

ушли в прошлое. Основы для их существования не было. Это стало особенно заметно, когда после указа о престолонаследии от 1722 года и кончины Петра Великого не оставившего завещания провалилась идея созыва Земского Собора для выбора монарха.

Таким образом, Земские соборы в Московском царстве, не будучи парламентами европейского типа, формально не ограничивали самодержавие, являлись своеобразной формой народного представительства. В то же время функции и направление деятельности Земских соборов в целом совпадают с перечнем проблем и вопросов, которые рассматривались парламентами стран Западной и Центральной Европы.

Опыт функционирования системы представительной власти в Московском государстве поучителен и требует серьезного осмысления в условиях кризиса парламентаризма в России. Речь идёт не о копировании средневекового опыта, а об учёте национальной специфики и традиций.

**Н. В. Голик, А. А. Семенов, А. В. Цыб**

## **КЕМБРИДЖСКИЙ НЕОПЛАТОНИЗМ В КУЛЬТУРНОМ КОНТЕКСТЕ XVII ВЕКА<sup>1</sup>**

Необходимо выделить ряд характерных черт культурной ситуации XVII века и рассмотреть значение деятельности Кембриджских неоплатоников в контексте данной ситуации. Это поможет всесторонне осветить проблему духовности в свете конкретного исторического периода.

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено в рамках проекта «Из истории кембриджского неоплатонизма XVII века: перевод и научный комментарий к философскому труду Ральфа Кедворта «Трактат о вечной и неизменной нравственности», осуществляемого при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда, грант № 12-03-00452, рук. проекта докт. филос. наук, проф. Н.В.Голик.

Одной из интересующих нас в данном исследовании характеристик культурной ситуации является осознание необходимости поисков истины. В XVII веке этот вопрос был поставлен двояко: 1. Каким образом можно говорить об истине, если существует понятие ошибки. 2. Каким образом отличить истину от лжи.

На первый план выдвигается стремление видеть вещи сами по себе, как они есть<sup>2</sup>. Именно это стремление влекло за собой различие Истины и Вымысла. По мнению Вилли Бэзила, подобное различие хотя и может относиться к любому периоду в истории развития идей, но более всего это различие применимо к двум периодам в истории западной культуры: периоду греческой философии и периоду, следовавшему за эпохой Возрождения.

Именно в XVII столетии мыслители осознают в полной мере необходимость раскрытия истинной природы вещей. Это можно понять как отказ от определенных понятий и представлений, нашедших отражение в целом ряде теоретических построений предшествующего периода. Именно в XVII столетии появляются в законченном виде понятия «истина», «реальность», «объяснение». Необходимо отметить, что понятие объяснения всегда имеет относительный характер, так как изменяет свою форму. Необходимость и достаточность этой формы укоренена в природе объясняющего субъекта. Необходимость в объяснении фактов возникает периодически, когда старый тип объяснения не удовлетворяет текущим потребностям. XVII столетие характеризуется сменой теологического подхода к окружающей действительности научным. С точки зрения психологии объяснение – это изменение качества нашего восприятия тех или иных идей. Авторитарный характер интерпретации в период, предшествующий XVII веку предполагал страх и преклонение. С XVII столетия объяснение явления стало подразумевать избавление от таинственного, затемняющего истину громоздкого построения. Эта новая тенденция

---

<sup>2</sup> *Basil W.* The Seventeenth Century Background / Doubleday Anchor Books. N.Y., 1953. P.11–16.

не всеми оценивалась одинаково. Так, например, известный поэт Джон Донн писал:

«Все новые философы в сомненьи,  
Эфир отвергли – нет воспламененья,  
Исчезло Солнце, и Земля пропала,  
А как найти их – знания не стало»<sup>3</sup>.

То есть, подобные попытки объяснения Джон Донн не принимает, считая сомнение разрушающим. Тем не менее, большинство ученых одобрили новую научную парадигму и попытались установить законы природы, которые находились бы в согласии с законами разума. В этом факте находит отражение тенденция к поиску надежного мерилa добываемого знания. Ограничение сферы знания сферой природного интеллекта (естественный свет) происходило в этот период за счет отождествления рационального и природного. Интерес к метафизике уступал место интересу к физике, созерцание бытия – наблюдением становления. В этой связи интересно разделение Ф.Бэконом типов причин: финальные причины относятся к метафизике, а действующие причины и материя – к физике. Соответственно, механистическое мировоззрение возобладало над схоластическим.

