

**ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ФИЛОСОФИИ РАЛЬФА
КЕДВОРТА В СВЕТЕ ОСНОВНЫХ НАУЧНЫХ И
ТЕОЛОГИЧЕСКИХ ПРОБЛЕМ XVII ВЕКА (ИСТОРИКО-
ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИТИЧЕСКИЙ ОБЗОР)**

В данной работе представлен краткий обзор взглядов одного из наиболее ярких представителей философско-теологической школы Кембриджского неоплатонизма семнадцатого столетия, Ральфа Кедворта (1617–1688). Принимая во внимание, что философские учения известных представителей эмпиризма, механицизма, атомизма и рационалистического дуализма Нового времени (и семнадцатого столетия в частности) уже весьма исследованы и представлены в описаниях историко-философского процесса [1, 125–126; 2, 709], в своем очерке мы будем исходить из того, что более углубленное понимание самого этого процесса становится возможным при сопоставлении уже известного багажа наследия с малоизвестными в нашей отечественной литературе достижениями тех современников, против которых выступали эти известные фигуры. Кроме того, все еще необходимо признать, что место этой философской школы так и не определено по достоинству, не то чтобы вовсе не «инкадрировано» в рамки традиционных представлений о «мейнстримах» историко-философского процесса, игнорировано или замалчивается, но, с нашей точки зрения, все же недооценено в необходимой мере и представлено в виде «бэкграунда» своей исторической эпохи. В методологической установке своего изложения мы будем исходить из «постклассических» интенций в видении процессов течения идей и борьбы, им сопутствующей, характерным выразителем которых является, например, лидер Марбургской школы неокантианства Эрнст Кассирер, увидевший в феномене Кембриджской школы

своеобразную ступень в развитии древнейших философских традиций платонического идеализма и перипатетического рационализма [3, 18], и охарактеризуем эту школу как исторический вариант «классического рационализма» в эпоху тотального господства философских идей, наследующих скептической, атомистической и стоической линий философской истории, спровоцированного неуправляемым – с точки зрения его быстрого осмысления – взрывом научно-технического прогресса, вариант, развиваемый его лидерами параллельно с трансцендентальным рационализмом Р. Декарта.

При самой общей характеристике Кембриджского неоплатонизма принимают во внимание таких мыслителей как Бенджамен Уичкот (1609–1683), Генри Мор (1614–1687), Джон Смит (1618–1652), Натаниэль Калверуэл (1619–1651) и ряд второстепенных фигур, но наиболее известным представителем идеалистического течения семнадцатого столетия из Кембриджского университета является Ральф Кедворт, поскольку, именно в его работах более всего проявляются концептуальные особенности теологических построений Кембриджского неоплатонизма в рассматриваемый период. Кроме того, как пишет во втором томе своей объемной работы исследователь рационализма в Англии Дж. Таллок, «Кедворт является наиболее известным представителем Кембриджской школы и, в то же время, наиболее систематичным и строгим в выражении идей, свойственных данной школе» [4, 193].

В данной работе представляется целесообразным предварить описание основных взглядов Ральфа Кедворта краткой биографической справкой, основные факты которой подчерпнуты из цитируемых ниже изданий [5, 8–15]. Известно, что местом его рождения является г. Аллер в графстве Сомерсетшир, в двух с половиной милях к северо-западу от Лангпорта, где он появился на свет в 1617 году. Жизнь его отца также тесно связана с Кембриджским университетом, так как он был воспитанником Эммануэль Колледжа в Кембридже, а затем священником Церкви

Святого Андрея при том же университете. Отец Р. Кедворта умер в 1624 г. [6, 110] в молодом возрасте. Его вдова, происходящая из семьи Мэтчел (Machell), принимала участие в воспитании принца Генри, старшего сына короля Джеймса. Она вышла замуж вторично за доктора Стогтона (Dr. Stoughton) и последний весьма поспособствовал Ральфу Кедворту в получении хорошего образования. Ральф поступил в Кембридж в 1630 г. в возрасте 13 лет, а с 9 мая 1632 г. он уже студент Эммануэль Колледжа, а в 22 года ему присуждается степень магистра искусств, после чего ему был немедленно предложен пост тьютора (куратор практической работы студентов). Весьма примечательно, что сразу же после получения степени магистра Ральфу Кедворту поручили курировать «широкий круг учеников», так как подобной чести, несомненно, удостоивались лишь немногие преподаватели [4, 193–194].

