мое тело не существует. (В альтернативных утверждениях: (1) я могу существовать вообще без какого-либо физического тела, или (2) я могу иметь отличное от меня тело).

Б. Невозможно для моего тела существовать без моего тела. (В альтернативных утверждениях: (3) мое тело не может существовать без того, чтобы быть некоторым телом, или (4) мое тело не может стать нематериальным телом).

В. Я не есть мое тело.

Декарт стремится сохранить принцип: то, что он ясно осознает, как возможное, на самом деле возможно. Если этот принцип (или ближайшим образом с ним связанный) является приемлемым, тогда Декарт может на этом пути защищать дуализм.

Подобную аргументацию в пользу дуализма часто называют «модальным доказательством» (где «модальный» понимается как относящийся к возможности), но иногда его представляют как «доказательство от делимости», или «доказательством от постижимости».

Как можно защитить декартовские посылки А и Б? В предложенной терминологии, здесь подразумевается привлечение *мысленного эксперимента*, нарративного описания положения дел, которое видится как возможное. Сегодня многие люди – как и в XVII столетии – верят, что когда они умирают, их тело будет лишь трупом, а не личностью. Также многие верят, что они переживут разрушение из тел. Картезианец не нуждается в собеседнике, чтобы убедиться, что подобное положение дел действительно имеет место; все, что ему необходимо, это лишь возможность делимости для сохранения актуального различия личности и тела.

В порядке дальнейшего рассмотрения этого доказательства – иными словами, чтобы оспорить утверждение о том, что *данное доказательство умерло еще при рождении* – мы кратко коснемся некоторых возражений и ответов на них. Поскольку моей целью является скорее заинтересовать в доказательстве, нежели убедить в нем, то я использую форму его изложения в виде возражений и ответов, вместо краткого изложения.

Возражение 1. Мысленные эксперименты могут вести к ужасным заблуждениям. Может представиться, что Вы можете существовать без Вашего тела, но в действительности Вы не можете этого. Антуан Арно (1612–1694) утверждал, что нетрудно понять треугольник как прямоугольный даже без знания того, что он удовлетворяет теореме Пифагора и бесконечному множеству других теорем относительно этой фигуры. Но этот человек будет ошибаться, делая вывод, что прямоугольный треугольник, возможно, мог бы и не удовлетворять этой теореме²¹¹.

²¹¹ Декарт Р. Размышления о первой философии // Сочинения: В 2 т. Т 2. М., 1994. С. 159–161.

Ответ. Я полагаю это серьезным, но не решающим возражением. Некто *может* думать, что мог бы существовать треугольник, не удовлетворяющий теореме Пифагора. Даже если это так, самое элементарное рассуждение обнаруживает, что любая явная возможность здесь не истинна. Декартовское утверждение не является лишь тем, что он может помыслить самого себя без представления о своем теле, но что он может помыслить самого себя как не имеющего тела. Аналогией в геометрии было бы утверждение, что некто может понять круг без четырех прямых углов скорее, нежели более умеренное утверждение, что некто может помыслить круг без понимания четырех прямых углов. Даже если это так, если Вы рассмотрите некое положение дел и все сопутствующие ему обстоятельства и не просто не способны увидеть несогласованность этого, но и в состоянии представить (вообразить, понять, увидеть) появление этого положения дел, то я полагаю, что существует, на первый взгляд, по меньшей мере основание верить, что подобное положение дел возможно. Мгновенное размышление обнаруживает, что не-пифагорейский треугольник не может существовать, но картезианский мысленный эксперимент является более твердым²¹².

Возражение 2. Доказательство опирается на ошибку. Рассмотрим иной случай: Джордж Буш является сорок третьим президентом Соединенный Штатов. Но возможно (или было возможно), что Буш существует и не является сорок третьим президентом (представим, что Соединенные Штаты были захвачены Канадой в 1812 г.) и мог быть сорок третий президент, но не Буш. Простая возможность независимого существования или их отдельно-сти еще не гарантирует различия в объектах.

Ответ. Контрпример действителен только потому, что «сорок третий президент Соединенных Штатов» отсылает к той роли, которая может быть выполнена любым количеством людей. Но термин «я», когда я пользуюсь им в отношении себя, не относится ни к роли, ни к «моему телу». Если мы использовали выражение «сорок третий президент» строго референциально в отношении *определенного человека* (Буша), нежели той роли *Председателя Верховного Суда*, тогда (в этом применении) Вы не смогли бы опознать Буша без признания его сорок третьим президентом.

Возражение 3. Доказательство полагает спорный вопрос решенным. Если вы уже являетесь дуалистом, то будете верить в то, что можете существовать без вашего тела, и наоборот. Но очевидно, что ни один материалист не примет это. Доказательство является бесполезным.

Ответ. Удивительно, но многие материалисты соглашаются, что, как кажется, возможно существовать без своего тела. Вот признание современного материалиста Д. М. Армстронга:

Но кажется, что бестелесное существование является совершенно постижимым предположением... Рассмотрим случай, когда я лежу в постели ночью и размышляю. Очевидно, что логически возможно, что я мог бы быть имеющим те же самые переживания, но при этом вообще не обладать телом. Несомненно, что в этот момент у меня есть определенные соматические, то есть телесные ощущения. Но до тех пор, пока я лежу, они не будут особенно отчетливыми по своей природе, и я не могу видеть ничего самопротиворечивого в том предположении, что они ни с чем не согласуются в физической действительности. При этом я не нуждаюсь в каких-либо сомнениях в моей идентичности²¹³.

²¹² Это первое возражение я полагаю наиболее серьезным. О моем ответе на него см. Sensibility and Possibilia: A Defense of Thought Experiments // *Philosophia Christi* 3:2 (January 2002).

²¹³ *Armstrong D. M. A Materialist Theory of Mind*. London: Routledge, 1968. P. 19.

Очевидная отделимость души и тела признана рядом материалистов в качестве проблемы. Они, конечно же, полагают, что должны быть более веские причины, чтобы не принимать какую бы то ни было доказательную силу мысленного эксперимента, признавая подобную ситуацию действительной трудностью.

Возражение 4. Мысленный эксперимент все же предполагает то самое, что он стремится обосновать. Вспомним, что мы говорили о декартовской методологии. Вы оспорили то, что Декарт знает нечто (что он существует) потому, что он не может в этом сомневаться. Не должны ли Вы прежде уже знать, что Вы и Ваше тело различны для того, чтобы знать, что возможно существование одного без другого? Знание различия является основанием или оправданием для принятия мысли или эксперимента, но не наоборот. (Подобное следует из Вашего более раннего знания Вашей безусловной любви к Пэт).

Ответ. В философии часто возникают случаи, когда модальные мысленные эксперименты являются определяющими в установлении различия свойств и объектов. Представьте, что Вы и я обсуждаем, является ли нечто благим только лишь потому, что доставляет удовольствие. Вначале мы оба можем быть неуверенными в том, что думать. Но потом мы проводим мысленный эксперимент, в котором есть великое наслаждение, но не кажется, что в нем есть вообще какое-либо добро (например, воображаем профессора, получающего удовольствие от представления мучения студента). Мысленный эксперимент может продемонстрировать нам, что *приносить наслаждение* отличается от *быть благим*. Возможно, существует некоторое начальное чувство, которым мы схватываем различие еще прежде самого мысленного эксперимента, но я полагаю, что мысленные эксперименты служат для обоснования или обнаружения различия, поскольку представляется очевидным, что до проведения мысленного эксперимента можно не быть полностью уверенным в различии. Модальные мысленные эксперименты играют исторически ключевую роль в процессе прояснения и установления свойств и объектов²¹⁴.

Возражение 5. Все, что доказательство обосновывает, – это то, что понятие «быть телом» отлично от понятия «быть личностью» (или «*быть мной*»). Возможно, единственным заключением, выведенным в данном доказательстве, является то, что я случайно связан со своим телом. Вполне может быть, что я есть мое материальное тело, но остается возможность, что я отличен от него.

Ответ. Вероятно, это излишне скептическое утверждение, если принять его в предельном смысле. Если Вам кажется, что Вы в состоянии представить Эмпайр Стэйт Билдинг существующим без Биг Бена, то разве нет здесь основания полагать, что они суть отдельные вещи? Было бы слишком скептическим заключить, что представление одного без другого доказывает лишь то, что понятие об Эмпайр Стэйт Билдинг отлично от понятия Биг Бен. Что же касается случайного тождества, то совершенно не очевидно, как я могу быть тождественным своему телу в определенное время, но также, возможно, и не тождественен ему в это же время. Если я сейчас есть мое тело, тогда его разрушение вызывает и мое разрушение. И если сейчас возможно, что я могу пережить его разрушение, тогда, наоборот (что противоположно первоначальному утверждению), я не есть то же самое, что и мое тело. Напомню, что здесь я имею в виду предварительный, а не окончательный ответ. Некто может утверждать, что способен представить утреннюю звезду без звезды вечерней, и на этом основании сделать вывод (ошибочно), что они являются различными видами, вместо одной и той же

²¹⁴ В этом и других ответах, и для последующего выражения и защиты обсуждаемого вопроса см. мою книгу *Consciousness and the Mind of God*. См. также *Taliaferro C. Possibilities in the Philosophy of Mind // Philosophy and Phenomenological Review 57:1 (1997); Animal, Brains, and Spirits // Faith and Philosophy 12:4 (1995); Emergentism and Consciousness: Going Beyond Property Dualism // Soul, Body and Survival / Ed. by K. Corcoran. Ithaca: Cornell University Press, 2001*. В качестве критики см. *Kenny A. Descartes: A Study of His Philosophy. New York: Random House, 1968*.

вещи (планеты Венера). Но возможность подобной ошибки не делает предложенное здесь картезианское доказательство бесполезным.

Возражение 6. Генри Мор возражал Декарту на том основании, что разум (я, или личность) является пространственно протяженным. Не является ли насилием над нашим опытом и обычным языком говорить о личности как о непротяженной?

Ответ. Некто мог бы все же оставаться дуалистом (каким был Мор) и при этом доказывать, что «я» является нефизическим пространственно протяженным субъектом. Время от времени философы предлагали понимать пространственно протяженные объекты как нефизические – чувственные восприятия цвета, остаточные изображения²¹⁵, галлюцинации, чувственные образы, образующие сновидения и т. п. Если взять пример, используемый Декартом: когда у вас ампутирована нога, но вы можете иногда ощущать, что у вас все еще есть пространственно протяженная нога (так называемая, фантомная конечность). Модальное доказательство может быть использовано в той мере, в какой кто-либо может представить себе свое физическое тело погибшим, в то время как Вы сохраняете чувство его протяжения, некий род фантомного тела²¹⁶. В нашем обычном словоупотреблении мы обращаемся друг к другу как к имеющим пространственную протяженность и тело, но наш язык не является сплошь материалистическим. Было бы странным думать, что я могу видеть, измерять и пространственно локализовать ваши мысли и эмоции таким же образом, как мы видим, измеряем и локализуем чьи-то материальные процессы, части или состояния. Также и картезианец может указать на то, что дуалистичный язык кажется подходящим в экстраординарном, но вполне обыденном случае, например, в случае чьей-то смерти. Вера в посмертное существование является слишком общепринятой во всех культурах и временах, чтобы ее можно было искоренить только потому, что она нарушает обычное словоупотребление»²¹⁷.

Даже если все вышеприведенные возражения были приняты, Декарт сталкивается с еще более серьезным возражением: каким образом объяснить взаимодействие чего-то физического (тела) и нефизического (личности, ума, или души)?

Кажется, что Декарт придерживается той точки зрения, что они *просто* взаимодействуют, и выдвигает следующее предположение, что взаимодействие осуществляется в особом месте тела (шишковидной железе) с помощью «животных духов». Декарт полагает, что взаимодействие души и тела не влечет за собой никакого явного абсурда. Это взаимодействие он сравнивает с причинным отношением Бога к миру. В переписке с Генри Мором Декарт пишет:

Нет ничего позорного для философа в том, чтобы думать, что Бог может двигать тело, даже если он считает Бога телесным; поэтому не будет ничего позорного для него в том, чтобы думать подобным образом о других бестелесных субстанциях. Конечно я не полагаю, что какой-либо образ действия в одном и том же смысле принадлежит Богу и его творениям, но я должен признать, что только эту идею я могу найти в моем уме, чтобы представить способ, каким Бог и ангелы могут двигать материю, – идею,

²¹⁵ Послеобраз, сохраняемый сетчаткой после прекращения действия раздражителя. – *Прим. пер.*

²¹⁶ Модальное доказательство такого рода дуализма рассматривает и защищает У. Д. Харт; см. его *The Engine of the Soul*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

²¹⁷ Конечно же, несмотря на подобное общепринятое понимание, остается возможным, что все верования в жизнь после смерти, которые проникают в обыденное словоупотребление (к примеру, мы можем говорить, что чье-то тело погребено, одновременно заявляя, что этот человек находится на небесах, в аду или перевоплотился) подразумевают смешение концепций.

которая показывает мне тот способ, который я сознаю, что я могу двигать мое собственное тело с помощью моей собственной мысли²¹⁸.

Общей стратегией современных дуалистов является утверждение, что взаимодействие души и тела является не более непонятным или сверхъестественным, чем взаимодействие между физическими объектами.

Мы в самом деле можем допустить, что существует «нечто глубоко таинственное во взаимодействии, которое декартовская теория подразумевает, между двумя совершенно различными природами, нематериальной душой и железой как частью пространственно протяженного тела» (Б. Уильямс). Но это не более таинственно, чем многое другое, что мы находим вокруг, чтобы на этом основании говорить о «неясности идей о том, что нематериальная душа может двигать какую-либо физическую вещь» (Б. Уильямс). «Непонятность» является унижительным термином, предполагающим, что существует нечто, что может быть прояснено. Однако существует предел объяснения и точка, в которой мы только и можем принимать вещи такими, какими мы их находим на самом деле. Никакое наше собственное объяснение не является исчерпывающим, и если мир является в определенном смысле весьма удивительным, мы должны принять и это²¹⁹.

Это может быть убедительное заключение, но исторически широкий круг философов подходил к рассмотрению проблемы соотношения души и тела с других точек зрения. Материалистического подхода мы коснемся в следующей и других главах, обращая внимание на важность этого в философии религии.

В следующей части мы обсудим декартовское понимание отношения Бога к миру. Но ранее обращения к этой теме и к преемникам Декарта я отмечу три элемента в декартовской философии религии, которые можно вывести из двух предыдущих разделов этой главы и которые, как я полагаю, имеют непреходящее значение.

Во-первых, использование Декартом мысленного эксперимента побуждает к философской деятельности, включающей в себя воображение. Философия предполагает более, чем эмпирическое исследование мира; она ставит вопросы о том, что может (и что не может) быть ее предметом, в первую очередь с точки зрения философии науки²²⁰. Во Введении я отмечал, что привлекательной чертой философии религии является ее обращение к связанной с ней практике, а не лишь к абстрактным мысленным экспериментам. Здесь необходимо отметить, что существует религиозная и философская деятельность, в которых используется воображение, в котором принимаются в расчет различные возможности относительно этой жизни и жизни последующей. (Несколько позже, в Главе IV, я продемонстрирую, что воображаемые мысленные эксперименты играют ключевую роль в теистических доказательствах).