Из вышеизложенного ясно, что, в основном, ошибочным считалось старое, опирающееся на метафизику представление о реальности.

На примере представлений неоплатоника из Кембриджа Ральфа Кедворта об истине необходимо отметить два ключевых момента, выделяемые Р. Кедвортом для рассмотрения:

1. Истина реально существует.
2. Существующая истина представляет собой ни что иное как жизнь.

Первый пункт следует понимать в абсолютном смысле, учитывая онтологический характер истины. «Истина не является выдуманной (factitious); она не является произвольно создаваемой, она просто

---

<sup>3</sup> Английская лирика первой половины XVII века. М.: МГУ, 1989. С.7.

существует»<sup>4</sup>. Р. Кедворт подчеркивает, истина не является становлением, она необходима, вечна и неизменна: «непосредственные объекты познания и науки являются вечными, необходимо существующими и не подверженными порче. В мире существуют вечные мудрость и знание, которые никогда не были созданы и никогда не прекратят своего существования»<sup>5</sup>. Особо важно отметить, что истина полагается сущностью всех вещей, понятий и отношений между ними<sup>6</sup>. Кроме того, Р. Кедворт наделяет истину качеством единства, проявляющегося и в каждой конкретной мысли, и в порядке вещей и в целеполагании. Истина – отражение совершенного мышления. Отсюда следует, что даже если имеется сомнение, оно находится в сфере единого божественного порядка, лежащего в основе любого знания и является его целью.

Второй ключевой момент, согласно которому истина является жизнью, основан на понятии нус (божественный ум), обладающий способностью чистого мышления, позволяющего понять себя: «абсолютно совершенный разум, который ( по определению Аристотеля) не пребывает в состоянии неопределенности, но будучи осведомленным обо всем, понимает все умопостигаемое (comprehends all intelligible) сразу в пределах себя и, таким же образом, свою сущность и энергию. Причем, последние становятся одним целым в акте осознания»<sup>7</sup>. Особенностью понятия «нус» является возможность мыслить идеи о всех возможных сущностях. Подобная всеохватность данного мыслительного акта возможна лишь в вечности.

Слияние объекта и субъекта является источником духовности, так как приводит к образованию нового опыта переживания идеального. Сходную ситуацию можно обнаружить и при сравнении двух определений истины Р. Кедворта, когда объект и субъект сосуществуют

---

<sup>4</sup> The True Intellectual System of the Universe. L., 1678. P.718.

<sup>5</sup> A Treatise concerning Eternal and Immutable Morality. L., 1731. P. 250.

<sup>6</sup> Gysi L. Platonism and Cartesianism in the philosophy of Ralph Cudworth. Herbert Lang. Bern, 1962. Ch. III. The Criterion of Truth.

<sup>7</sup> The True Intellectual System of the Universe. L., 1678. P.846.

при совершенном знании (объект не может быть внешним по отношению к субъекту). Нус как чистое мышление, активен, при этом происходит создание объекта мышления каждый раз заново, в вечности – это, одновременно, и знание, и содержание знания.

Следовательно, можно говорить о критерии истинности как об отсутствии у совершенного разума необходимости в сомнении. Действительно, если Нус сам создает истину в вечности, то нет никакой необходимости в критерии истины, т.к. подобный гносеологический критерий выступал бы как онтологический, что не имеет смысла.

Теологическая мысль также стремилась найти адекватное решение проблемы истинного знания. Так, особо острое звучание получила проблема ложного вдохновения или энтузиазма. Генри Мор в своей работе «Торжествующий энтузиазм» достаточно полно отразил круг вопросов, поднимаемых теологами. В XVII столетии понятие энтузиазм использовалось для обозначения определенных психических комплексов на почве религии (почве веры). Под энтузиазмом Генри Мор понимает полную, но ложную убежденность человека в том, что он получил откровение. В этом также проявляется стремление отделить истинное от ложного. Г. Мор предлагает рассматривать энтузиазм либо как функцию внешних чувств, либо как функцию воображения. Причем, в обоих случаях душа не участвует в этих процессах, но затрагивается ими. Отсюда Г. Мор делает вывод о том, что природа души и желание души – разные сферы.