Молодой магистр выступал с лекциями и проповедями перед паствой и студентами, из которых некоторые добились успехов на политическом поприще. Так, например, Сэр Уильям Тэмпл (Sir William Temple) впоследствии стал послом и снискал известность на писательском поприще. В то же время, другой представитель школы Кембриджского платонизма Джон Смит, возможно, также слушал лекции Ральфа Кедворта, хотя прямых указаний на это нет. Ральфу Кедворту был предложен пост приходского священника в Северном Кэдбери (North Cadbury) в Сомерсетшире в 1641 г., который, по-видимому, он не занял, так как в 1643 г. пост этот уже принадлежал Б.Уичкоту [4, 195].

Позже, при других условиях, 3 октября 1650 г. Р. Кедворт сменил Бенжамин Уичкота на аналогичном посту в Северном Кэдбери, так как рассчитывал получать больший доход, что для него было невозможно на тот момент в Кембридже. В 1654 г. он получает пост главы Крайст Колледжа, что повысило его доход и позволило жениться. Впоследствии у него рождаются двое детей: сын Томас и дочь Дамарис [6, 113].

В настоящее время известно, что Р. Кедворт написал достаточно большое количество работ (в том числе, в виде манускриптов, которые и сейчас еще не изданы), но только спустя десять лет после присуждения степени магистра в 1642 г. он опубликовал свою первую работу «Рассуждения об истинной природе Тайной Вечери» («A Discourse concerning the True nature of the Lord's Supper», 1642). Эта работа состоит из Введения и шести глав, в которых обсуждается отношение Тайной Вечери к жертвенным обрядам иудеев и язычников, и через рассмотрение этих обрядов раскрывается истинное значение Тайной Вечери. Как и большинство его последующих сочинений, это первое насыщено цитатами из классических трудов, а также еврейской и патристической литературы. Р.Кедворт полагал, что истинная идея Тайной Вечери – пиршества с регулярным приношением жертв, аналогичного тем пиршествам, которые были в законе у иудеев. Р. Кедворт делает вывод, что все жертвы язычников были посвящены не Богу, а Дьяволу.

В этот период Кедворт пишет еще одно сочинение «Союз Христа и Церкви, что скрывается в тени» («The Union of Christ and the Church; in a Shadow», 1642), в котором он также отстаивает истинный смысл жертвенности и пытается восстановить то истинное в данном вопросе что, по его мнению, не было искажено представителями Римской Церкви (Romanists). Так, например, Р. Кедворт считает, что пуритане утратили истинное понимание брака. Он обращается к работам Св. Павла и находит у последнего подтверждение того, что муж и жена есть не подобие мистического союза Христа и Церкви, а материальное воплощение либо имитация духовного первопринципа. Примечательно, что для разъяснения данного положения Р. Кедворт использует два таких понятия как «эктипическое» (земное), то есть вторичное, полученное в результате воспроизведения или имитации, и «архетипическое» (божественное), то есть, первичное изначальное, как нечто оригинальное и самоценное. Таким образом, Р. Кедворт фактически не разводит понятия более и менее совершенного, а

устанавливает для каждого свое место. Нижнее (низшее) – не имитирует верхнее (высшее), а является его точной копией.

Даже в раннем возрасте Кедворт очень хорошо знает работы многих классических и средневековых философов. Он цитирует не только неоплатоников и иудейских мыслителей, но и более современных ему авторов как Пико делла Мирандола, Людовика Вива (известного также под именем Джона Луи, родившегося в Валенсии в 1492 г., поддерживавшего отношения с Эразмом Роттердамским и критиковавшего в своих философских произведениях схоластику), Фрэнсиса Бэкона [4, 201].