Во-вторых, декартовский подход к доказательству может показаться безличным и жестко регламентированным, но в его сердцевине Декарт выдвигает на первый план важность веры в существование иной, внешней действительности. Философское исследование

²¹⁸ CSM 3:375.

²¹⁹ Lewis H. D. *The Elusive Self*. Philadelphia: Westminster Press, 1982. P. 38. О дальнейшей защите дуализма см. мою работу *Consciousness and the Mind of God*. И сегодня у дуализма есть защитники. См., к примеру, работы Дж. Билера, Дж. Фостера, Г. Робинсона, У. Д. Харга, У. Хаскера, С. Гётца и Р. Суинберна.

²²⁰ О том, как мысленные эксперименты могут влиять на формирование определенной философии, см. *Sorenson R. Thought Experiments*. Oxford: Oxford University Press, 1992. Я возвращаюсь к этому в Главе VIII. О воображении в философии см. две хорошие работы: *Warnock M. Imagination*. London: Farber and Farber, 1976; *Imagination and Time*. Oxford: Blackwell, 1994.

веры, исторически фрагментарное, все равно возвращалось в различных религиозных и секулярных контекстах²²¹. Аннет Байер в важной статье обращает внимание на этот декартовский призыв к вере, демонстрируя, что определенный секулярный эквивалент необходим вместо декартовского Бога:

Если Бог не ручается за наши познавательные способности, что тогда?.. Я предположу, что секулярным эквивалентом веры в Бога, без которой нам не обойтись как в морали, так и в науке или научном исследовании, является вера в человеческое сообщество и в процессе его развития – в направлении расширения умственных запросов и нравственных ожиданий. Декарт невольно отделил себя от других мыслителей, не доверяя влиянию своих учителей и традиции, в которой был воспитан. В совершенном одиночестве он нашел, что не может сделать ни шага за границы бесплодной само-достоверности. Несколько иная мысль должна была придти ему на помощь, прежде чем он мог бы двинуться дальше. Декарт искал абсолютной уверенности, чтобы заменить человеческую убежденность, которой он не доверял, и я полагаю, что мы можем повернуть вспять предложенный им способ. Если мы не доверяем теистической абсолютной гарантированности, мы должны вернуться к тому, что Декарт с презрением отвергал, к поддержке человеческой традиции и сообщества, основанного на связи поколений²²².

Хотя Байер недвусмысленно отрицает декартовский предпочтительный объект веры, она все же картезианка в том отношении, что признает необходимость для человека поиска внешней поддержки для его развития. Иногда картезианство определяют как антиобщественное, но его направленность к источнику блага, превосходящему индивидуальность, противодействуют подобному пониманию. Декарт видит личности как метафизически индивидуальные, но не изолированные. (Как *христианский* теист, Декарт понимает Бога как Триединого, и не без различия Лиц в Божестве. Бог не одиночный объект для Декарта)²²³.

Третий элемент, как может показаться, противоречит моему представлению веры. Хотя я полагаю, что Декарт не является величайшим защитником философского погружения в самого себя, он обращает к личностям вызов использовать собственный разум для проверки притязаний на истинность. В виду этого некоторым современным критикам Декарт видится неисторичным, не придающим внимания окружающим его физическим и политическим условиям. В своих философских размышлениях Декарт описывает себя как сидящего рядом с камином. Некоторые критики-феминистки замечают:

Но как феминистки спросили, кто зажег огонь в камине Декарта? Вопрос не призывает обратить внимание только на само собой разумеющееся собрание слуг (девушек?) и на весь тот домашний труд, который поддерживает и делает возможной интеллектуальную работу «великого» человека, хотя и это так. Он также поднимает вопрос о материальности и физичности, которая поддерживает само сознание: это

²²¹ См. Trust: Making and Breaking Cooperative Relations / Ed. by D. Gambetta. Oxford: Blackwell, 1988.

²²² Baier A. Postures of the Mind. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985. P. 292, 293. Иное представление секулярной веры см. Murphy W. Faith for Atheist and Agnostics // Sophia 30:2-3 (1991).

²²³ Один из читателей раннего варианта этой главы выдвинул следующее возражение: «Но Декарт не доверяет другим; как подчеркивает Байер, он верит только Богу, и при этом только после доказательства того, что Бог достоин доверия. Получается, что в конце концов Декарт доверяет только самому себе». Я же взамен предлагаю, что Декарт в конце концов доверяет целиком себе прежде, чем он доверяет Богу. Его признание промыслительной силы и благодати Бога является тем, что утверждает его окончательную уверенность в собственных способностях. «Бесплодная самодостоверность» переходит в плодотворное обретение мира, и Бог, в Которого он верит, это Бог, Которого он находит как открываемого в традиции и в сообществе, основанном на связи поколений (христианской Церкви).

физический мир и собственное тело Декарта, без которых он никогда не смог бы развить сознание и рациональность. Похоже, Декарт никогда не задавался вопросом, каким образом он стал сознательным, рациональным субъектом, как он был рожден, вскормлен и воспитан. В лучшем случае, он, кажется, приписал свое существование Богу, т. е. бесконечному субъекту. Но даже согласно христианской мысли, Бог не создал Декарта уже взрослым из воздуха. Его субъективность, как и субъективность любого другого, проявилась в результате его телесного развития, имевшего истоком материнское лоно, была зависима от телесной пищи, училась говорить и думать внутри определенного символического порядка – языка и культуры – который предшествовал ему и внутри которого его субъективность была сформирована. Человеческая субъективность не появляется в мире уже полностью взрослой: она возникает, и не без страданий или платы сознательная субъективность развивается из бессознательной материальности и предшествующих условий каждой человеческой жизни²²⁴.

Виновен ли Декарт в том, в чем его обвиняют?

Существует несколько смягчающих обстоятельств. Да, Декарт полагал (в согласии с большинством римско-католических богословов сегодня), что его душа была сотворена Богом; но вместо того, чтобы это вело к отрицанию тела, это, скорее, может быть понято как возвышение человеческого существования над гендерными, классовыми и расовыми признаками. Душа мальчика-слуги или девочки-служанки не в меньшей мере является творением Бога, чем его собственная. Вопрос о полной поддержке «материальности и физичности» как чего-то всеобщего и беспроблемного не замечает того, что во времена Декарта и позже огромные богатства и право господства получали оправдание в основном посредством таких понятий как наследственность, монархия и потомственное, династическое богатство. Рождение может дать личности привилегию господства над другими и гарантировать эту привилегию. Декартовский акцент на сознание и рациональность, скорее чем на унаследованные права, происхождение и грубую физическую силу может быть понят как признание законной способности индивида ставить под вопрос материальный *status quo*, включая сюда и предсуществующие политические и религиозные притязания на авторитет. В целом, как я полагаю, существует двойственное наследие картезианства для признания важности веры в то, что превосходит индивида, и важность возможности поставить под вопрос притязания на властный контроль над самим собой в свете привилегированного рождения и материального благополучия. В подобном контексте интересно отметить, что сразу после смерти Декарта королева Кристина отреклась от своей короны²²⁵. Также интересно, что одним из первых феминистских новоевропейских философов была Франсуа Пулен де ля Барр – картезианка²²⁶.

В следующей части мы обсудим декартовское понимание отношения Бога к миру и затем рассмотрим, как два философа – Мальбранш и Конвей – пытаются создать более единообразную картину отношения Бога и мира.

²²⁴ Jantzen G. *Becoming Divine*. P. 33.

²²⁵ Однако нет явных свидетельств, что она совершила это под влиянием декартовской философии. См. Akerman S. *A History of Women Philosophers* / Ed. by M. E. Waithe. Dordrecht: Kluwer, 1991. Chap. 2. О роли философии сознания в этике см. статью Eighteenth Century Racism // *The Columbia History of Western Philosophy* / Ed. by R. H. Popkin. New York: Columbia University Press, 1999. Я отмечаю одно направление, на котором дуализм может иметь освободительное, эмансипирующее и моральное значение в *Consciousness and the Mind of God*. P. 178–179.

²²⁶ Об этом см. *Stuurman S. Social Cartesianism: Francois Poulain de la Barre and the Origins of the Enlightenment* // *Journal of the History of Ideas* 58:4 (1977).

Бог и мир

Декарт и философ-картезианец Мальбранш (1638–1715) выражали свое понимание мира в теистических понятиях. Они принимали творческую волю Бога в качестве сущностного компонента всех мировых событий. В отличие от своих современников, приписывающих миру активную силу – вне зависимости от того, видимая ли она, скрытая или же «окультурная», Декарт и Мальбранш считали материальный мир (сам по себе) инертным; его движение и тем более существование требовали наличия творческой силы Бога²²⁷. Часть разумного обоснования этого заключения была научной в широком смысле. Для экономии места я укажу другой источник, где этот вопрос детально рассмотрен, а тут просто отмечу, что здесь перед нами (опять) пример того, как новоевропейская наука использовалась для философии Бога²²⁸. Однако здесь уместно указать на две любопытные трудности, встречающиеся Декарту и Мальбраншу из-за их признания непосредственной, радикальной зависимости космоса от Бога.

Сначала рассмотрим Декарта. Он утверждает, что материальный мир не может объяснить свое собственное бытие:

Более того, из исследования идеи тела, в результате которого я прихожу к выводу, что в этом теле не содержится никакой силы, коя способствовала бы его воспроизведению или сохранности, я правильно заключаю, что необходимое бытие, о котором одним только здесь идет речь, не более присуще природе тела, даже наисовершеннейшего, чем природе горы присуще отсутствие долины или природе треугольника – сумма углов, превышающая два прямых²²⁹.

Здесь Декарт излагает классическую теистическую позицию, которую можно встретить у Аквината и других. Но я полагаю, что он идет дальше общепринятого взгляда, когда следующим образом рисует картину своей зависимости от продолжающейся творческой деятельности Бога:

Эти аргументы останутся в силе даже в том случае, если я предположу, что, быть может, я всегда был таким, каков я ныне: словно из этого могло бы следовать, будто я не должен искать какого-то творца моего бытия. Ведь поскольку всякое время жизни может быть поделено на бесчисленное количество частей, из которых одни никоим образом не зависят от других, тот факт, что несколько раньше я существовал, вовсе не влечет за собой необходимости моего нынешнего существования – разве только некая причина как бы воссоздаст меня заново к настоящему моменту или, иначе говоря, меня сохранит. Однако для любого внимательного ума, рассматривающего природу времени, вполне очевидно, что для сохранения любой вещи в каждый отдельный момент ее существования потребна не меньшая сила воздействия, чем для созидания той же самой вещи заново,

²²⁷ Общее философское исследование вопроса о связи движения и концепции Бога см. *Buckely M. J. Motion and Motion's God*. Princeton: Princeton University Press, 1971.

²²⁸ См. *Clarke D. Occult Powers and Hypotheses: Cartesian Natural Philosophy under Louis XIV* Oxford: Clarendon, 1989; *Hatfield G. Force (God) in Descartes' Physics // Studies in the History and Philosophy of Science* 10 (1979); *Gorham G. Mind-Body Dualism and the Harvey-Descartes Controversy // Journal of the History of Ideas* 55:2 (1994).

²²⁹ *Декарт Р. Размышления о первой философии // Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 95–96.*

если до сих пор ее не было; таким образом, благодаря естественному свету очевидно: сохранение отличается от творения лишь количественно²³⁰.

В некотором смысле Декарт все еще находится в русле классической теистической традиции, когда принимает «общепринятый среди теологов» тезис, что Бог сохраняет мир тем же самым действием, которым и творит его²³¹. Но, я подозреваю, в декартовской формулировке существует проблема: он не четко проводит реальное (а не просто концептуальное) различие. Рассмотрим два глубоко различных состояния дел: (А) Я поддерживаюсь в бытии в течение длительного времени как самотождественное существо, и (Б) в каждый момент я являюсь чем-то новым. Второе состояние дел может показаться таким же, как и первое – ведь творение Богом новой книги в каждый момент выглядело бы так же, как если бы Бог как сохранял ту же самую книгу в бытии в течение длительного времени. Однако есть существенное различие между двумя этими состояниями дел²³².

Вызов Мальбранша возникает в ходе развития его радикального понимания мира как зависимого от творческой активности Бога. Мир является внешним по отношению к Божественному бытию (или субстанции), но не по отношению к воле Божией, поскольку Бог есть универсальная причина мира, и ничто не может произойти без Его воли²³³. Это радикальное познавательное требование находится у Мальбранша в противоречии с его признанием свободной человеческой воли. Более того, оно появляется, чтобы возложить на Бога ответственность за человеческое зло и неведение.

Не пытаясь воспроизвести мальбраншевский путь отступления в деталях, лишь отмечу, что он действительно настаивает на человеческой свободе (которая становится очевидной благодаря нашему внутреннему чувству и разуму, так же как и откровению). Но вместо объяснения способности творить зло как позитивной способности, он понимает зло как умственный выбор меньшего блага или уклонения от Бога к служению сотворенному благу (например, себе самому), отрезанному от Бога всех благ. В этом смысле сохранение Богом космоса, в котором присутствует зло – к примеру, глупый правитель – частично является результатом неудачной любви этого правителя к другим в Боге; эту неудачу Бог не желает напрямую, хотя Бог желает, чтобы в мире были свободные творения; и следовательно, Бог

²³⁰ Декарт Р. Размышления о первой философии // Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 40–41.

²³¹ Он же. Рассуждение о методе // Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 276. У Аквината нельзя найти принципиального различия между Богом как приводящим нечто к тому, что оно начинает существовать, и Богом, как приводящим к тому, что нечто продолжает существовать. Причина этого в том, что когда дело касается понимания Бога как Творца, то не имеет значения (для Аквината) имел ли космос начало существования. Независимо от того, имел ли мир начало во времени или нет, Бог является источником бытия («esse») вещей.

²³² Хотя я отметил это как трудность, дело обстоит не столь серьезно. Декарт может быть прочитан (или заново прочитан) как утверждающий, что «одна и та же сила и действие» имеет место в сохранении и поддержании. Декарт признает концептуальное различие между этими двумя. Мальбранш не разрушает концепции творения и сохранения, но он видит их теснейшим образом связанными с точки зрения воли Бога в отношении всего творения, и сохранение космоса понято им в смысле единственного волевого акта. «Несомненно, что мир зависит от волевых актов Творца. Если мир существует, то только потому что Бог продолжает желать, чтобы мир существовал. Со стороны Бога, сохранение творений есть просто их продолжающееся творение.

²³³ Я говорю, со стороны Бога, который действует. Ибо со стороны творений необходимо появляется различие, поскольку творения приходят из ничего к существованию, в то время как при сохранении они продолжают существовать. Но, в действительности, творение не прекращается, поскольку в Боге сохранение и творение есть одно и то же воление, результатом которого необходимо становятся одни и те же произведенные эффекты» (*Malbranche N. Dialogues on Metaphysics / Trans. by W. Doney. New York: Abaris Books, 1980. P. 153*). О теологическом утверждении Божественного творения, как я полагаю, угрожающем подорвать непрерывность объектов во времени, см. *Jonathan E. Doctrine of Original Sin (1758)*. «Божественное поддержание сотворенной субстанции, или причинение их существования в каждый последующий момент, является вместе с тем равнозначным непосредственному производству из ничего при каждом движении» (*Jonathan E. / C. H. Faust, T. H. Johnson (Eds). New York: American Book, 1935. Part IV. Chap. 2*). См. также разбор этого в: *Chisholm R. Person and Object. LaSalle: Open Court, 1976. P. 138–144*. См. также *Quinn P. Divine Creation, Continuous Creation, and Human Action // The Existence and Nature of God / Ed. by A. J. Freddoso. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983.*⁹⁵ *Dialogues on Metaphysics. Dialogues 9-13*.