Здесь налицо постановка вопроса об активности души: Г. Мор полагает, что в обычном состоянии душа находится в пассивном сонном состоянии, в котором воображение сильнее любого внешнего стимула. В силе воображения Г. Мор усматривает одну из причин энтузиазма. На воображение действуют изменения крови, погода, опьянение, питание. Помимо этих факторов, воздействие которых имеет характер всеобщности имеется также изначальная склонность определенных людей, которая называется меланхолией.

Здесь целесообразно сделать отступление и рассмотреть явление меланхолии подробнее. Обратимся для этой цели к работе Роберта Бёртона «Анатомия меланхолии», изданной в Англии в 1621 г. Эта работа – энциклопедия знаний о человеке, которыми европейская наука располагала в XVII столетии. Ценность работы заключается в демонстрации факта неуверенности в будущем и возможностях человека. И здесь Р. Бёртон говорит о меланхолии не как об образе пессимизма, а как о заболевании, которое поддается лечению.

Общие причины меланхолии Р. Бёртон выводит из природы человека, точнее, из слабости души и тела. Слабость здесь синоним нестабильности, непостоянства, непрочности мироздания в целом и человека в частности. «Мы не ангелы, не небесные силы и тела, например, Солнце и Луна, мы не способны окончить наш жизненный путь без всех этих напастей, каким мы подвержены на протяжении многих веков. Мы лишь игралище немощей, хаотически перемещаемое и подверженное любым мелким тревогам и беспокойствам. Тот, кому это не ведомо, кто не стоек, непригоден для жизни в этом мире»<sup>8</sup>.

Разработка понятия меланхолия вскрывает неоднозначное представление о нем:

- это всякое волнение ума и тела, страдание;
- пессимизм, характерный для конкретного исторического периода;
- особая болезнь.

Как и Г. Мор, Р. Бёртон утверждает, что жизнь есть сон: «меланхолик бодрствует так, как другие спят»<sup>9</sup>. В заключение следует отметить, что самой опасной разновидностью меланхолии Р. Бёртон считает энтузиазм или религиозную меланхолию – расстройство любви к Богу. При этом часть души, предназначенная Богу, уносится земной любовью. Как и Кембриджские неоплатоники и латитудинарии, Р. Бёртон приходит к веротерпимости.

---

<sup>8</sup> *Burton R.* The Anatomy of Melancholy. N.Y. Tudor Publishing Company, 1948. P.126.

<sup>9</sup> *Burton R.* The Anatomy of Melancholy. N.Y. Tudor Publishing Company, 1948. P.335.

Обращение к той же проблеме находим и в этике Кембриджских неоплатоников. Б. Уичкот делает вывод о развитии познающих способностей для распознавания добра и зла. Именно способность различения качеств ставилась им во главу угла.

Таким образом, мы приходим к выводу, что и в гносеологии (Р. Кедворт), и в теологии (Г. Мор, Р. Бёртон, М. Касабон), и в этике (Б. Уичкот) находит отражение такой специфический показатель как различение истинного и ложного. Совершенно очевидно, что подобная постановка вопроса свидетельствует об отчетливом осознании наличия сферы идеального, из которой только и возможно извлечь некий абсолютный (хотя и в нашем случае – относительный) критерий истины. Отношение к истине формировалось в особом духовном климате, который возникает, так сказать, из-за осознания невозможности реализовать сферу идеального. Именно в таком положении человеку приходится делать упор на соотнесение лично значимых стремлений в достижении целей, лежащих в сфере идеального с законами реальности. Установление баланса между этими противоречивыми тенденциями представляет собой известную трудность и, фактически гарантирует функциональный подход к рассмотрению явлений окружающего мира, так и к возникновению совершенно особого типа духовности. Мерилом истины здесь выступает возможность воздействия на реальность и, в перспективе, слияние с реальностью. Напомним, изменение реальности при данном подходе невозможно, так как налицо две взаимоисключающих тенденции, являющиеся неотъемлемым свойством этой реальности. Духовность здесь, таким образом, выступает балансом между развитием и его сдерживанием. Применительно к Кембриджскому неоплатонизму можно говорить именно о таком типе духовности, обеспечивающем культуросохраняющую функцию. Подобный баланс противоречивых тенденций предполагает учет более сложных явлений, нежели принято считать, так как процесс управления реальностью вовлекает в себя большее количество аспектов этой последней.