Необходимо отметить, что многие вопросы, затрагиваемые теологами, были типичными для целой плеяды мыслителей предшествующего периода. Охватываются эти вопросы и в ранних работах Р. Кедворта, но интересна и показательна манера изложения автором вопросов касающихся теологии, а также рассмотрение их в свете философской аргументации. Ральф Кедворт ищет истоки морали и религии, пытается определить их основания и принципы функционирования в конкретном историческом периоде применительно к нуждам каждого человека, но, по мнению Д. Таллока, эта попытка не была до конца успешной [4, 202].

После получения в 1644 г. степени бакалавра Богословия Р. Кедворт был назначен на пост главы Клэр Холла. Доверие к нему пуританских властей можно объяснить тем, что он получил образование в Эммануэль Колледже – «самом пуританском колледже университета» [6, 1]. Р. Кедворта практически не затронули все политические изменения, и он всегда сохранял лояльность к власти и легко подвигался по служебной лестнице, хотя в период Содружества Кедворт фигурирует как сторонник Кромвеля, а не короля [4, 203–204].

После назначения на пост в Клэр Холле он был удостоен звания почетного профессора гебраистики и смог полностью посвятить себя академической работе, которой занимался без малого десять лет. Однако, доход, получаемый на этой должности, был

совершенно недостаточным, так как не позволял ему устроить свою личную жизнь. В силу этих причин он даже хотел покинуть Кембридж и решился на это в 1654 г., но смог уладить дела с женьбой после того как ему был пожалован более доходный пост в Колледже Христа. О его жене ничего не известно. Период с 1654 г. до Реставрации мало значим для его биографии. Известно, что он продолжал заведовать кафедрой Гебраистики.

В 1657 г. была предпринята попытка на государственном уровне дальнейшей переработки Писания, выпущенного в новом издании во время правления короля Джеймса. Для этого был организован Парламентский Комитет под управлением Лорда Комиссионера Уайтлока, а также подкомиссия, которой надлежало проконсультироваться у заслуживающих доверия представителей духовенства [4, 207]. Поскольку Р. Кедворт был в числе этих представителей, можно говорить о доверии к нему целого ряда представителей правящей партии. Есть также и более важные факты, говорящие в пользу связей Р. Кедворта с представителями власти. Р. Кедворт состоял в переписке с Джоном Фэрлоу (John Thurloe), Государственным Секретарем и при Кромвеле, и при его сыне Ричарде. Имеющиеся косвенные данные, такие как переписка Кромвеля и Д. Ферлоу, подтверждают факт личного знакомства О. Кромвеля с Р. Кедвортом [4, 208–209].

В период предшествующий жизни и деятельности Р. Кедворта отчетливо прослеживается тенденция неоднозначной трактовки им многих положений христианского учения, которые ранее казались незыблемыми, что привело к своего рода «размыванию» религиозных догм на общем фоне теологических дискуссий в Англии. Сохранилась эта тенденция и позднее, в связи с чем власть пыталась упрочить свои позиции в вопросах религии, а Р. Кедворт даже пишет работу, разъясняющую подобного рода противоречия и касающуюся пророчеств Святого Даниила, – «Рассуждение, касающееся пророчеств Даниила о Семидесяти Неделях» («The Discourse

concerning Daniel's prophecy of the Seventy Weeks»). Эта работа не была опубликована и представляет собой манускрипт, но была высоко оценена Генри Мором в предисловии к работе «Великая тайна божественного» («Grand Mystery of Godliness»), выпущенной в 1660 г. Интерес к пророчествам Св. Даниила проявлялся и позднее, что видно из работ И. Ньютона [7, 57; 8, 591–614; 9, 57; 6, 114; 4, 210–211].