остается универсальной причиной всего, без того чтобы быть морально ответственным за неудачность правителя²³⁴.

Но каким образом Бог входит в причинную структуру мира? В «Диалогах о метафизике» Мальбранш предлагает то, что мы могли бы назвать причинным взаимодействием между двумя телами как повод, который дают эти два тела для того, чтобы Бог изменил мир:

Бог сообщает Свою силу творениям и объединяет их между собой исключительно посредством того, что Он делает их модальности случайными причинами действий, которые Он производит Сам – случайными причинами, говорю я, которые определяют эффективность Его волений в цепочке общих законов, которые Он предписал Самому Себе, чтобы поведение Его носило характер Его атрибутов и распространяло по всему Его творению единообразие действия, чтобы связать вместе все составляющие его части и извлечь его из смешения и беспорядочности, как своего рода хаоса, в котором умы были не в состоянии ничего понять²³⁵.

Мальбранш критикует представление о том, что причинные силы каким-то образом внутренне присущи телам. Его взгляд на соотношение души и тела, таким образом, представляет Бога как изначального Творца телесности как блага:

Бог захотел, чтобы у меня были определенные ощущения, определенные эмоции, когда в моем мозге есть определенные следы, определенные движения [животных] духов. Короче, Он захотел и Он желает непрерывно, чтобы модальности души и тела взаимодополняли друг друга. Это образует единство и естественную зависимость двух частей, из которых мы состоим. Это заключается исключительно во взаимном дополнении наших модальностей, опирающихся на непоколебимое основание божественных установлений, – установлений, которые по их действительности передают мне власть, которую я имею над своим телом, а посредством него – над другими телами; установлений, которые в силу их неизменности объединяют меня с моим телом и посредством этого с моими друзьями, с моими вещами и со всем, меня окружающим. Я ничего не получаю от моей природы, ничего от воображаемой философами природы; но все – от Бога и Его установлений. Бог соединил все Свои творения воедино, хотя Он не создал в них соединяющие сущности. Он подчинил их друг другу без наделения их действующими качествами... да, это Он, Кто выдыхает воздух, и одновременно соделывает так, что я могу им дышать. Это Он посредством моих органов производит колебания воздуха и вибрации. Это Он, Кто распространяет их вовне и Кто образует слова, которыми я касаюсь вашего ума и вливаю в ваше сердце то, что мне невозможно сдержать в себе²³⁶.

Некоторые возражения Мальбранша против возможности наблюдать причинности и некоторые его примеры предвосхищают деятельность Юма, к которому мы обратимся в Главе IV²³⁷.

²³⁴ См. *Kramer E. J. Malebranche on Human Freedom // Cambridge Companion to Malebranche / Ed. by S. Nadler. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.*

²³⁵ *Dialogues on Metaphysics. P. 157–158. См. Quinn P. Divine Creation, Secondary Causes, and Occasionalism // Divine and Human Action / Ed. by T. V. Morris. Ithaca: Cornell University Press, 1988.*

²³⁶ *Dialogues on Metaphysics. P. 163–165.*

²³⁷ См. *McCracken C. J. Malebranche and British Philosophy. Oxford: Clarendon, 1983. Chap. 7. «То, что Юм был мыслителем великой оригинальности и силы, не вызывает сомнений. Но что может быть менее очевидным, так это точная природа*

Гарантия взаимодействия (как опосредованного Богом или непосредственного) между физическими объектами не понимается ни Мальбраншем, ни Декартом в качестве абсолютной. Ход развития космоса оказывается весьма схожим с политическим законодательством, которое осуществляется в единообразной манере, хотя и допускает, что на него может быть наложено вето, исходящее от высшей королевской власти. (Иными словами, Мальбранш допускает и верит в чудеса)²³⁸.

Мальбранш и Декарт по-разному понимают Божественное действие; Декарт утверждает, что Бог сотворил вечные истины (к примеру, истины математики), в то время как Мальбранш (подобно Кедворту) принимает, что вечные истины находятся вне Божественного контроля. Хотя мальбраншевский Бог не вмешивается в процесс познания настолько, чтобы изобретать такую истину, Мальбранш утверждает, что Бог глубинным образом вовлечен в наше восприятие внешнего мира и друг друга. В «Разыскании истины» он пишет:

Следует также знать, что Своим присутствием Бог тесно связан с нашими душами, так что можно сказать, что Он есть место духов, как пространство в известном смысле есть место тел. Раз мы сделаем эти два предположения, станет несомненным, что дух может созерцать то, что есть в Боге и что представляет сотворенные существа, потому что это невещественно, умопостигаемо и присуще духу. Так что дух может видеть в Боге творения Божии, если предположить, что Богу угодно открыть ему то, что в Нем есть и что представляет их²³⁹.

В некотором смысле корректное схватывание объекта познания подразумевает наше схватывание божественной идеи. Само функционирование наших познавательных, воспринимающих способностей покоится на промыслительной заботе Бога. Подобное понимание познания предвосхищает Беркли, которого мы обсудим в Главе III.

его оригинальности. Многие в его «Трактате», в действительности, заимствовано; несмотря на это, для многих его труд остается работой высшей степени оригинальности.» (Р. 255). О влиянии Мальбранша на Юма см. *Hendel C. Studies in the Philosophy of David Hume*. Indianapolis: Bobbs-Mer-rill, 1963. P. 49–57.

²³⁸ См. Dialogue VIII.

²³⁹ Мальбранш Н. Разыскания истины. СПб., 1999. С. 281.

Конвейевская когерентность

Об Энн Конвей (1631–1679) и ее дружбе с Генри Мором речь уже шла. Первоначально их переписка касалась картезианства; они имели теплые, полные согласия философские отношения, несмотря на ее слабое здоровье (она страдала ужасными головными болями) и ее обращение в Общество Друзей (квакеры), при том что Мор оставался англиканином²⁴⁰. Ее главная работа «Основания самой древней и современной философии» была открыта после ее смерти и опубликована на латыни (1690) и затем на английском языке (1692). Мор был соавтором предисловия к этому труду и, возможно, его переводчиком. Это одна из наиболее важных философских работ, написанных в Англии женщиной, жившей в XVII столетии. Многие темы данной работы сближают Конвей с кембриджскими платониками: любовь, терпимость, свободная воля, отвержение современного ей кальвинистского взгляда на божественное воздаяние, неприятие тирании и отвержение гоббсовского материализма. При этом она отвергает обе формы (декартовскую и моровскую) дуализма так же, как и моровскую «пластичную природу». Вместо этого она предпочитает более целостное понимание связи души и тела.

Конвей подчеркивала проблемы, связанные с картезианским интеракционизмом и предлагала вместо него видоизмененный монизм. Телесность и бестелесность различны, но они рассматриваются как аспекты единого творения: «Это творение есть одно сущее или субстанция, в отношении к его природе или сущности... так что оно различается в соответствии со своими способами существования, один из которых есть телесность. Существует много уровней этого, так что любое сущее может приближаться или отдаляться в той или иной мере от состояния тела или духа»²⁴¹. Конвей предлагает картину космоса, наполненного действующими, всепроникающими живыми элементами:

Мой третий аргумент взят от той великой любви и желания, которые духи или души, имеют к телам, и в особенности к тем телам, с которыми они объединены и в которых они находятся. Итак, основа всей любви и желания, влекущего одно сущее к другому в том, что они одной природы и субстанции, или что они подобны друг другу, или принадлежат одному уму, или что одно имеет бытие от другого. Мы находим примеры этого у всех животных, которые производят свое собственное потомство тем же путем, что и человеческие существа²⁴².

Таким образом, Конвей стремилась на место декартовского взаимодействия поставить универсум благожелательного, органического единства²⁴³. Хотя конвейевская теология и не была ортодоксальной с точки зрения традиционной христианской теологии, она сохраняла высокое понимание посредующей, космической роли Христа. Некоторые историки считают ее подобной Спинозе, также связывавшего свой метафизический монизм с высоким пони-

²⁴⁰ Превосходное исследование этого периода см. *Wilcox C. Theology and Women's Ministry in Seventeenth-Century English Quakerism*. Lewiston, New York: Edwin Mellon Press, 1995.

²⁴¹ Conway, *Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy* / Trans. by A. Coudert, T. Corse. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. P. 41–42.

²⁴² Ibid. P. 46. Ценную защиту Конвей см. *Frankell. The Value of Harmony // Causation in Early Modern Philosophy* / Ed. by S. Nadler. University Park: Penn State University Press, 1993.

²⁴³ Подобно кембриджским платоникам, Конвей находилась под влиянием Плотина и неоплатонизма. Для более близкого знакомства с ее мыслями, а также с выдержками из ее произведений, см. Введение и раздел, посвященный Конвей в *Cambridge Platonist Spirituality* / C. Taliaferro, A. J. Tepley (Eds). Mahwah, N.J.: Paulist Press, 2005.

манием Христа. Лейбниц и Конвей переписывались, и некоторые относят к ней влияние на его монадологию²⁴⁴.

Наследие Конвей, как я полагаю, заключается частично в ее попытке достичь всеобщего когерентного, единообразного, но вместе с тем и религиозно значимого понимания Бога и космоса. Доказательство или обоснованность ее не-картезианства была (в ее глазах) достижением более интегрированного взгляда на космос. Необходимость в интегрированном подходе к душе и телу, Богу и миру не была потеряна последующими дуалистическими и теистическими философами. Последующие теистические дуалисты в основном не принимали декартовского отрицания наличия сознания у всех, кроме человека. Различные теистические философы в двадцатом веке понимали Бога как имманентного и стоящего в непосредственной связи с творением без принятия монизма, наподобие конвейевского, хотя монизм, или позиция между теизмом и монизмом (процесс-философия, рассмотренная в Главе VIII) имела своих значительных защитников.

²⁴⁴ Это вопрос довольно спорный. См. *Merchant C. The Vitalism of Anne Conway: Its Impact on Leibniz's Concept of Monad // Journal of the History of Philosophy 17:3 (1979).*

Непрочность философии религии

Другой критик Декарта, Блез Паскаль (1623–1662) утверждал, что декартовское понимание Бога неадекватно с религиозной точки зрения. Рожденный в южной части центральной Франции, Паскаль внес значительный вклад в теорию вероятности, физику, геометрию и математику. В девятнадцатилетнем возрасте он изобрел счетную машину – предшественник компьютера (за его заслуги в конце двадцатого века один из компьютерных языков был назван в его честь: PASCAL). Ранние годы он провел в Рувене, а затем жил в Париже, где как мирянин принимал участие в деятельности монастыря Пор-Рояль, центра янсенистского движения. Янсенизм подчеркивал человеческую слабость и зло, с одной стороны, и необоримую Божественную благодать, с другой²⁴⁵. Паскаль унаследовал жесткий и прямой взгляд на человеческую порочность: «Все люди от природы ненавидят друг друга»²⁴⁶. И он свидетельствовал о собственном опыте радости, которую, как он верил, он нашел в Божественной благодати.

Паскаль основывал свое противодействие картезианству частично на своем мнении о том, что мы склонны к непостоянству, самолюбию, неконтролируемым влечениям, неуправляемому воображению, эксцентричности, легковерию, напыщенности, умничанью и скуке скорее, чем к мудрости. Декарт имел, по меньшей мере подразумевал, более оптимистичный взгляд на человеческую природу. По мнению Паскаля, нам недостает добродетелей, сущностно необходимых для философского поиска истины о Боге: «Человек, таким образом, есть лишь притворство, ложь и лицемерие, как по отношению к самому себе, так и к другим. Он не хочет, чтоб ему говорили правду, и сам избегает говорить ее другим; все эти наклонности, столь чуждые справедливости и разуму, от природы глубоко коренятся в его сердце»²⁴⁷. Также Паскаль полагал, что само декартовское умозаключение было порочным. У Паскаля есть такая краткая запись в посмертном издании «Мыслей»: «Декарт бесполезен и ненадежен»²⁴⁸. Паскаль сетовал на бесполезность и абстрактность так называемых метафизических доказательств существования Бога: «Метафизические доказательства Бога так запутаны и так далеки от человеческих мыслей, что производят впечатление очень слабое: а если бы и принесли пользу некоторым, то разве только в ту минуту, когда эти доказательства у них перед глазами; но час спустя, они уже начинают бояться – не обманулись ли»²⁴⁹. В Паскале кто-то видит дух Тертуллиана, предостерегавшего от легкого союза Иерусалима (веры) с Афинами (философией).

Почти через 350 лет после смерти Паскаля его часто берут в качестве напоминания о непрочности философии религии. Он призывает нас к размышлению о *человечности* философии: «Платон и Аристотель кажутся нам надутыми буквоедами, а в действительности они были достойные люди и любили, как все прочие, пошутить с друзьями»²⁵⁰. Мы не ангельские, непогрешимые и беспристрастные исследователи блага, истины и красоты: «Человек самая ничтожная былинка в природе, но былинка мыслящая. Не нужно вооружаться всей вселенной, чтобы раздавить ее. Для ее умерщвления достаточно небольшого испарения, одной капли воды. Но пусть вселенная раздавит его, человек станет еще выше и благороднее своего убийцы, потому что он сознает свою смерть; вселенная же не ведает своего превос-

²⁴⁵ См. *Sedgwick A. Jansenism in Seventeenth-Century France*. Charlottesville: University Press of Virginia, 1997.

²⁴⁶ Паскаль Б. Мысли. М., 1994. С. 264.

²⁴⁷ Там же. С. 86.

²⁴⁸ Там же. С. 303.

²⁴⁹ Паскаль Б. Мысли. М., 1994. С. 218.

²⁵⁰ Там же. С. 348.

ходства над человеком»²⁵¹. Паскаль восхваляет нашу способность мыслить посреди непостоянства и беспорядка.

Хотя Паскаль внес заметный вклад в то, что можно назвать философией благодати и в спор о сочетаемости Божественного предвидения и свободной воли, его часто выделяют за *пари Паскаля* – прагматическое обоснование веры в Бога. Первое, что необходимо отметить при обсуждении этого пари это то, что оно помещено в практический контекст. Интерес Паскаля лежит «в Боге Авраама, Боге Исаака, Боге Иакова, а не философов и ученых»²⁵². По отношению к Богу иудео-христианской традиции Паскаль просит нас рассмотреть две возможности: существует ли такое существо, или нет: «Исследуем этот пункт, и скажем: Бог есть или Бога нет. Но на которую сторону мы склонимся? Разум тут ничего решить не может. Нас разделяет бесконечный хаос. На краю этого бесконечного расстояния разыгрывается игра, исход которой неизвестен»²⁵³. В другом месте Паскаль доказывает, что существуют основания предпочтительности христианского теизма над агностицизмом, однако в ключевом пассаже паскалевского сочинения, в котором он развивает свое пари, его посылка основывается на чисто интеллектуальном подходе: вероятность существования Бога равна вероятности для монеты выпасть той или другой стороной.