Вышеописанная тенденция, можно сказать, характерна для всего Кембриджского неоплатонизма. Достаточно сказать, что даже основание Эммануэль-Колледжа Уолтером Майлдомэем состоялось в достаточно сложных условиях: самый пропуританский колледж во всем университете был учрежден в период, когда гонения на пуритан были особенно сильны.

Но необходимо сделать еще одно уточнение, касающееся вышеуказанной оппозиции двух упомянутых тенденций. Хотя важен баланс этих процессов, но с точки зрения культуры, тенденции к сокращению излишнего развития даже более важны. Таким образом, можно говорить о так называемом «развитии с оглядкой на его последствия». Именно в силу этого Кембриджские неоплатоники получили в работах некоторых исследователей негативную оценку как мыслители, отстаивающие устаревшие взгляды. Однако если с этим можно еще согласиться с точки зрения поступательного развития науки, то с иных точек зрения (политические, общественные, теологические) это не вполне соответствует действительности. Это можно проиллюстрировать примером политического лавирования Кембриджских неоплатоников. Так, хотя Б. Уичкот лишился должности в Кинг-Колледже, он оставался в течение двадцати лет настоятелем прихода в Лондоне. Его советами, как и советами Р. Кедворта, пользовался Кромвель<sup>10</sup>. Тенденция к лавированию объясняется тем, что целое, то есть, государство, власть, упорядоченность, ценилось выше, чем политический и государственный хаос. Как следствие – стремление поддерживать любое правление, если оно не ведет к политическому и государственному распаду. Эту особенность к сохранению и обереганию уже имеющегося можно легко объяснить с помощью функционального подхода. Если мораль и человечность могут быть достигнуты, как полагали Кембриджские неоплатоники, лишь при жизни в Боге, то должно быть одно необходимое и достаточное

---

<sup>10</sup> **Cragg G.R.** The Church and the Age of reason. Pngvin Books. Ltd. Harmond worth Middlesex, 1960. P.36.

условие – стабильность (в том числе политическая), как для самой жизни, так и для того, чтобы сделать эту жизнь истинной, приближаясь к Богу. На этом, однако, так называемый догматизм заканчивается, так как, если предварительное условие стабильности учитывается и выполняется, необходимо последующее развитие, «дух исследования», преодолевающий любую обусловленность.

Вышеупомянутый догматизм обладает также свойством противопоставления скептицизму, который в рассматриваемой выше оппозиции относится к негативно развивающей тенденции, препятствующий культуросохраняющей функции. Здесь нет противоречия, так как абсолютный скептицизм препятствует свободному развитию или полноте. Снова и снова подчеркивается – основа свободы в знании истины, свободной от различных затемняющих истину отклонений. Работа Р. Кедворта «Рассуждение об истинной природе Тайной Вечери» посвящена истине, так как указывает на Христа как на истинную жертву, а не фальшивые жертвы язычников. В образе Христа Р. Кедворт усматривает не столько поводыря, не столько даже духовного лидера, сколько символ самой жизни, точнее, жизненного истока, преодолевающей смерть силы и, что более всего парадоксально, силы, которая сама в себе пребывает и сама в себе не нуждается. Основное в этой силе – чистота, полнота. Именно этими положениями и руководствовались Кембриджские неоплатоники, выполняя свой рискованный христианско-платонический синтез. Полнота достигается приближением к жизни, а не отходом от нее. Важнее всего здесь и сейчас жить в Боге, ощущая в себе его присутствие и привнося жизнь в окружающую действительность своими человеческими благовидными поступками.