Р. Кедворт смог упрочить свое положение и после Реставрации, которую он приветствовал, чему можно найти подтверждение в его приветственных стихах, опубликованным в «Academiae Cantabrigiensis, sive ad Carolum II, reducem, &c., gratulatio» [4, 212]. Отсюда можно сделать вывод о том, что Р. Кедворт приветствовал любой политический режим, способствующий стабильности в стране. Р. Кедворт, как и любой университетский профессор того времени, формально был обязан официальным властям, что характеризует политически пассивную позицию Р. Кедворта. Через два года после Реставрации Р. Кедворту был пожалован пост викария в местечке Эшвелл в графстве Хертфордшир, но пребывание его на этом посту не подтверждено [4, 214].

В 1665 году Р. Кедворт начинает работать над некоей работой, посвященной вопросам добра и зла. Исследователи не могут определить, что это была за работа, но, вполне возможно, это могла быть одна из следующих работ: «Трактат о Свободе воли» (1637, «A Treatise of Free Will») либо «Трактат о вечной и неизменной нравственности» (1731, «Treatise concerning Eternal and Immutable Morality»). Эти последние работы были напечатаны уже после смерти Р. Кедворта и в совокупности являются отражением его взглядов на этику, гносеологию и психологию.

Почти весь остаток жизни Р. Кедворт работает над самой известной своей работой «Истинная разумная система Вселенной» («The True Intellectual System or the Universe»). Этот внушительных объемов, более тысячи страниц, трактат был готов к печати в 1671 г. Однако, Кедворт реализовал лишь часть замысла, и работа должна

была быть еще больше. Напечатана же она была лишь в 1678 году в период важных идеологических изменений в настроении английского общества, после Реформации трансформировались также и религиозные настроения. Противоречия, в которые любили пускаться теологи уходят в прошлое, общество все более приветствует религиозную свободу, а не идеологические окрашенный догматизм конфессий различного толка, порождавший лишь фанатизм на фоне важных изменений английского общества. Кроме того, общество проявляло все больший скептицизм по отношению к религии вообще [10, 118–125; 6, 115–116].

Подобная ситуация не могла не обратить на себя внимание пекущихся об истинной вере. Для этих людей тенденция высказываться по вопросам веры и религии более свободно была лишь прикрытием либо проявлением факта безверия, что, по мнению Кембриджских неоплатоников, демонстрирует, например, Т. Гоббс. Философии такого рода, не оставляющей в человеке места божественному, по мнению Р. Кедворта, должна быть противопоставлена иная философия. Именно против Т. Гоббса и направлено основное сочинение Р. Кедворта «Истинная разумная система Вселенной» («The True Intellectual System or the Universe»). Но реакция на эту работу оказалась отнюдь не позитивной и представители Римско-католической Церкви, со своей стороны, раскритиковали весомый пласт ее языческого и мифологического содержания [4, 219–221]. Однако, первоначальная волна критики не помешала (возможно, даже способствовала) если не популярности (книга была очень громоздкой и плохо воспринималась широким читателем), то признанию в глазах истинных ценителей эрудиции автора в последующий период, когда «Система» получила достойную оценку, как на родине автора, так и за рубежом. Так, Ле Клерк (Le Clerc), выпустил в своей «Избранной Библиотеке» (Bibliothèque Choisie) в 1703 г. некоторые отрывки произведения Р. Кедворта и считал необходимым перевод работы на латинский язык для

всеобщего знакомства с ней на континенте [11, 125]. Лишь 30 лет спустя известный своими трудами по истории Церкви немецкий теолог Иоганн Лоренц фон Мосхайм (нем. Johann Lorenz von Mosheim) опубликовал свой перевод на латинский, снабдив его ценными пояснениями. Эта работа была в свою очередь переведена опять на английский и напечатана в 1845 г. Существует также сокращенный вариант на английском языке, выполненный неким Томасом Вайзом (Thomas Wise), членом Эксетер Колледжа Оксфорда, вышедший под названием «Опровержение Разума и философия атеизма» («A Confutation of the Reason and Philosophy of Atheism»). Этот сокращенный вариант был выпущен в Лондоне в 1706 г. Д. Таллок также пишет о безуспешных попытках перевода работы на французский язык [4, 224].