Далее Паскаль настаивает на неизбежности принятия решения в вопросе о существовании Бога. вот основное содержание этого пари:

Да, но делать ставку необходимо: не в вашей воле играть, или не играть. На чем же вы остановитесь? Так как выбор сделать необходимо, то посмотрим, что представляет для вас меньше интереса: вы можете проиграть две вещи, истину и благо, и две вещи вам приходится ставить на карту, ваши разум и волю, ваше познание и ваше блаженство; природа же ваша должна избегать двух вещей: ошибки и бедствия. Раз выбирать необходимо, то ваш разум не потерпит ущерба ни при том, ни при другом выборе. Это бесспорно; ну, а ваше блаженство? Взвесим выигрыш и проигрыш, ставя на то, что Бог есть. Возьмем два случая: если выиграете, вы выиграете все; если проиграете, то не потеряете ничего. Поэтому, не колеблясь, ставьте на то, что Он есть²⁵⁴.

Обсудим достоинства пари в ответ на некоторые вопросы и возражения.

Возражение. Можно ли действительно выбирать: верить, или не верить, в Бога? Не являются ли тогда наши верования принудительными?

Ответ. Наши верования могут не подчиняться нашему собственному непосредственному сознательному контролю, но можно развивать определенные верования посредством поддерживаемого внимания и действия. Паскаль одобряет участие в религиозных практиках для развития религиозной веры²⁵⁵.

Возражение. Несомненно, что агностицизм представляет собой срединную позицию, поскольку он не отрицает, что Бог существует, но останавливается перед вопросом – верить или не верить.

²⁵¹ Там же. С. 78.

²⁵² Там же. С. 61. Эти строки взяты из записи, названной «Мемориал», которую он сделал после религиозного переживания, имевшего место в ноябре 1654 г. и зашитой в его одежде. По вопросу о различии Бога философов и Бога религии в новоевропейскую эпоху см. Жильсон Э. Бог и философия // Избранное: Христианская философия. М., 2004.

²⁵³ Паскаль Б. Мысли. М., 1994. С. 132. Далее я представлю лишь одну из многих интерпретаций паскалевского пари. Хороший обзор основных пропозиций см. Gambling on God: Essays on Pascal's Wager / Ed. by J. Jordan. Lanham: Roman and Littlefield, 1994. См. также Religion / Ed. by P Quinn, C. Taliaferro. Oxford: Blackwell, 1997.

²⁵⁴ Паскаль Б. Мысли. М., 1994. С. 132.

²⁵⁵ Паскаль Б. Мысли. М., 1994. С. 134.

Ответ. Это приемлемое возражение, однако в то время агностицизм считался формой «атеизма», понятием, пришедшим из латыни, для обозначения «без Бога»; таким образом, агностическое невключение теизма означало оставаться без Бога²⁵⁶. Даже если агностицизм являлся третьей возможностью, паскалевский аргумент мог оставаться действенным, поскольку давал основания для принятия скорее теизма, нежели агностицизма или атеизма.

Возражение. Не призывает ли пари к своекорыстию и, в этом отношении, не имеет ли место конфликт с религиозными добродетелями, которые часто называются самоотверженными и неэгоистичными? Обратите внимание на язык пари: «Если *вы* выиграете, *вы* выиграете все».

Ответ. Да, пари может быть понято как выражение своекорыстия. Однако оно может быть сформулировано в совершенно другом виде. Представьте, что действие на основании теистических убеждений будет способствовать распространению дружеских отношений, более глубокой солидарности с бедными, более твердой приверженности к справедливости. Если можно в общих чертах набросать такой план позитивных достоинств, которые недостижимы (или менее достижимы) при альтернативном подходе, то аргумент от пари не ослаблен наличием эгоистичных оснований²⁵⁷.

Возражение. А что относительно паскалевских слов о «бесконечности»? Идея бесконечного счастья имеет смысл? В какой степени наши обычные понятия рационального пари применимы в отношении бесконечного?

Ответ. Паскаль явно имеет в виду будущую жизнь, которая, как он полагает, содержит в себе возможность неограниченного или нескончаемого блаженства. Если такая жизнь продолжается бесконечно, и блаженство поддается количественному измерению, тогда возможно, не будет времени в будущем, когда личность достигнет актуально бесконечного числа «единиц блаженства». Но я не думаю, что это является решающим возражением. Паскаль скорее может просто говорить в терминах бесконечности, нежели в терминах бесконечного блаженства. Защитник Паскаля может признать, что пари не удовлетворяет стандартным образцам теории принятия решений, но это не является ни ошибкой пари, ни теории принятия решений. Паскалевское пари касается уникального выбора.

Я считаю, что доводы за и против паскалевского пари не так легко уяснить. Полная оценка его достоинств должна учитывать полный перечень всех сильных сторон и возможностей. Если некто рисует мрачный портрет теистической веры, в котором действующий на основании теистической веры скорее кажется приносящим вред, нежели добро, тогда аргумент пари может быть приведен и в пользу атеизма или агностицизма²⁵⁸.

Как ни оценивать паскалевское пари, тем не менее он заставляет нас задуматься над вопросом автономности и адекватности разума, когда он не ориентируется на ценности. Если мы должны были следовать чисто интеллектуальной картезианской строгости, то как

²⁵⁶ Более подробно к этому и другим возражениям я обращаюсь при обсуждении аргумента о пари Уильяма Джеймса в Главе VI.

²⁵⁷ Джон Стюарт Милль использует подобную стратегию в 1874 г. См. *Theism* / Ed. by R. Taylor. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1957. P. 82. Милль обсуждается нами в Главе VI.

²⁵⁸ Сочувственное и более полное исследование значимых аргументов пари см. *Rescher N. Pascal's Wager: A Study of Practical Reasoning in Philosophical Theology*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1985. См. также *Hacking J. The Logic of Pascal's Wager* // *American Philosophical Quarterly* 9 (1972); *Groothuis D. Wagering Belief: Examining Two Objections to Pascal's Wager* // *Religious Studies* 30 (1994); *Gambling on God* / Ed. by J. Jordan; *Lycan W. Schlesinger G. N. You Bet Your Life: Pascal's Wager Defender* // *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology* / Ed. by R. D. Geivett, B. Sweetman. Oxford: Oxford University Press, 1992; *Morris T. V. Making Sense of It All: Pascal and the Meaning of Life*. Grand Rapid: Eerdmans, 1992. Интересное литературное и философское исследование см. *Hammond N. Playing with Truth: Language and the Human Condition in Pascal's Pensees*. Oxford: Clarendon, 1994. Вывод Хаммонда: «Игрой слов и порядком диалектику и читателю постоянно напоминает о порочности человека. Но возможность трансценденции в тех же самых в понятиях, свидетельствующих о нашей падшести, одновременно указывает на Бога, Который неизменен и постоянен. Игра с меняющимися представлениями об истине становится вечной истиной, которой играет Бог» (P 228).

далеко могли бы мы зайти в наших верованиях и практиках? Если Паскаль прав, то мы не ограничены абстрактным, чисто интеллектуальным размышлением. «Сердце имеет свои основания, которых ум не знает»²⁵⁹. Паскалево описание человека не ограничивается только «мыслящим тростником», но представляет его как страстного, мыслящего субъекта, который может быть столь хрупким, и как тростник, но в то же время способным находиться в отношении с вечным Богом.

²⁵⁹ Паскаль Б. Мысли. М., 1994. С. 232. О современном понимании рациональности, близком паскалевскому соединению ценностей, эмоций и страстей см. *Nozick R. The Nature of Rationality*. Princeton: Princeton University Press, 1993. Chap. 3.

Мера для меры

В Главе I был продемонстрирован великий синтез кембриджских платоников, в котором разум как божественная свеча надлежащим образом представляет доказательство Бога, Промысла Божиего о творении, Его нравственного руководства и надежды на бессмертие. Вопросы начинают казаться более сложными, когда мы обращаемся к последующим мыслителям. А именно, философы, рассмотренные в этой главе, разделяли многое из тех же самых религиозных убеждений, однако основания этих убеждений уже оспаривались с повышенной интенсивностью. В частности, в этой главе я стремился представить некоторые особые аргументы в пользу существования Бога, обоснованность обращения к картезианскому сомнению, доказательства душевно/лично-телесного дуализма, допускающего посмертное существование, аргументы в пользу отношения Бога к миру и, наконец, сомнение Паскаля в религиозной адекватности философии.

Ключевые фигуры следующей главы являются еще более смелыми в своих философских системах и в методологии. Они уделяют большее внимание вопросу о методе, который Фрэнсис Бэкон определил в качестве главной задачи, данной Богом. В «Новом органоне» Бэкон убеждал своих читателей обращать большее внимание на здравый метод, нежели на преследование известных традиционных благ: «На истинном же пути опыта, на приведении его к новым творениям должны быть всеми взяты за образец божественная мудрость и порядок. Бог в первый день творения создал только свет, отдав этому делу целый день и не сотворив в этот день ничего материального. Подобным же образом прежде всего должно из многообразного опыта извлекать открытие истинных причин и аксиом и должно искать светонесных, а не плодоносных опытов. Правильно же открытые и установленные аксиомы вооружают практику не поверхностно, а глубоко и влекут за собой многочисленные ряды практических приложений»²⁶⁰.

Совсем недавно Томас Леннон назвал XVII столетие «прекрасной эпохой метода»²⁶¹. Он дает такое описание методологии:

Метод понимался в основном как способ получения знания. Однако, чтобы добыть знание, необходимо с чего-то начать, и с чего же еще, как не с того, что уже известно? Даже для того, чтобы сформулировать вопрос, нечто должно быть известным, если только в отношении вопроса о приобретении знания верно раввинистическое изречение: «Надо взять щипцы, чтобы сделать щипцы»... общая ситуация похожа на собирание пазла. Когда обнаруживается, что фрагмент пазла определенной формы отсутствует, тогда начинают искать фрагмент именно этой формы; а когда он найден, то вставляется на пустое место. Структура знания подобна пазлу: это методический двухэтапный динамический расчет, направленный на нахождение отсутствующего фрагмента и его постановка на соответствующее место²⁶².

Опираясь на это образ, когда мы подходим к XVIII столетию, перед нами встают принципиальные вопросы о том, был ли этот пазл создан по определенному замыслу, и куда менее решенный вопрос о том, что собой будет представлять полностью собранный пазл. Бог

²⁶⁰ Бэкон Ф. Новый органон // Сочинения: В 2 т. Т 2. М., 1972. С. 36.

²⁶¹ Lennon T. Malebranche and Method // Cambridge Companion to Malebranche / Ed. by S. Nadler. P. 8.

²⁶² Ibid. P. 10.

Спинозы некоторыми чертами решительно отличается, например, от Бога Джона Локка. И основания, на которых они имеют разное понимание божественного, тоже различаются радикально.

Поскольку в этой главе была предпринята попытка пробудить симпатию к Декарту на фоне его философских и религиозных критиков, я добавлю сюда заключительное наблюдение в его защиту, прежде чем перейти к Джону Локку в Главе III. Декартовский дуализм и его методическое сомнение в трудах по истории философии иногда понимаются как уникальные заблуждения, как исторически выдающиеся ошибки²⁶³. Я полагаю, что «картезианство» интересно в более широком смысле.

Во-первых, душевно-телесный дуализм не был присущ ни исключительно Декарту, ни до него только Платону. Дуализм проходит через великое множество религиозных традиций различных континентов и культур. Многие критики Декарта, тогда и сейчас, признавали, что дуализм является (по меньшей мере, первоначально) вполне приемлемой отправной точкой. Наша духовная жизнь – наша сознательная субъективность и чувство – кажется отличной от нашего мозга и других телесных частей и состояний. Существование таких мыслей, как «я озадачен», представляется весьма отличным от понимания процессов, протекающих в мозгу, и наоборот; я могу быть уверен, что я озадачен, но ничего не знать о неврологических процессах, протекающих в мозгу. Понимание мыслей, озадачивающих человека, не является (или так это представляется) тем же самым, что и понимание неврологических состояний²⁶⁴. Одно этого несоответствия недостаточно для установления двух различных объектов (вспомним аргумент об обмане чувств от сомнения), но это знак того, что мы являемся чем-то большим, нежели только наше телесное состояние²⁶⁵. К тому же это подтверждает и очевидная согласованность между нами самими и нашими телами. Религии, принимающие реинкарнацию, в которых личность (душа или ум) возвращается, воплощаясь в разных телах, явно признают личностно-телесный дуализм. Из-за этого очевидного различия и некоторые современные материалисты не отказывают дуализму в некоторой первичной достоверности – это Дэниел Деннетт, Дэвид Льюис, Томас Найджел, Брайан О’Шонесси и Дж. Дж. К. Смарт и другие²⁶⁶.

Во-вторых, я лишь кратко отмечу двух философов, весьма различных, имеющих любопытное отношение к Декарту: эфиопский философ Зера Якоб (1599–1692) и японский буддист Нагарджуна (II в. н. э.).

Якоб не входил в маленькую лачугу с печью, чтобы предаться философским размышлениям. Он жил в пещере. Как и Декарт, он стремился к полномасштабному критическому рассмотрению своих убеждений, побуждаемый к этому окружающими его политическими, религиозными и общественными конфликтами. Клод Саммер, эфиопский историк филосо-

²⁶³ Майкл Уильямс, современный эпистемолог, развивает подобный подход.

²⁶⁴ Рассмотрим следующее возражение. Незнание того, что происходит со мной, когда я мыслю, вовсе не подразумевает, что существует нечто происходящее со мной, о чем я не имею никакого представления – например, я могу чувствовать себя больным, но не иметь никакого представления о состоянии моего тела. Ответ: Но я полагаю, что существуют разного рода качественные различия, имеющие место в этом случае. Так, могут быть свойства *чувствования головокружения* или *чувствования в боли*, к примеру, так же, как и подверженным легочному заболеванию. Я полагаю что, очевидный факт того, что можно осознавать *чувство боли* без понимания каких-либо телесных состояний, является первичным основанием считать, что они на самом деле различны. По-видимому, медицинское лечение нашего больного субъекта подразумевает распознавание его различных физических свойств и событий, которые дают возможность для понимания различных ментальных свойств и событий. О более широкой защите представленного мною критерия различия свойств см. *Chisholm R. A Realistic Theory of Categories*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

²⁶⁵ Возвращаясь к ранее приведенному в этой главе аргументу от сомнения, отмечу, что свойства *быть отцом* и *быть грабителем в маске* различны, даже в случае если один и тот же объект может иметь оба эти свойства. Таким образом, мои размышления, развиваемые здесь о возможности независимого понимания свойств, лишь демонстрируют дуализм свойств, а не дуализм конкретных субъектов.

²⁶⁶ Библиографические ссылки см. *Consciousness and the Mind of God*. P. 26.

фии, признает, что Якоб не пользовался декартовским методом *всеобщего* сомнения, однако он использовал параллельное критическое исследование, которое в конце концов привело его к признанию благодати Бога и благодати творения. Его понимание разума как света, данного Богом, имеет отголоски картезианства и кембриджских платоников²⁶⁷.