Это, по сути дела, прогрессивный момент учения Кембриджских неоплатоников, имеющих вневременное значение. Действительно, многие говорили о необходимости следовать духу, а не букве Писания. Но важен сам факт подобного недогматического приближения к доктрине, так как этот подход неизмеримо выше любых узкодогматических интересов. Именно в истинной жизни,

затемненной для большинства невежеством, снимаются все противоречия, так как часть не уподобляется целому. При этом как раз и существует истинный разум, поддерживающий истинную веру.

В русле данной тенденции нераспространение следует рассматривать также и защищаемую Кембриджскими неоплатониками идею *apriority*. Наличие доопытного знания отождествляется Кембриджскими неоплатониками с истинностью и достаточностью этого знания. Это знание – гарант целеполагания, необходимая основа жизненного содержания любого существа. Это знание, по-видимому, недискурсивно, но является основой дискурса, то есть произвольного логического построения. Данное произвольное логическое построение – тенденция аналитическая, расчленяющая. Телеологически эту тенденцию можно охарактеризовать как поиск цели, которая в данном случае не присуща ни самому процессу, ни его направлению. Причину этого Кембриджские неоплатоники видят в отсутствии порождающего смысложизненного начала. Можно сказать, что Кембриджскими неоплатониками рассматривается динамическая составляющая процессов утраты и обретения смысла. В данном случае бесконечность, получаемая как следствие аналитического подхода, сама себя лишает смысложизненного наполнения, что впоследствии приводит к хаосу. Это функционирование в режиме постоянного «ухода смысла» или «потери смысла». Вышеописанная ситуация – результат отказа от принципа *apriority*, так как материалом дискурсивного мышления является сфера чувственного знания. Если же придерживаться принципов самозарождения или, точнее, развертывания понятий, существующих до опыта, то человек постоянно обладает смыслом как жизнью и жизнью как смыслом, не делая разницы между ними. В этом смысле «разум рационалистов обладает многими чертами веры»<sup>11</sup>. Подобная позиция Кембриджских неоплатоников порождает определенные вопросы. Но эти вопросы исходят из дискурсивного

---

<sup>11</sup> Апресян Р.Г. Из истории европейской этики нового времени. М.: Изд-во МГУ, 1986. С.13.

мышления. Действительно, изначально данное не подпадает под законы дискурсивного мышления, так как последнее проигрывает, когда пытаются анализировать происхождения и зарождения. Если учесть возможность несотворения, то из сферы мышления мы попадаем в некую иную сферу, о которой практически невозможно высказываться. Понятия в этой сфере неоформлены, так как будучи уже каким-то образом даны изначально, могут принимать форму в сфере мышления. Главное для Кембриджских неоплатоников – понятие *apriority*, подчиняющееся принципу активности, заложенному в нем. Процесс мышления – лишь следствие этой активности.

Суммируя, можно говорить о стремлении Кембриджских неоплатоников рассматривать весь мир в целом, в соответствии с новоевропейской тенденцией отыскания истины. Причем, если многие ученые современники пытались отыскать истину без опоры на теологию, без применения системного подхода, то Кембриджские неоплатоники видели в понятии *apriority* проявление четкой взаимообусловленности компонентов системы. Эта система с необходимостью включала в себя максимально возможное количество аспектов. Хотя далеко не все аспекты можно учесть, проанализировать и использовать, делать это необходимо, так как человек также является частью вышеозначенной системы. По мнению Кембриджских неоплатоников, дискурс возможен лишь в ситуации неполноты, когда целостность утрачена. Фактически, это отождествление мышления со скептицизмом, но не с исследовательским духом, а с духом тотального противоречия.

В смысле противопоставления механицизма и «немеханицизма» понятие *apriority* также можно трактовать как результат, порожденной механической конструкции, то есть, зависимость акта создания от некоего волевого акта. «Немеханизм», то есть живой организм, по аналогии с понятием *apriority*, обладает способностью к саморазвитию. Это не модель той или иной части реальности, но полифункциональная возможность существования этой реальности.