После публикации «Системы» Р.Кедворт более не развивал своих взглядов в какой-либо иной работе, хотя и прожил еще 10 лет. В том же году ему была пожалована пребенда в Глочестере, то есть доход с церковного имущества. Он умер в Кембридже 26 июня в 1688 году и был погребен в часовне Колледжа, который он до этого возглавлял [6, 113; 4, 225].

Хотя научная биография Р. Кедворта известна, о его характере и привычках в быту можно судить лишь косвенно, по отзывам его современников, рассеянных в различных письмах и дневниках этих людей. Его дочь, Дамарис Кедворт, известная в связи с биографией Дж. Локка, который умер у нее в доме в 1704 г., также увлекалась метафизикой. Она была замужем за сэром Фрэнсисом Мэшем из Отса в графстве Эссекс. Самое значительное ее сочинение носило название «Рассуждение о предмете Божественной Любви» («A Discourse Concerning the Love of God»). London 1696). Сочинение получило определенное признание и в Англии, так как оно было напечатано в Лондоне в 1696 г. и на континенте, поскольку был выполнен его перевод на французский язык Питером Костом (Peter Coste), а затем напечатано и в Амстердаме в 1705 г. [4, 226–228].

В связи с огромной эрудицией Р. Кедворта и его вниманием к широкому кругу вопросов помимо доктринального толка возникают определенные трудности с оценкой значимости его достижений, но, по мнению Д. Таллока, деятельность Ральфа Кедворта можно представить в трех аспектах: как проповедника; как мыслителя теистического толка; как моралиста, к которым мы бы добавили его вклад в развитие неоплатонических концептов и попытку создания новой онтологической оси, а также его оригинальную трактовку мыслителей древности и языческих мифологических сюжетов.

Наследие Р. Кедворта-проповедника дошло до нас в виде всего двух проповедей: “Sermon before the House of Commons” 1647 и “The Victory of Christ” 1670. С одной из них он выступил 31 марта 1647 г. перед представителями Палаты Общин. При анализе проповедей становится ясно, что они написаны в духе, свойственном Кембриджским неоплатоникам на более раннем этапе их деятельности и соответствуют духу произведений Б. Уичкота (1609–1683). Сходное отношение мыслителей к религиозным запросам времени выражено также и в их непрерывных и искренних попытках связывать сложные проблемы религии с самой жизнью, а не сухой теорией. Реализовать свою программу мыслители Кембриджа предполагали, распространяя идеи просвещения и терпимости. В этих попытках Кембриджские неоплатоники не находили полного понимания в пуританских кругах, поскольку в тот период любые попытки просвещения встречали неоднозначный отклик. Пуританство не поощряло слишком пристального внимания к загадкам природы и явно высказывалось в пользу менее радикальных религиозных штудий (хотя лучшие его представители были очень образованы, но знание природы не поощрялось, рациональное и религиозное подлежало разделению). Само понятие «разум» все еще вызывало подозрения и напрямую относилось к ереси. В XVII веке философия, тем не менее, все более дистанцируется от религии. Но именно Кембриджские платоники предпринимают еще одну попытку

привести философию и религию в гармоничное состояние, и сделать акцент на практической стороне христианского учения.

Многие мыслители того времени не могли не осознавать, что отделение религии от мышления неизбежно приведет к превращению религии в предрассудок. Истинная философия не отворачивается от проблем жизни и религиозного духа, и философия, уважительно относящаяся к фактам, должна быть дополнением религии, а не ее противницей. Истинная вера поддерживает правый разум и, в свою очередь, получает поддержку от него. Такие представления характерны для всей школы Кембриджского неоплатонизма. Не свободные полностью от определенной, впрочем, весьма значительной доли иррационализма, представления подобного рода были свободны от традиционных заблуждений, характерных для пуританства и не отвечающих современным запросам. По-видимому, этим объясняется их спокойное отношение к собственным незначительным успехам и к огромным успехам научной мысли по сравнению с верой. Кедворт не только выступает в проповедях за гармонию знания и веры, но также и за единство веры и жизни, принципов религии и морали. Цель религии в том, чтобы убедить людей жить как Христос, то есть, открывать родники веры и любви в себе самом, а не предлагать им уже готовые мнения, сколь бы авторитетными эти мнения ни были. Христос был хозяином жизни, а не ученым.