Нагарджуна не был картезианцем как в отношении веры в субстанциальность «я», так и во многих других отношениях. Наоборот, он стремился показать, что все наши предполагаемые метафизические концепты («я» и т. п.), в случае их принятия, влекут за собой противоречия. Он полагал, что все остальное могло бы сделать буддизм невозможным. Но проводя защиту буддизма, он признавал наличие более широкого смысла, в котором он, подобно Декарту, искал неподверженное сомнению, прочное основание для достижения обстоятельной метафизики и эпистемологии. Он пришел к выводу, что ничего такого нет в окружающем, и что на самом деле это ошибка опереться на какое-либо основание, и была ключом к его доктрине пустоты как спасительной цели. Я вспоминаю здесь о нем вместе с Якобом и о широко распространенном признании дуализма, чтобы не согласиться с теми, кто видит декартовский проект исторически совершенно уникальным и культурно ограниченным рамками Европы XVII в. и, соответственно, теми из нас, кто оказался под влиянием наставника королевы Кристины.

²⁶⁷ См. *Summer C. Ethiopian Philosophy. Vol. 3. Addis Ababa: Addis Ababa University, 1988.*

Глава III

Господство правил доказательства в ранней новоевропейской философии религии

Свет, истинный свет в уме не может быть ничем иным, кроме очевидности истинности положения. И если это не есть положение самоочевидное, то весь возможный для него свет исходит из ясности и силы доводов, на основании которых оно принимается... Разум во всем должен быть нашим последним судьей и руководителем.

Джон Локк²⁶⁸

«Опыт» Локка

«Опыт о человеческом разумении» Джона Локка (1632–1704) был опубликован в 1689 г. Его «Опыт» представляет собой примечательный случай упорядочения наших убеждений о нас самих, о мире и о Боге с помощью беспристрастной и непредубежденной оценки их с точки зрения доказательности. Джон Локк начал этот свой труд в 1670 г.

В процессе работы над «Опытом» Локк трудился в качестве секретаря графа Шефтсбери (с 1667 по 1675 г.), чья политическая карьера включала участие в Гражданской войне в Англии сперва на стороне короля, а затем парламента. Он также играл неоднозначную роль в правительстве Кромвеля и затем был уполномоченным комиссионером, содействовавшим восстановлению монархии. Он участвовал в англо-европейских дипломатических интригах, был привлечен к суду за измену и отправился в изгнание в Нидерланды. Локк был протестантом, как и Шефтсбери, приветствовавшим протестантскую преемственность монархии вместе с парламентской демократией и гражданской свободой. Правление Джеймса II, римского католика, было нестабильным периодом – в социальном, религиозном и политическом отношении, – и это вынудило Локка искать убежища, как и его патрона, в Голландии. Английское правительство посчитало его изменником. Однако в 1689 г после свержения Джеймса II и последовавшими за этим Великой революцией и правлением Уильяма и Мэри, угроза исчезла. Совершенно очевидно, что локковский «Опыт» не был рожден в безопасной академической обстановке.

Джон Локк во введении к своей работе начинает с призыва к критическому исследованию природы человеческого разума:

Так как *разумение* ставит человека выше остальных чувствующих существ и дает ему все то превосходство и господство, которое он имеет над ними, то оно, без сомнения, является предметом, заслуживающим изучения уже по одному своему благородству. Разумение, подобно глазу, давая нам возможность видеть и воспринимать все остальные вещи, не воспринимает само себя: необходимы искусство и труд, чтобы поставить его на некотором отдалении и сделать его собственным объектом. Но каковы бы ни были трудности, лежащие на пути к этому исследованию, что бы ни держало нас в таком неведении о нас самих, я уверен, что всякий свет, который мы сможем бросить на свои собственные умственные силы, всякое знакомство со своим

²⁶⁸ ЛоккДж. Опыт о человеческом разумении // Сочинения: В 3 т. Т 2. М., 1985. С. 184–185.

собственным разумом будет не только очень приятно, но и весьма полезно, помогая направить наше мышление на исследование других вещей²⁶⁹.

Локковское исследование призывает читателей к благородной, требующей усилий и одновременно радостной задаче: уразумению нашего разума. Его оптимистический призыв к нам критически исследовать возможности нашего разума появляется в те времена, когда, по его мнению, великая мера зла стала следствием ошибочных суждений²⁷⁰.

В локковском труде присутствует настойчивое, упорное движение к стабилизации критериев и ожиданий, возлагаемых на разум и доказательство в вопросах религии. В этом можно видеть составную часть более общего движения в конце XVII – начале XVIII в. достичь стабильного законного порядка. Многие ведущие представители ранней новоевропейской философии имели юридическое образование: Бэкон, Лейбниц (1646–1716), Гуго Гроций (1583–1645) и Самуэль фон Пуфендорф (1632–1694). Локковский труд был использован в одном из первых британских текстов, касающихся юридической доказательности, в «Законе доказательности» (1754) Джеффри Гилберта, – сочинении, пользовавшемся авторитетом в начале девятнадцатого столетия. Оно начинается с ссылки на Локка:

В первую очередь ученым мужем было рассмотрено, что существуют несколько ступеней от совершенной определенности и доказательности, вплоть до невероятности и несходства и даже до самых пределов невозможности, и что существуют несколько актов ума, пропорциональных этим ступеням доказательности, которые могут быть названы ступенями согласия, начиная с полной убежденности и уверенности, вплоть до догадки, сомнения, недоверия, безверия²⁷¹.

Далее Гилберт формулирует различные правила доказательности, которые служат основанием судебных решений. Мы находимся в мире тщательного юридического расследования, свободного от уловок феодального закона, позволявшего испытание огнем и получение признания посредством пыток, а также предполагавшего ужасы процессов над ведьмами. Настало время отказаться от практики, когда ведьм клеймили раскаленным железом, топили в воде и проверяли на слезы (как считалось, ведьма не будет плакать, когда услышит о страданиях и распятии Христа), настало время развивать ответственные подходы к достоверности свидетельств, к различию факта и интерпретации, формализованному исследованию весомости доказательств и т. п.²⁷²

При этом Локк находится в определенной согласии с философскими воззрениями кембриджского платонизма, отмеченными в Главе I. Он полагает, что свет разума открывает существование Бога, приводит разумные доводы против необузданного господства государства, ратует за социальную и политическую терпимость к инакомыслию и приводит аргументы в пользу разумности христианской веры. Он даже тепло отзывается о наставлениях Вичкота²⁷³.

²⁶⁹ Локк Дж. Опыт о человеческом разумении // Сочинения: В 3 т. Т. 1. М., 1985. С. 91.

²⁷⁰ Для более глубокого понимания политических и культурных оснований локковского труда см. Aarsleff H. Locke's Influence // The Cambridge Companion to Locke / Ed. by V. Chappell. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

²⁷¹ Twining W. Rethinking Evidence: Exploratory Essays. Oxford: Basil Blackwell, 1990. P. 36. См. также его же Theories of Evidence. London: Weidenfeld & Nicolson, 1985.

²⁷² Мор и Кедворт защищали когерентность понятия о ведьмах и других паранормальных существах, однако это было скорее частью их доводов в пользу когерентности нематериального сознания и деятельности. См. моровское сочинение *Antidote against Atheism* (особенно последние разделы) и кедвортовскую работу *The True Intellectual System of the World*. Мор содействовал распространению работы Гленвилла *Saducismus Triumphatus* или *Полное и ясное свидетельство о ведьмах и призраках*. Гленвилловская книга о ведьмах была пространной. Хороший обзор см. статью Барбары Шапиро: *Колдовство // Probability and Certainty in Seventeenth Century England*. Princeton: Princeton University Press, 1983.

²⁷³ См. Marshall J. John Locke: *Resistance, Religion and Responsibility*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. P. 179;

Чтобы определить место Локка в новоевропейской философии религии, я отступлю немного назад для рассмотрения деятельности Гоббса. А затем я вернусь к рассмотрению Локка, сопровождаемому обзорами двух «эмпириков» (Беркли и Эдвардса), нескольких ранних американских философов, а потом двух «рационалистов» (Лейбница и Спинозы)²⁷⁴. После этого я рассмотрю британского философа, находившегося между эмпириками и рационалистами (Батлера), и обращу внимание на отношение философии к традиции в начале Нового времени. Тема настоящей главы – доминирование интереса к доказательности в философском исследовании религии и те оригинальные методы, с помощью которых эта достоверность конструируется с точки зрения нашего отношения к миру как независимому от разума, так и всецело зависящего от Божественного разума. Философия религии в этот период составляла тандем с философским исследованием структуры космоса и его глубоким соотношением с ценностью человеческой природы и возможностью жизни после смерти.

Cranston M. John Locke: A Biography. New York: Macmillan, 1957. Связи Локка с кембриджскими платониками были тесными и глубокими. Как отмечалось в Главе I, Дамарис Кедворт Мэшем, дочь Ральфа Кедворта, приверженная кембриджскому платонизму, была близким другом Локка. См. главу 16 в указанной выше биографии Локка. Леди Мэшем была с Локком в последние часы перед его смертью. См. *Head J.* The Life of the Author // The Works of John Locke. London: Rivington Press, 1824. P. xxviii-xxxix. Николас Уолтерсторф проделал важные исследования о Локке, в особенности в: *Wolrerstorff N.* Locke and the Ethics of Belief. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, и John Locke's Epistemological Piety: «Reason Is the Candle of the Lord» // Faith and Philosophy 11:4 (October 1994). Однако Уолтерсторф не учитывает влияния кембриджских платоников на Локка, что представляется оплошностью особенно в виду того факта, что «светильник Бога» был центральным мотивом этого движения. Уолтерсторф понимает локковское благочестие в качестве «эксцентричного варианта протестантского благочестия» по следующим основаниям: «В классическом протестантизме определяющими метафорами являются метафоры слуховые: говорение и слышание. Хотя Локк в нескольких случаях и говорит о прислушивании к голосу Разума, его главными метафорами в подавляющем большинстве являются метафоры визуальные» (John Locke's Epistemological Piety. P. 591). Я не уверен, что понимаю, где Уолтерсторф полагает границу между *классическим* и *эксцентричным* протестантизмом, но Локк не расходился во взглядах с Вичкотом, Кедвортом, Мором, Смитом, Калвервелом, Норрисом и им подобными, как и со многими континентальными деятелями Реформации. См. *Colie R.* Light and Enlightenment: A Study of Cambridge Platonists and the Dutch Arminians. Cambridge: Cambridge University Press, 1957.

²⁷⁴ Я отмечаю эти термины кавычками только потому, что они могут оказаться уводящими в сторону без соответствующих разъяснений. Избегая какого-либо строго технического применения этих терминов, я предлагаю следующее: те, кого обычно называют эмпириками, придают большее значение и доказательный вес чувственному опыту, нежели те, кого называют рационалистами.

Возражение Гоббса

Философские взгляды Гоббса на религию были – и до сих пор остаются – вопросом соперничающих интерпретаций. Его считали атеистом и скептиком в этике, так и преданным христианским теистом и непреклонным защитником научного, реалистичного взгляда на этику и гражданский долг.

Гоббс родился в Вестпорте, в Англии, в 1588 г. Получив образование в Оксфорде, он много путешествовал по европейскому континенту. Он служил секретарем у Фрэнсиса Бэкона, пользовался покровительством английской аристократии, и оказался вовлеченным в научные, политические и религиозные споры. Его самая известная книга, «Левиафан», напечатанная в 1651 г., является классической работой по государственному устройству, основанному на всеобъемлющем понимании человеческой природы и нравственности²⁷⁵. В этом Гоббс разделял убеждение кембриджских платоников, что политическая теория опирается на философию человеческой природы.

Ключевым у Гоббса является научное знание – такое понимание мира, которое основано на эмпирическом опыте и отшлифовано точным использованием языковых средств и теоретическими расчетами причинного объяснения. Научное знание, таким образом, является знанием причин и следствий происходящих в мире событий. Чувственное восприятие представляется ключевым моментом нашего знания мира, поскольку знание неразрывно определено причинными отношениями, пронизывающими мир. Гоббса не привлекала картезианская проблема возможности выведения внешнего мира из мира феноменов сознания; он был более обеспокоен обузданием реальной жестокой политической тирании, чем рассмотрением декартовского воображаемого злого демона. Научное знание, по Гоббсу, включает в себя как естественный ход событий, так и создание таких артефактов, как всеобщее благоденствие или государство.

Гоббсовская наука свидетельствует о фундаментально материалистическом понимании природы, включая и человеческую природу:

Мир – понимая под этим не одно только земное, благодаря чему любящие это земное называются *мирскими людьми*, но универсум, т. е. массу всего существующего, – телесен, иначе говоря, является телом и имеет измерения величины, называемые длиной, шириной и глубиной. Всякая часть тела является точно так же телом и имеет те же измерения, и, следовательно, телом является всякая часть универсума, а то, что не есть тело, не является частью универсума. Универсум есть все, поэтому то, что не является его частью, есть *ничто* и, следовательно, *нигде не существует*²⁷⁶.

Бог описывается Гоббсом в материальных терминах: «На вопрос Вашей светлости: *Чем же остается быть Богу?* Я отвечаю, что Ему остается быть наиболее чистым, простым, невидимым телесным духом»²⁷⁷. Бог не конечен и не ограничен местом. Гоббс принимает, что не может быть никаких бестелесных тел, приравнивая утверждение, что Бог является бестелесным, к атеизму. Гоббсовское приписывание Богу телесной реальности может быть обнаружено в его «Историческом исследовании о ереси и последующем за нее наказании»²⁷⁸. Гоббс допускает особое творение человечества Богом, но придерживается мате-

²⁷⁵ Хорошее биографическое исследование см. *Martinich P. A. Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. Более ранний, но доступный и ясный текст см. *Taylor A. E. Thomas Hobbes*. New York: Dodge, 1948.

²⁷⁶ *Гоббс Т. Левиафан // Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1991. С. 513.*

²⁷⁷ *An answer to Bishop Bramhall // English Works / Ed. by J. Green*. New York: Harper and Brothers, 1929. 4:313.

²⁷⁸ См. *Martinich P. A. Hobbes: A Biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. Обзор недавних работ, посвя-

риалистического, почти эволюционного понимания появления жизни: «Истинно, что земля произвела первые живые существа всех видов, кроме человека... так что очевидно, что Бог передал земле эту силу. Эта сила необходимо должна состоять в движении, поскольку всякое порождение есть движение»²⁷⁹. Гоббсовская мысль пронизана громадным вниманием к библейскому авторитету и теологическим убеждениями²⁸⁰. При моем чтении Гоббса мне трудно поверить, что выраженная им приверженность теологическому мировоззрению является всецело ироничной или вызванной какими-то стратегическими соображениями. Как полагает Ричард Попкин: «Гоббс, может быть, жил, ел и пил среди французских скептиков, но никакого их влияния нельзя заметить в его трудах»²⁸¹. При этом Гоббс был действительно скептически относительно того, насколько мы можем познавать Бога.

Гоббс развивает аргумент от существования первой причины, или космологическое доказательство. Силы природы являются лучшим обоснованием божественной причины:

Так как всемогущий Бог непостижим, то отсюда следует, что мы не можем иметь никакого представления о нем, или его образа... за исключением того, что *Бог существует*. Мы признаем, естественно, что всякое действие предполагает силу, способную произвести это действие и существовавшую до того, как это действие было произведено, а эта сила в свою очередь предполагает нечто существующее, чему эта сила присуща. Если же обладающая указанной силой вещь не является извечной, то она необходимо была произведена чем-то существовавшим до нее, а последнее в свою очередь – чем-то другим, существовавшим еще раньше. Таким образом мы приходим к извечной (т. е. первой) силе всех сил и к первой причине всех причин. И именно это есть то, что люди называют именем *Бог*, подразумевая вечность, непостижимость и всемогущество²⁸².