Обращение к Палате Общин в подобном духе в 1647 году было актуально в силу процветавшего религиозного фанатизма, но и требовало определенного мужества, так как в тот период фанатизм процветал именно в силу разницы во мнениях и в отсутствии прочной основы, которая смогла бы примирять спорящих. Подобное положение дел позволяло использовать религиозные противоречия в политических целях.

Во второй проповеди имеется много ссылок на религиозные разногласия и выявляется разнообразие религиозных противоречий, но Р. Кедворт не может в полной мере выступать в

качестве критика, так как на страницах своих работ склонен размышлять и созерцать. В обстановке всеобщего смятения, особенно по вопросам религии, Р. Кедворт отстаивает незыблемые основы христианской веры [4, 228–235].

Как рационалист и религиозный мыслитель Р. Кедворт проявляет себя в своем главном труде «Истинная разумная система Вселенной». Направленная против Т. Гоббса, «Система» первоначально должна была отражать взгляды на свободу и необходимость, – важнейший вопрос христианской теологии, начиная от ее полемики с гностицизмом II века н.э., – но затем Р. Кедворт пытается расширить спектр обсуждаемых вопросов и дать рациональное объяснение «истинному положению человека» в мире, а также вопросам порождения и уничтожения. Можно сказать, что в этих вопросах мыслитель на доступном ему материале продемонстрировал не только свою эрудицию, но и системный подход к рассматриваемым проблемам, что и сейчас не позволяет относиться к его взглядам как к интеллектуальному раритету. Р. Кедворт начинает с определения различных форм «фатализма», который считает несопоставимым с истинным порядком вещей.

Первой формой фатализма является учение о материальной необходимости или «судьбе» в изложении Демокрита, не оставляющее места, по мнению Кедворта, для идеи Бога и любого духовного существования, объясняющая все явления посредством законов механики, а формирование существ – посредством произвольной игры случайных факторов, действующих в процессе взаимодействия и соединения частиц.

Второй формой фатализма является теологический или религиозный фатализм, проповедуемый схоластами и современными Р. Кедворту теологами, рассматривающий все действия как равно необходимые и относящий проявления добра и зла за счет произвольной воли Бога.

Третьей формой фатализма является древний Стоицизм, отрицающий реальность идей морального порядка или высшего разумной (в философии Стоицизма – «пневма», «логос») сущности, рассматривающий эту сущность как неизменный природный порядок, циклический, неотвратимый, что не оставляет места для свободы воли.

Все эти формы философии судьбы не имеют связи с религиозной теорией, так как первая полностью разрушает идею божественного, а вторая и третья эту идею обесценивают и выхолащивают. Соответственно, Р. Кедворт выдвигает три принципа ее понимания:

1. Реальность верховного божественного Интеллекта и духовного мира в опровержение атомистического материализма Демокрита и Эпикура в духе аристотелевского космического интеллекта.
2. Наличие вечной реальности моральных идей в опровержение взглядов номиналистов и им подобных в духе классического неоплатонизма Плотина и Филона Александрийского.
3. Реальность моральной свободы и ответственности в опровержение стоического натурализма и панпсихизма [4, 241–242; 15, 6–8] (в духе христианской космической психологии и сотериологии).

Тем не менее, напечатанная часть работы содержит лишь описание первого из этих принципов, а «Трактат о Вечной и неизменной нравственности» «A Treatise concerning Eternal and Immutable Morality» может считаться комментариями ко второму из этих принципов [4, 243].