Поскольку Гоббс полагал, что наше знание о Божестве не простирается дальше знания о Нем как о первой и вечной Силе, то он возражает утверждению Декарта, что мы обладаем позитивной идеей Бога:

Точно так же мы не имеем для высокочтимого имени Бога никакого образа., или идеи, Бога; потому-то нам и запрещено поклоняться Богу в зримом образе, дабы нам не показалось, будто мы постигаем того, который непостижим. Итак, по-видимому, у нас нет никакой идеи Бога. Но подобно тому как слепорожденный, часто подводимый к огню и ощущающий его жар, признает, что существует нечто его обжигающее, а слыша, как эту вещь именуют огнем, заключает, что огонь существует, хоть он и не знает, каковы очертания и цвет огня, и не имеет вообще никакой идеи огня, или его образа, пред своим умственным взором, – подобно этому и человек, познавая необходимость существования некоей причины своих образов, или идей, а также причины этой причины и т. д., подходит таким путем к пределу, т. е.

ценных религиозным взглядам Гоббса, см. *Springborg P. Hobbes on Religion // The Cambridge Companion to Hobbes / Ed. by T. Sorell. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. Конструктивная и полемическая статья по этой теме: Geach P. The Religion of Thomas Hobbes // Religious Studies 17 (1981). P. 549–558.*

²⁷⁹ English Works. 7:176.

²⁸⁰ Значимость соотнесенности с библейским текстом в гоббсовской мысли трудно не заметить. Подсчитано, что библейские отрывки цитируются им более шестисот раз в «Левиафане» и почти в два раза чаще в его других шести политических трактатах. См. *Hill C. A Biblical Culture // The English Bible and the Seventeenth-Century Revolution. London: Penguin Press, 1993.*

²⁸¹ *Popkin R. Hobbes and Scepticism I // The Third Force in Seventeenth-Century Thought. Leiden: Brill, 1992. P. 20. См. также Hepburn R. Hobbes on the Knowledge of God // Hobbes and Rousseau / Ed. by R. S. Peters. New York: Anchor Books, 1972.*

²⁸² *Гоббс Т. Человеческая природа // Сочинения: В 2 т. Т 1. М., 1989. С. 559.*

к предположению о существовании какой-то извечной причины, которая, поскольку никогда не было начала ее бытия, не может иметь для себя предшествующей причины; тогда он делает вывод, что по необходимости должно существовать нечто извечное. При этом у него нет никакой идеи, которую бы он мог назвать идеей этого извечного бытия, но он именуется, или называет, этот объект своей веры, или признания, Богом²⁸³.

Гоббс развивает строго эмпирическое понимание человеческой природы, и его «Левиафан» предполагает научное обоснование политической деятельности, но при этом не существует ничего близкого к эмпирическому, или научному, подходу в изучении Бога.

Несмотря на агностический взгляд Гоббса на природу Бога, он развивает строгую концепцию Божественного действия и его именовании: «Само могущество Бога, без поддержки чего-либо еще, является достаточным доказательством любого действия, которое Он совершает... То, что Он делает, обусловлено только тем, что это делает именно Он. Могущество непреодолимо оправдывает все действия, где бы оно действительно и собственно ни обнаруживалось; меньшая сила не оправдывает, и поскольку такое могущество присуще исключительно Богу, Он необходимо должен быть справедлив во всех действиях»²⁸⁴.

Такой строгий взгляд на всемогущество обосновывает гоббсовскую теодицею:

Если Бог всемогущ, то Он непреодолим, а значит, Он справедлив во всех своих действиях, хотя бы мы и не могли заметить этого, будучи столь же мало способны измерить справедливость Божественных действий, как слепорожденный способен судить о цветах. Зачем человеку тревожиться по поводу того, предназначено ли ему быть спасенным или нет? Пусть он живет праведно и честно в соответствии с религией своей страны, полагаясь в остальном на Бога, который может сделать с ним все что угодно, подобно тому как горшечник может сделать все что угодно со своим сосудом²⁸⁵.

Гоббс оказывается зеркальной противоположностью Кедворту. В Главе I отмечалось, что Кедвортская философия суверенной власти Бога относилась к его пониманию суверенной власти государства. По Гоббсу, государство имеет власть, которая не так уж отличается от концепции Декарта, согласно которой Бог имеет власть создавать вечные истины. Гоббс придерживался взгляда на государственную власть, который позволял правителю определять для своих подданных, что считать правильным или неправильным рассуждением:

Следовательно, нужно, чтобы всякий раз, как начинается спор о подобных вещах, который может нанести вред общественному благу и общему миру, был бы кто-нибудь, кто мог бы высказать свое мнение об этом рассуждении, то есть сказать, правильны ли его посылки или нет, с тем чтобы положить конец спору.

Но об этом предмете Христос не дал никаких правил, ибо Он пришел в этот мир не для того, чтобы учить *логике*. Следовательно, остается, чтобы судьями в подобных спорах были те же, кого Бог по природе сделал судьями раньше, то есть те, кого назначил в каждом государстве его верховный властитель. Далее, если возникнет спор о точном и адекватном значении имен, или названий общеупотребительных вещей, то есть об их дефинициях, которые окажутся необходимыми для сохранения гражданского мира и осуществления справедливости, то право такого определения должно

²⁸³ См. Декарт Р. Сочинения: В 2 т. Т 2. М., 1994. С. 141–142.

²⁸⁴ Гоббс Т. (цит. по: Martinich A. P. Hobbes. P. 204).

²⁸⁵ Гоббс Т. О свободе и необходимости // Сочинения: В 2 т. Т 1. М., 1989. С. 579.

принадлежать государству. Ибо подобного рода дефиниции люди выводят путем логических рассуждений из наблюдения над различными понятиями, для обозначения которых в различные времена и по разным причинам применялись эти наименования. Решение же вопроса, правильно ли то или иное рассуждение, принадлежит государству. Например, если женщина родит какого-то уродца, а закон запрещает убивать человека, то возникает вопрос, является ли этот новорожденный человеком. Отсюда возникает вопрос, что такое человек? Никто не сомневается, что решать будет государство, при этом отнюдь не принимая во внимание аристотелевскую дефиницию, что человек – это животное, наделенное разумом. И все это, а именно *право, политика* и *естественные науки* являются предметами, давать наставления в которых и учить чему-то, кроме одного-единственного – чтобы все отдельные граждане государства во всех подобного рода спорах подчинялись законам своего государства, Христос не признавал своим долгом²⁸⁶.

Такое отношение к рассуждению подразумевает, что вопросы политической целесообразности могут формировать то, что принято в качестве законного верования, а также, как кажется, то, что принято в качестве правильного, или легитимного, рассуждения; таким образом, логика превращается в конвенциональную, что действительно становится слишком сильным требованием. Хотя подобные пассажи шокировали кембриджских платоников, можно указать на два момента, способных смягчить столь очевидное разделение между последователем Гоббса и платоником: Гоббс предлагает в данном случае то, что может рассматриваться (частично) как описание того, как политические сообщества в действительности осуществляют свою деятельность. Мировые судьи фактически определяют то, что считается здравым рассуждением. Платоник мог бы возразить, что мировые судьи могут рассуждать неверно, и даже заметит, что на самом деле то, что принято обществом в качестве правильного рассуждения, основывается на политическом авторитете, стоящим за ним²⁸⁷. Во-вторых, платоники могут согласиться, что, по крайней мере, некоторые вопросы здравого рассуждения должны определяться государственной властью. Пример, который здесь Гоббс выбирает (решение о том, кого считать человеком) может быть, слишком радикальный, однако вынесение суждений о параметрах общественного благосостояния, о правильном управлении земледелием – это совсем другое дело.

Важно понимать, что с одной стороны, Гоббс разделяет с кембриджскими платониками хорошо обоснованное опасение (или, менее формально, *страх*) перед политическими властями, которые применяют насилие и грабительские методы. Гоббс перевел «Историю Пелопонесской войны» Фукидида, опубликованную в 1628 г. Существует несколько интерпретаций сочинений Фукидида, но одна из тем, которую выделяет Гоббс, это опасность демократии. Афины были демократией, но это оказалось вполне совместимым с обладанием ими господства и вовлечением в жестокие, разрушительные военные кампании. Фукидид в самый центр этой истории помещает знаменитый мелосский диалог, в котором аргументация афинян основывается на неприкрытом обращении к силе. Именно это становится главным доводом, под тяжестью которого афиняне предлагают жителям Мелоса поддержать их, присоединившись к Афинам в войне против Спарты – в противном случае их ждет уничтожение: «Это ради пользы нашего владычества» и чтобы подтвердить «очевидность нашего господ-

²⁸⁶ Гоббс Т. Основы философии. Ч. III: О гражданине // Сочинения: В 2 т. Т 1. М., 1989. С. 471–472. Ричард Попкин, все же, преувеличил те размеры, в которых Гоббс передал суверену права на истину. Для уточнения этого вопроса см. Madanes L. Hobbes on Peace and Truth // Scepticism in the History of Philosophy / Ed. by R. H. Popkin. Dordrecht: Kluwer, 1996.

²⁸⁷ Читатели, знакомые с Ницше и Фуко, увидят это как принципиальную черту в их критике «Просвещения».

ства»²⁸⁸. Подобный род *доказательства* представляется действительно имеющим значение; все остальная риторика уходит в сторону.

Совет мелосцев отвечал на это:

Мелосцы: Мы не возражаем против вашего благожелательного предложения спокойно обсудить дело. Однако ваши военные приготовления (а не только намерения) явно противоречат вашим словам. Ведь мы видим, что вы пришли сюда как судьи с притязанием на окончательное решение в предстоящих переговорах. И, по всей вероятности, если мы при этом останемся правы, а потому не уступим, то будет война; если же согласимся, то нас ожидает рабство.

Афиняне. Конечно, если вы пришли, чтобы строить догадки о будущем или с какой-либо иной целью, а не для того, чтобы обсуждать меры для спасения вашего города, мы можем кончить переговоры. Если же вы пришли для такого обсуждения, то мы можем к нему приступить.

Мелосцы. Людям в нашем положении естественно и простительно много говорить и высказывать различные мнения. И притом, это собрание созвано для нашего спасения. Поэтому пусть обсуждение, если вам угодно, идет, как предлагаете вы²⁸⁹.

В конце диалога Фукидид подводит итог:

Теперь афиняне всеми силами энергично принялись за осаду, и к тому же в среде самих осажденных завелась измена. Поэтому мелосцам пришлось сдаться на милость победителей. Афиняне перебили всех взрослых мужчин и обратили в рабство женщин и детей. Затем они колонизовали остров, отправив туда 500 поселенцев²⁹⁰.

Покорение мелосцев афинянами в Пелопонесской войне является наиболее ярким примером того, как «сила творит право». Частично мотивацией стремления Гоббса к установлению твердой суверенной власти было желание предотвратить подобные ненужные убийства и преждевременную насильственную смерть. Его понимание разума и доказательства основано на убеждении в том, что человек в действительности стремится к самосохранению и его целью является установление общества, в котором разумный порядок, осуществляемый суверенным правлением, предоставляет определенные разумные гарантии. Врагом Гоббса был тот же самый враг, что и враг Фукидида: непросвещенный эгоизм²⁹¹. Управление государством может быть рациональным или иррациональным в зависимости от очевидных способов, с помощью которых государства реализуют или подвергают риску универсальный эгоизм.

Хотя Гоббс представляется тенью, затемняющей Благо с точки зрения кембриджских платоников, он также может быть понят как защитник важной роли теистической веры в сохранение гражданского правления и сочетаемости материалистического механицизма с религией. Всякий, интересующийся отношением между религией и наукой в начале Нового времени должен отнести к Гоббсу серьезно²⁹².

²⁸⁸ Фукидид. История. М., 1981. С. 257.

²⁸⁹ Фукидид. История. М., 1981. С. 256.

²⁹⁰ Там же. С. 261.

²⁹¹ О сходстве и различиях Гоббса и Фукидида см. *Johnson L. Thucydides, Hobbes and the Interpretation of Realism*. Dekalb: Northern Illinois University Press, 1993. Гоббс видел в Фукидиде совершенное аристократическое противоядие от английского тяготения к греческому и римскому республиканизму. Он почитал Фукидида больше, нежели Аристотеля или Цицерона.

²⁹² Много поучительного обнаруживается при сравнении Гоббса и Кедворта. Самуэль Минтц описывает Кедворта как

гоббсовского «интеллектуально наиболее грозного противника» (*Mintz S. The History of Leviathan. Cambridge: Cambridge University Press, 1962. P. 50*). При этом имеет место и сожаление. Несмотря на репутацию кембриджских платоников как защитников толерантности, Кедворт поставил свою подпись на постановлении о высылке гоббсианца Даниэля Скарджилла, члена колледжа *Corpus Christi*, в 1688 г. После отречения от своих взглядов, Скарджилл был восстановлен в университете. Возможно, именно Кедворт обратил его внимание на гоббсовское недовольство существующим в его время классическим образованием. Гоббс полагал, что университеты были рассадниками смуты, поскольку поддерживали демократические принципы. См. *Stone L. The Causes of the English Revolution, 1529–1642. New York: Harper and Row, 1972. P. 96*.

Локковская строгая критика и толерантность

Методология Локка основывается на том, что рациональное осмысление опыта должно занимать центральное место. Не соглашаясь с призывом кембриджских платоников опереться на врожденные идеи, он вместо этого настаивает на том, что без чувственного опыта наш разум подобен чистой доске:

Предположим, что ум есть, так сказать, белая бумага без всяких знаков и идей. Но каким же образом он получает их? Откуда он приобретает тот [их] обширный запас, который деятельное и беспредельное человеческое воображение нарисовало с почти бесконечным разнообразием? Откуда получает он весь материал рассуждения и знания? На это я отвечаю одним словом: *из опыта*.

На опыте основывается все наше знание, от него в конце концов оно происходит. Наше наблюдение, направленное или на внешние ощущаемые предметы, или на внутренние действия нашего ума, которые мы сами воспринимаем и о которых мы сами размышляем, доставляет нашему разуму весь материал мышления. Вот два источника знания, откуда происходят все идеи, которые мы имеем или естественным образом можем иметь²⁹³.

Поэтому Локк не верил, что внутри себя мы обладаем идеей Бога, которую потом философы должны сделать явной. Идея Бога, как и другие убеждения, нуждается в артикуляции с помощью опытных данных. По Локку, врожденная предрасположенность к определенным верованиям или приобретенное устойчивое убеждение не включаются в доказательство:

Сила наших убеждений вовсе не свидетельствует об их правильности. Кривые вещи могут быть так же туги и негибки, как прямые; а люди могут быть столь же решительны и непреклонны в заблуждении, как и в истине. Иначе каким образом могли появиться упрямые фанатики в различных и противоположных друг другу партиях? Если бы свет, который, по мнению каждого, имеется в его уме и который в данном случае есть только сила его собственного убеждения, был свидетельством того, что положение исходит от Бога, то противоположные мнения могли бы иметь одинаковое право быть богодухновенными и Бог был бы не просто *Отцом разного рода светов* (Иак. 1:17), но отцом противоположного и противоречивого света, ведущего людей в противоположных направлениях. И если принять необоснованную уверенность за очевидность того, что данное положение есть божественное откровение, то противоречивые положения окажутся божественными истинами²⁹⁴.

Локк, подобно Декарту, настаивает на важности убеждений, основанных на доказательности. Следовательно, убеждения относительно Бога, Блага, жизни после смерти нуждаются в проверке доказательством.

Локк различает три вида положений:

1. Согласны с разумом такие положения, истинность которых мы можем выявить путем изучения и исследования идей, получаемых нами от

²⁹³ Локк Дж. Опыт о человеческом разумении // Сочинения: В 3 т. Т 1. М., 1985. С. 154. Замечательный обзор наших современных знаний по Локку см. Hall R., Woolhouse R. 80 Years of Locke Scholarship. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1983.

²⁹⁴ Локк Дж. Опыт о человеческом разумении // Сочинения: В 3 т. Т. 2. М., 1985. С. 183.

ощущения и рефлексии, и относительно которых мы путем естественного вывода находим, что они истинны или вероятны. 2. Выше разума такие положения, истинность или вероятность которых нельзя вывести с помощью разума из этих принципов. 3. Противны разуму положения, несовместимые или непримиримые с нашими ясными и отличными друг от друга идеями. Так, бытие единого Бога согласно разуму, бытие нескольких богов противно разуму; воскресение мертвых выше разума²⁹⁵.

Таким образом, Локк выступает против той формы фидеизма, которая противопоставляет веру разуму (фидеизм есть взгляд, принимающий, что религиозная вера основана на вере, а не на разуме). Следовательно, необходимо, чтобы истины религии сначала были украшены положениями из первой категории или с помощью непрямого доказательства, подкрепленного чудесами из второй категории²⁹⁶.

По мнению Локка, существование Бога может стать очевидным для разума. В главе «О нашем познании бытия Бога» своего «Опыта» Локк развивает космологический аргумент в пользу существования Бога как «вечного, всемогущего и всеведущего Существа». Бог есть творец всего. Локковский аргумент от замысла подобен кедвортовскому²⁹⁷. Локк не поддерживает онтологическое доказательство. Данные Откровения, поддержанные чудесами, дают нам новое доказательство Бога как Спасителя, действующего через Мессию – Иисуса Христа, и обетование жизни после смерти.

Локковская мысль способствовала тому, что некоторые историки понимают как протестантский фундаментальный индивидуализм.

В своем проницательном недавнем исследовании «Канон и критерий в христианской теологии» Уильям Абрахам пишет: «Само понятие о Церкви как протяженном во времени историческом сообществе, связанного в определенном смысле своей канонической историей, заменено пониманием Церкви как свободной ассоциации верующих индивидуумов, соединенных вместе на основе их собственного независимого суждения относительно правильности доктрины оправдания верой как основанной на Св. Писании»²⁹⁸. В религии Локка индивидуум принимает на себя более высокую и обособленную роль, чем, скажем, в религии кембриджских платоников. Как верно замечает Абрахам, локковский этический кодекс при руководстве убеждения, представляет собой решительный отход от раннесредневекового понимания традиции и разума. Локковская настойчивость на обязанности каждого индивидуума тщательно исследовать убеждения является бескомпромиссной. Он пишет:

Сколько бы ни противопоставляли веру разуму, вера есть не что иное, как твердое согласие ума; и если это согласие следует по правилам, как этого требует наш долг, оно может быть дано только на разумном основании и потому не может быть противопоставлено разуму. Кто верит, не имея оснований для веры, тот увлечен своими собственными фантазиями; но он

²⁹⁵ ЛоккДж. Опыт о человеческом разумении // Сочинения: В 3 т. Т 2. М., 1985. С. 167.

²⁹⁶ Общий обзор см. Penelhum T. God and Scepticism. Dordrecht: Reidel, 1987.

²⁹⁷ Ayers M. Locke. Vol. 2. London: Routledge, 1991. P. 182.

²⁹⁸ Abraham W. Canon and Criterion in Christian Theology. Oxford: Clarendon, 1998. P. 227. Во времена Локка, церкви все больше превращались в свободные организации, какими мы их сейчас видим в либеральных демократиях. См. локковское «Первое послание о терпимости». Также см. Babcock W. A Changing of the Christian God: The Doctrine of the Trinity in the Seventeenth Century // Interpretation 45 (1991); Redwood J. Reason, Ridicule and Religion. London: Thames and Hudson, 1970. Чап. 7. Что касается общего локковского влияния, то Уолтер-сторф понимает нормативную эпистемологию Локка как культурно более значимую, чем декартовская философия: «Декартовская программа является в значительно большей степени продолжением средневековой научной программы, нежели предвосхищением локковского положения об управлении разумением (Wolterstorff John Locke and the Ethics of Belief. P. 181). Уолтерсторф полагает, что книга 4 «Опыта» является «центром гравитации» его мысли.

не ищет истины, как обязан это делать, и не выполняет долга послушания своему творцу, который желает, чтобы человек пользовался своими способностями различения, данными ему творцом, чтобы предохранить его от ошибок и заблуждений. Кто не пользуется ими по мере своих сил, может порой обнаружить истину, но будет прав только случайно; и я не знаю, может ли удачный результат этого случая служить оправданием для неправильного образа действий. По крайней мере, достоверно, что такой человек должен отвечать за все свои ошибки. Напротив, кто пользуется данными от бога светом и способностями и искренне старается открыть истину при помощи имеющихся у него средств и дарований, тот, исполняя свой долг разумного существа, может найти себе удовлетворение в том, что хотя он, может, и не достигнет истины, но его не минует награда за исполнение долга. Ибо правильно и надлежащим образом дает свое согласие тот, кто во всех случаях или в любых делах верит или не верит сообразно тому, как направляет его разум. Кто поступает иначе, грешит против света, которым сам обладает, и употребляет во зло способности, дарованные ему исключительно для того, чтобы искать более ясную очевидность и большую вероятность и следовать им²⁹⁹.

Моральный характер предложения Локка частично подпитывался его знакомством с тем, что путь необоснованных верований может вести к постыдной, бесчестной политической тирании и религиозным преследованиям³⁰⁰. Для Локка иррациональная вера – ущербная или несовершенная как религиозная вера; надлежащая же, зрелая вера, напротив, просвещена разумом. Отношение между «Верой и Разумом» для Локка не было отношением противоположных элементов.

Хотя Локк вместе с кембриджскими платониками и Декартом разделял дуализм души и тела, он, тем не менее, оставлял дверь открытой в понимании того, является ли наша глубинная природа телесной или нетелесной:

У нас есть идеи *материи* и *мышления*, но возможно, что мы никогда не будем в состоянии узнать, мыслит ли какой-нибудь чисто материальный предмет или нет. Без Откровения, путем созерцания своих собственных *идей*, мы не можем обнаружить, дал ли Всемогущий Бог некоторым системам материи, соответственно устроенным, способность воспринимать и мыслить, или же он присоединил и прикрепил к материи, таким образом устроенной, мыслящую нематериальную субстанцию. Представить себе, что Бог при желании может присоединить к материи способность мышления, по нашим понятиям, нисколько не труднее для нашего разумения, чем представить себе, что он может присоединить к материи другую субстанцию со способностью мышления, ибо мы не знаем, в чем состоит мышление и какого рода субстанциям Всемогущий соизволил дать эту способность, которая может быть у сотворенных существ только благодаря доброй воле и щедрости Творца³⁰¹.

Локковское приглашение к материалистическому пониманию человеческой природы помещает его в ту же самую пучину религиозно противоречивых вод, что и Гоббса. Если

²⁹⁹ ЛоккДж. Опыт о человеческом разумении // Сочинения: В 3 т. Т 2. М., 1985. С. 168.

³⁰⁰ Я следую за Уолтерсторфом в его понимании Локка как социально и политически вовлеченного мыслителя. См. предисловие к его книге *John Locke and the Ethics of Belief*.

³⁰¹ ЛоккДж. Опыт о человеческом разумении // Сочинения: В 3 т. Т 2. М., 1985. С. 18.

мы полностью составлены из материи, и смерть подразумевает разрушение наших тел, то каким образом мы можем быть соединенными с Богом в жизни после смерти?

У Локка было несколько вариантов ответа. По-видимому, он признавал, что мы либо представляем собой, либо содержим в себе, нематериальную душу, которая выживает после разрушения тела. В XVII столетии другая традиция, иногда называемая мортализмом, становится все более заметной. В ее понимании человеческие личности представляют собой материальные тела, которые погибают после смерти и заново творятся при воскресении. Это довольно хорошо согласуется с имевшимися в то время интерпретациями Священного Писания и Символа веры³⁰².

Локковская открытость к материалистическому пониманию человеческих личностей включает апелляцию к Божественному всемогуществу, что сильно отличается от декартовского использования теизма для защиты дуализма. Декарт защищает дуализм на том основании, что Бог мог сотворить и поддерживать Декарта в существовании даже и без его тела (или какого-либо материального тела). Локк вместо этого настаивает на том, что мы не можем исключить или ограничить нашу концепцию Божественного всемогущества; все, что мы можем сказать, это то, что Бог мог сделать материю мыслящей. Здесь локковская апелляция к Божественной свободе демонстрирует черту, присущую ранней новоевропейской философии науки – а именно, что раскрытие природы мира включает в себя эмпирическое исследование. Нельзя полагаться на концептуальный анализ или изучение идей самих по себе при исследовании того, каким образом Бог сотворил и структурировал космос.

В наименьшей степени Локк известен своими «Посланием о веротерпимости» и «Опытом о веротерпимости», которые выступают в защиту свободы инакомыслия в гражданском обществе. Локк возражает против религиозных преследований по нескольким основаниям. Религиозные верования не могут быть, в силу их природы, принудительными:

Гражданскому правителю забота о душе не может принадлежать, ибо вся власть его выражается в принуждении. Истинная же и спасительная религия состоит в глубокой внутренней вере души, без которой ничто не имеет силы в глазах Господа; природа человеческого разума такова, что никакая внешняя сила не способна принудить его. Отними все имущество, брось его в темницу, подвергай тело мучениям – напрасно всеми этими пытками ты надеешься изменить суждение, которое ум составил о вещах³⁰³.

Поддерживаемое государством религиозное образование также подчиняет граждан своей прихоти, что угрожает их спасению:

³⁰² О недавнем обмене взглядами на локковскую нейтральную позицию в отношении того, может ли материя думать, см. *Williams C.* Christian Materialism and the Parity Thesis // *Religious Studies* 39 (February 1996, в которой защищается христианский материализм, и возражение *Moreland*. Locke's Parity Thesis about Thinking Matter // *Religious Studies* 34 (1998); см. также его статью по вопросу о нейтральности, *Religious Studies* 37 (2001). Также см. важное историческое исследование *Jolton J.* Thinking Matter: Materialism in Eighteenth-Century Britain. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983. Для интересующихся развитием этой полемики в наши дни для начала будет весьма полезной следующая литература. С материалистических позиций, см.: *Baker L.* Need a Christian Be a Mind/Body Dualist // *Faith and Philosophy* 12 (1995); *Merrick T.* The Resurrection of the Body and Life Everlasting // *Reason for the Hope Within* / Ed. by M. Murray. Grand Rapids: Eerdmans, 1999; *Peter van Inwagen.* Material Beings. Ithaca: Cornell University Press, 1990. Каждый из них доказывает совместимость материалистического взгляда на личность с верой в посмертное существование, с верой в бестелесного Бога и с другими христианскими убеждениями. С дуалистической позиции, см.: *Cooper J.* Body, Soul, and Life Everlasting. Grand Rapids: Eerdmans, 1989; *Moreland J. P., Rea S.* Body and Soul. Downers Grove, Ill., InterVarsity Press, 2000; *Hasker W.* The Emergent Self. Ithaca: Cornell University Press, 1999; *Foster J.* The Immaterial Self. London: Routledge, 1991; *Swinburne R.* The Evolution of the Soul. Oxford: Oxford University Press, 1997.

³⁰³ *Локк Дж.* Послание о веротерпимости // Сочинения: В 3 т. Т 3. М., 1988. С. 95, 96.

Иными словами, Локк видел, что цель религиозной жизни (спасение, любовь к Богу, искупление) не может быть достигнута угрозой применения насилия и теми средствами, которых все люди в силу своей природы ненавидят и боятся.

Локк готов терпеть иудеев и мусульман, но не римских католиков. В основном из-за того, что римские католики поклялись в верности иностранному правителю. При этом он полагает, что и атеисты не должны допускаться к общественному служению, из-за их неверия в Бога как всемогущего – единственно правящей силы, разоблачающей все злодеяния и осуществляющий справедливость в будущей жизни. Говоря кратко, вы не можете доверять клятвам атеистов, поскольку у них нет никаких оснований думать, что они будут наказаны Богом за содеянное. В «Разумности христианства» Локк пишет о необходимости веры в жизнь после смерти для обоснования нравственной мотивации:

В самом деле, философы показывали красоту добродетели: они рисовали ее как то, к чему тянутся человеческие глаза и человеческое одобрение; но, оставив ее без приданого, лишь очень немногие имели желание обручиться с ней... Но теперь, когда на ее чашу весов положены «безмерный и вечный вес славы», появляется заинтересованность в ней; и добродетель теперь является по видимости наиболее драгоценным приобретением и наиболее выгодной сделкой. Понятие о Рае и аде ведет к презрению кратковременных наслаждений и страданий нашего настоящего состояния и привлекает внимание и побуждает к добродетели, которой разум и интерес, а также забота о себе самих не могут отбросить и пренебречь. На этом основании, и только на нем, нравственность стоит крепко и может выдержать все испытания³⁰⁴.

Подобное убеждение не было чем-то необычным во времена Локка, оно было широко принятым. Гоббс придерживался того же взгляда. И только когда Дж. Ст. Милль (которого мы рассмотрим в Главе VI) выступил в защиту толерантности в XIX в., тогда подобное убеждение было подвергнуто основательной критике³⁰⁵

Локк вместе с Гоббсом разделял взгляд на политическую жизнь и нравственность как на результат общественного договора, основанного на стремлении к удовольствию и избеганию страдания. Отношение Локка к частной собственности имело сильную религиозную окраску. Подобно Гоббсу и огромному числу теистов (включая еврейские, христианские и исламские источники), Локк также принимал, что творение принадлежит Богу. Однако, в отличие от некоторых теологов, использовавших Божественное господство в качестве обоснования абсолютного господства политических правителей, Локк утверждает, что каждому человеку Богом дана власть над самими собой и своим телом. Все локковское понимание частной собственности и ее границ самоуправления окрашено в строгие теистические тона:

Естественное состояние имеет закон природы, которым оно управляется и который обязателен для каждого; и разум, который является этим законом, учит всех людей, которые пожелают с ним считаться, что, поскольку все люди равны и независимы, постольку ни один из них не должен наносить ущерб жизни, здоровью, свободе или собственности другого; ибо все люди созданы одним всемогущим и бесконечно мудрым творцом; все они – слуги одного верховного владыки, посланы в мир по его приказу и по его делу; они являются собственностью того, кто их сотворил, и существование их должно продолжаться до тех пор, пока ему, а не им это

³⁰⁴ Locke J. The Reasonableness of Christianity / Ed. by I. T. Ramsey. Stanford: Stanford University Press, 1958. P. 70.

³⁰⁵ Даже антиклерикал Вольтер настаивал на важности пользы веры в Божественную справедливость.