Во многих рассуждениях Р. Кедворта мы встречаем указание на особый «моральный источник», непосредственно связанный с особой характеристикой интеллекта. Человек как свободный моральный субъект, способный выбрать между добром и злом, должен, прежде всего, четко знать разницу между добром и злом, и такому человеку доступна истинная свобода.

Р. Кедворт помещает источник морали внутрь человека и выступает как интерналист и как интуитивист с точки зрения усмотрения

истинной морали, но и как поборник свободы воли, следуя древней традиции христианского мистицизма (интуитивизма), восходящей истоками к Клименту Александрийскому (II век н. э.) [12, 20–30; 13, 70–83; 14].

Первые три главы «Системы» посвящены различным системам атеизма. Материализм, атакуемый Р. Кедвортом – учения Демокрита и Эпикура, которые он называет «атеистическим атомизмом». Но Р. Кедворт выступает и против Т. Гоббса, отождествляемого им с представителем «античного материализма» Демокрита, который, по его мнению, пытался в своей физике объяснить явления посредством соединения частиц или их взаимозависимости без вмешательства любого, особого либо подчиненного действия. Сейчас эта идея общепринята, не существует некоей рациональной, интеллектуальной силы, опосредующей между действием Перводвигателя и всеми звеньями движения, составляющими вселенную. Но Кембриджские неоплатоники, следуя традиции платоновской физики полагали, что данные представления опустошают Вселенную и не оставляют в ней места для Бога. Р. Кедворт различает «демокритов», или «атомический атеизм», и общую теорию атомистической философии, которую он определил как признание определенных примитивных «элементов величины, числа, размера, движения» из которых были сформированы все телесные явления. Эту теорию Р. Кедворт сравнивает с другими античными системами и с древней иудаистской традицией. Монады Пифагора, «гомогенные элементы» Анаксагора и «корневые элементы» Эмпедокла являются для Р. Кедворта различными фазами одного фундаментального движения мысли. Отрывок из произведений Страбона, где говорится о некоем Сидонце или финикийце по имени Мохус как об авторе атомизма, убеждает Р. Кедворта в том, что этот Мохус является Моисеем. Таким образом, по Р. Кедворту, атомизм соотносится с теизмом и служит для объяснения физических истоков вселенной, не отрицая идеи божественной воли, как перводвигателя. Но Левкипп, Демокрит, а

затем Протагор и Эпикур начали рассматривать лишь материальную сторону философии, пренебрегая духовной составляющей [15, 55–57; 4, 246–249].

Р. Кедворт атакует не только механистические гипотезы, но и три другие формы атеизма: «гилопатию», «космопластическую форму», «гилозоизм». Все это формы материализма, так как они не признают никакого существования вне пределов материи. В то время как механистическая теория рассматривает мир в виде соединения материи и движения, или атомов, прибывающих в движении, эти теории полагают саму материю как источник всего сущего.

В гилопатической форме изначальная материя предполагается мертвой и лишенной интеллекта, но обладающей качествами и формами, способными производить или порождать в природе все явления, даже те, которые содержат жизнь и разум. Такая форма атеизма была характерна для Анаксимандра [6, 1].

Для космопластической формы характерно наличие определенной пластической лишенной разума, действующей инстинктивно природы, возвышающейся над телесной вселенной.

Для гилозоической формы характерно наделение всей материи определенной живой и энергичной природой, но лишенной чувства и сознания.

Во всех этих представлениях вещество наделяется самостоятельностью и активностью, способной порождать и развивать мир. Здесь ключевой идеей является развертывание миропорядка во времени с постоянным его усложнением, в то время как ключевая идея учения Демокрита – механицизм или конструкция.