удовно; и, обладая одинаковыми способностями и имея в общем владении одну данную на всех природу, мы не можем предполагать, что среди нас существует такое *подчинение*, которое дает нам право уничтожать друг друга, как если бы мы были созданы для использования одного другим, подобно тому как низшие породы существ созданы для нас. Каждый из нас, поскольку он *обязан сохранять себя* и не оставлять самовольно свой пост, обязан по той же причине, когда его жизни не угрожает опасность, насколько может, *сохранять остальную часть человечества* и не должен, кроме как творя правосудие по отношению к преступнику, ни лишать жизни, ни посягать на нее, равно как и на все, что способствует сохранению жизни, свободы, здоровья, членов тела или собственности другого³⁰⁶.

В то время как некоторые историки приуменьшают влияние религиозных убеждений Локка на его политическую теорию, есть и показательные исключения. Джон Данн пишет: «Иисус Христос (и апостол Павел) может и не появляться в тексте «Двух трактатов», но их присутствия трудно не заметить, при обращении к нормативному равенству всех людей как творений, поскольку они принадлежат к одному и тому же виду»³⁰⁷. Недавно Джереми Уолдрон высказал мысль, что подобный религиозный фон может оказаться ключевым для современного понимания локковской политической теории: «Я не думаю, что мы – сегодня – можем образовывать и защищать адекватную концепцию базового человеческого равенства, не опираясь на определенное религиозное основание»³⁰⁸. О теизме Локка также свидетельствует его апологетическая работа «Разумность христианства». Локковское христианство не было деистическим, поскольку он признавал мессианство Иисуса, основанное, частично, на чудесах. При этом рассуждения Локка о вере в Троицу и учении о том, что Иисус является одновременно Богом и человеком, не являются у него центральными для спасения³⁰⁹.

В конце XX в. Локк был взят в качестве предмета для обсуждения по многим основаниям. Его трактовка частной собственности была осуждена как утверждающая собственнический индивидуализм и подвергнута критике за обоснование европейских претензий на Британские владения в колониях. Требования коренных американцев на землю были поставлены под сомнение с локковских позиций, а именно, что истинная законная собственность является выражением вложенного в нее труда. Некоторые европейские американцы полагали, что поскольку коренные американцы не использовали землю в индустриальных целях, то таким образом и не имеют прав собственности на землю, на которых они обитали³¹⁰. Несмотря на то, что локковская философия была злоупотреблена в политическом отношении, его этические ценности были поняты в смысле универсального стремления к счастью и избегания страданий:

1. Счастье и страдание являются двумя великими источниками человеческих действий, и различными способами мы находим людей столь занятыми в этом мире, где они все стремятся к счастью и желают избежать страдания, как все это кажется им в различных местах и формах.

³⁰⁶ Локк Дж. Два трактата о правлении // Сочинения: В 3 т. Т. 3. М., 1985. С. 264–265. Современную защиту локковского взгляда на частную собственность см. Brody B. *Morality and Religious Reconsidered* // Reading in Philosophy of Religion / Ed. by B. A. Brody. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1974; Taliaferro C. *God's Estate* // Journal of Religious Ethics 20 (1992). Критическую оценку см. Murphy M. C. *An Essay on Divine Authority*. Ithaca: Cornell University Press, 2002.

³⁰⁷ Dunn J. *Political Thought by John Locke*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969. P. 99.

³⁰⁸ Waldron J. *God, Locke and Equality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. P. 13.

³⁰⁹ Для дальнейшей изучения локковской философии религии можно порекомендовать Spellman W. M. *John Locke and the Problem of Depravity*. Oxford: Clarendon, 1988.

³¹⁰ См. Goldberg D. T. *Racist Culture*. Oxford: Blackwell, 1993.

2. Я не помню, чтобы слышал о какой-либо нации людей, которым ничего не было известно о том, что является хорошим или дурным в человеческих действиях, как и о том, что является истиной, а что ложью в их высказываниях. Определенные нормы приняты везде, хотя и с очень разнящимися правилами и границами людских поступков, – нормами, на основании которых люди судятся как хорошие или плохие. Также я полагаю, что нет людей, для которых не существует различия между добродетелью и пороком. Определенного рода мораль можно найти везде. Я бы не назвал это совершенной и безупречной моралью, но достаточной для того, чтобы дать нам понять, что понятие о ней в той или иной степени присутствует везде, и что даже там, где политические общества и власти хранят молчание, люди все равно находятся под определенными законами, которым они подчиняются³¹¹.

Политические взгляды Локка способствовали поддержке американского восстания против британского монарха и парламента.

В целом, не касаясь вклада Локка в религиозную этику, его призыва к толерантности и религиозного значения его понимания сознания и материи, он поистине был одним из тех, кто утверждал, что доказательство является сущностно необходимым элементом для обоснования религиозной веры. Его требование доказательной базы представляется основанной на признании как интеллектуального долга, так и этики, учитывающей те вредные последствия, которые могут иметь место в случае необоснованных верований. Хотя выводы Локка не были секулярными, его методологии недоставало внимания к развитию практических религиозных добродетелей в ходе исследования³¹².

³¹¹ См. *Locke J. Of Ethics in General // Writings on Religion / Ed. by V Nuovo. Oxford: Clarendon, 2002. P. 9.*

³¹² Если воспользоваться терминологией Главы I, то методология Локка была скорее внешней, чем внутренней. Во внутреннем исследовании природы Бога, к примеру, один может культивировать благочестие или аффективную открытость Богу – как это имеет место в работах кембриджских платоников. В работе *Natural Reason and the Trinity: Some Lessons from the Cambridge Platonists // The Trinity: The Beginning of East-West Dialogue / Ed. by M. Stewart. Dordrecht: Reidel, 2004*, я высказываю предположение, что именно локковский метод, в значительной степени секулярный, увел его в сторону от веры в Троицу.

Ум Бога в англо-американском идеализме

Беркли родился в Ирландии, получил образование в Тринити Колледж университета Дублина, путешествовал по континентальной Европе, провел несколько лет на Род-Айленде в Северной Америке и пытался основать школу на Бермудах. Он был епископом

Англиканской Церкви и много писал по философским и теологическим вопросам³¹³. Будет полезным начать с указания на то, в чем Беркли отступал от Локка.

В предыдущем параграфе я опустил взгляды Локка на восприятие, поскольку они напрямую не затрагивают его философии религии. Однако для Беркли восприятие является ключевым для его понимания Бога, поэтому здесь необходимо начать с краткого описания локковской теории восприятия.

Локка можно считать предшественником новой науки, усвоившим себе определенную форму атомизма и механистического объяснения вместо «джунглей» аристотелевских первичных причин. Как и Галилей, он полагал, что материальные объекты имеют два рода свойств: первичные и вторичные качества. Первичные качества (форма, масса, протяженность) отражают свойства объекта, в то время как вторичные качества (цвет, вкус, внешний вид) не отражают свойства объекта. Они являются чертами, которые могут быть приписаны объекту, но только в той степени, в которой объекты являются или аффицируют человека. Существовало несколько причин для подобного различия, одной из которых является то, что цвет, вкус и внешний вид объектов радикально различаются в зависимости от степени человеческого взаимодействия с ними, что не имеет места в случае с первичными качествами. Взгляд Локка на материальные субстанции как таковые является предметом споров, но в данном контексте мы можем принять во внимание одну убедительную интерпретацию взгляда Локка: субстанция есть субстрат или основание, несущее на себе первичные и вторичные качества. Наблюдая материальный объект, к примеру, стол, мы видим свойства этого субстрата.

Теперь обратимся к возражению Беркли. В «Трактате о принципах человеческого знания» Беркли развивает близкую к локковской теорию познания:

Для всякого, кто обзревает *объекты человеческого познания*, очевидно, что они представляют из себя либо *идеи* (ideas), действительно воспринимаемые чувствами, либо такие, которые мы получаем, наблюдая эмоции и действия ума, либо, наконец, *идеи*, образуемые при помощи памяти и воображения, наконец, идеи, возникающие через соединение, разделение или просто представление того, что было первоначально воспринято одним из вышеуказанных способов. Посредством зрения я составляю идеи о свете и цветах, об их различных степенях и видах. Посредством осязания я воспринимаю твердое и мягкое, теплое и холодное, движение и сопротивление, и притом более или менее всего этого в отношении как количества, так и степени. Обоняние дает мне запахи; вкус – ощущение вкуса; слух – звуки во всем разнообразии по тону и составу³¹⁴.

В дополнение к этим чувственно воспринимаемым идеям Беркли утверждает существование нашего «я»:

И вот для меня не менее очевидно, что различные ощущения или идеи, запечатленные в чувственности, как бы смешаны или соединены они

³¹³ О жизни Беркли см. *Wild J. George Berkeley: A Study of His Life and Philosophy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1936.

³¹⁴ Беркли Дж. Трактат о принципах человеческого знания // Сочинения. М., 1978. С. 171.

ни были между собой (т. е. какие бы предметы ни образовали), не могут существовать иначе как в духе, который их воспринимает. Я полагаю, что каждый может непосредственно убедиться в этом, если обратит внимание на то, что подразумевается под термином *существует* в его применении к осязаемым вещам³¹⁵.

Но Беркли сомневается в том, что существует за пределами нашего «я» и чувственно воспринимаемыми идеями:

Когда я говорю, что стол, на котором я пишу, существует, то это значит, что я вижу и ощущаю его; и если бы я вышел из своей комнаты, то сказал бы, что стол существует, понимая под этим, что, если бы я был в своей комнате, то я мог бы воспринимать его, или же что какой-либо другой дух действительно воспринимает его. Здесь был запах – это значит, что я его обонял; был звук – значит, что его слышали; были цвет или форма – значит, они были восприняты зрением или осязанием. Это все, что я могу разуметь под такими или подобными выражениями. Ибо то, что говорится о *безусловном* существовании немыслящих вещей без какого-либо отношения к их воспринимаемости, для меня совершенно непонятно. Их *esse* есть *percipi*, и невозможно, чтобы они имели какое-либо существование вне духов или воспринимающих их мыслящих вещей³¹⁶.

Беркли полагает, что фундаментальное локковское различие первичных и вторичных качеств является необоснованным. Тот же самый аргумент в пользу того, что так называемые вторичные качества являются зависимыми от человеческого умственного восприятия, может быть приведен в пользу того, что первичные качества также зависят от умственного восприятия. Относительность восприятия, как кажется, влияет и на восприятие первичных качеств. Дальнейшей проблемой является то, возможно ли познавать что-либо, что ранее имплицитно не присутствовало бы уже в уме. Полное название одной из самых важных и элегантных работ Беркли весьма показательно: «Три разговора между Гиласом и Филонусом, цель которых доказать реальность и совершенство человеческого познания, нетелесную природу души и непосредственное Божественное провидение – в опровержение критиков и атеистов, а также разработать метод для того, чтобы сделать науки более простыми, полезными и краткими». Филонус (дословно: «любитель разума») выражает позицию Беркли, в то время как Гилас (производно от греческого слова *hyle*, «материя») представляет позицию Локка. Филонус исходит из строгого понятия о том, что есть воспринимаемое, доказывая, что у нас нет никакой перцепционной осведомленности о локковской материальной субстанции:

Я скажу, что это не имеет никакого отношения к нашей задаче.

У нас разговор все время идет о чувственных вещах, которые ты определил как вещи, *которые мы непосредственно воспринимаем нашими чувствами*. О каких бы других качествах, отличных от этих, ты ни говорил, я ничего о них не знаю, и они совершенно не относятся к обсуждаемому вопросу. Ты можешь, допустим, утверждать, что ты открыл некоторые качества, которые ты не воспринимаешь, и утверждать, что эти нечувственные качества существуют в огне и в сахаре. Но какое употребление из этого ты можешь сделать в данном случае, я не в состоянии понять. Скажи мне поэтому еще раз: признаешь ли ты, что тепло и холод,

³¹⁵ Там же. С. 172.

³¹⁶ Беркли Дж. Трактат о принципах человеческого знания // Сочинения. М., 1978. С. 172.

сладость и горечь (подразумевая те качества, которые воспринимаются чувствами) не существуют вне ума?³¹⁷

Филонус аргументирует, что локковское понятие материи является концептуально пустым и путанным. Беркли избегает скептицизма, когда утверждает, что существует Божественный Ум, в котором и находятся все качества:

Я отрицаю, чтобы я признавал вместе с тобой те понятия, которые ведут к скептицизму. Ты ведь говорил, что реальность чувственных вещей состоит в *абсолютном существовании* их вне умов духов, или отлично от того, как они воспринимаются. И, исходя из этого понятия реальности, ты был вынужден отрицать у чувственных вещей какое-либо реальное существование, т. е., согласно твоему собственному определению, ты признаешь сам себя скептиком. Я же не говорил и не думал, что реальность чувственных вещей может быть определена таким способом. Для меня очевидно в силу оснований, которые ты признаешь, что чувственные вещи не могут существовать иначе как только в уме, или в духе. Отсюда я вывожу не то, что они не имеют реального существования, а то, что, принимая во внимание их независимость от моей мысли и их существование, отличное от воспринимаемого мною, *должен быть некоторый другой Ум, в котором они существуют*. Как достоверно, таким образом, то, что чувственный мир реально существует, так нельзя сомневаться и в том, что существует бесконечный вездесущий Дух, который его заключает в себе и поддерживает³¹⁸.

Беркли аргументирует, что он превосходит Локка, Гоббса и им подобных, признававших Бога наблюдающим за космосом, но не признающих самого этого божественного восприятия в качестве объяснения:

Но мы вовсе не сходимся на одном и том же мнении. Ибо философы, хотя и признают, что все телесные вещи воспринимаются Богом, тем не менее приписывают им абсолютное самостоятельное существование, отличное от их бытия, воспринимаемого каким бы то ни было умом; я же этого не делаю. Кроме того, разве нет разницы между тем, кто говорит: Бог существует, поэтому Он воспринимает все вещи, и тем, кто говорит: чувственные вещи реально существуют; а если они существуют реально, они необходимо воспринимаются бесконечным Духом; поэтому бесконечный Дух или Бог существует? Это дает тебе прямое и непосредственное доказательство *бытия Бога*, выведенное из вполне очевидного принципа. Богословы и философы, исходя из красоты и целесообразности различных частей мироздания, с полной очевидностью доказали, что оно является творением Бога. Но то, что, оставляя в стороне всякую помощь астрономии и натурфилософии, всякое размышление о механизме, порядке и налаженности вещей, о бытии бесконечного Духа, можно заключить только на основании *существования чувственного мира*, это составляет преимущество только тех, кто проделал следующее несложное рассуждение: чувственный мир есть тот мир, который мы воспринимаем различными нашими чувствами; чувствами ничто не воспринимается, кроме идей; никакая идея или прообраз идеи не могут существовать иначе как в уме.

³¹⁷ Беркли Дж. Три разговора между Гиласом и Филонусом // Сочинения. М., 1978. С. 267.

³¹⁸ Там же. С. 302 (с небольшими изменениями).

Теперь ты можешь, не погружаясь в утомительные научные экскурсии, не прибегая к рассудочным хитросплетениям или скучным и длинным рассуждениям, выступить против самого ревностного защитника атеизма и разбить его³¹⁹.

Джонатан Эдвардс (1703–1758) придерживался близкой Беркли позиции в понимании отношения между Богом и творением.

³¹⁹ Беркли Дж. Три разговора между Гиласом и Филонусом // Сочинения. М., 1978. С. 303.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.