Р. Кедворт считает, что все теории атеистов можно отнести к этим основным типам. Но кардинальный вопрос для него – вопрос материальности или нематериальности Первичного (изначального). В теизме понятие «изначалие» раскрывается не более, чем в иных философских системах. Поэтому могут существовать и «теисты атомисты» и «теисты гилозоисты». И гилозоизм и атомизм являются

атеизмом лишь тогда, когда они скомбинированы с «корпорреализмом (учением о телесном), другими словами, когда исключают Разум из природы как источник ее становления. Суть такой разновидности атеизма в смещении разума с лидирующих позиций в природе. По Р. Кедворту, атеизм – это материализм, и, прежде всего, «корпорреализм» (в частном случае, корпорреализм Т. Гоббса), отрицающий независимость существования разума, особый верховный характер последнего, и оставляющий нас лицом к лицу не с разумом, а с некоей неясной силой, способной к порождению как разума, так и любой другой (силы) космической активности. Истинное представление о Боге – представление о нем как о совершенном, наделенном сознанием и способностью «благосуществом (или разумом), существующем безначально и являющимся причиной всех других вещей» [16, 4] Любая философия и любое учение, признающие материальный характер «изначалия» – лишь форма атеизма. Кедворт осуждает философов, пытавшихся рассматривать разум и материю как две самосущие составляющие. К этим типам воззрений Кедворт относил воззрения Цицерона и Плутарха [17, 17–23; 4, 251].

Истинная идея Бога включает в себя не только атрибуты бесконечной силы и знания, но и бесконечного блага или любви. В своей аргументации Кедворт использует Каббалистов: Сефира в Божестве выше и Бин и Хохма (понимания и мудрости) и зовется в силу этого Хетер (корона) [16, 4]. Р. Кедворта привлекает идея определения истинного значения язычества. Р. Кедворт предлагает отказаться от идеи обретения истинного понимания Бога только такими монотеистическими религиями, как иудаизм, христианство и ислам, так как это подрывало понятие единства Бога. При этом Р. Кедворт опирается на необходимость существования врожденных идей. Далее Р. Кедворт возражает против факта творения из ничего, описывает природу духовного бестелесного существования, явления движения и разума [6, 1].

Реальность духовного Р. Кедворт доказывает различными путями. Один из этих путей – аналогия, проводимая им между существованием веры в духов и явления чудес и существованием идеальной реальности. Р. Кедворт не желает подобно Т. Гоббсу относить существование призраков за счет разыгравшегося воображения. Существование духов, по его мнению, должно демонстрировать и существование над этими духами Главенствующего. Демонстрацией того же являются чудеса и пророчества, как проявления сверхъестественного духа. По-видимому, даже впадая в противоречие, Р. Кедворт поднимает вопрос о существовании понятий, сформированных не только посредством чувств, а также вопрос о существовании объектов, являющихся субъектом чувств. Если ничего подобного нет, то любой объект вне чувств ничего для нас не значит. Если мы не можем помыслить духовное существование, но говорим лишь о возможности вообразить это существование, то оно для нас нереально. Именно подобное отношение к проблеме он приписывает Т. Гоббсу, а также полагает, что для последнего единственным доказательством являются чувственные данные. Действительно, «в человеческом разуме нет понятий, которые либо полностью, либо частично не были бы порождением органов чувств» [18, 9].

Остановимся также на участии Ральфа Кедворта в дискуссиях научного характера, в которых научная значимость воззрений Р. Кедворта несомненна, как, например, в его взглядах на «движение» как физическое явление и как на концепт современной ему физики. Так, движению как таковому и мышлению как форме движения Р. Кедворт предпосылает определенную весьма характерную самостоятельность и активность несозданного вечного разума. Мир в глазах Р. Кедворта представлял собой бесконечное движение, в котором нет «мертвых» точек, ни в начале, ни в конце. Идея движения как передачи импульса от тела к телу является доказательством существования разума или какой-либо иной

субстанции, в которой телесное не присутствует. Для характеристики движения одного тела относительно другого или же передачи силы он вводит понятие «гетерокинетика». Для того, чтобы пребывать в покое, необходимо находиться в процессе самостоятельного движения, для чего вводится термин «автокинетика». Это позволяет Р. Кедворту предрасположить мышление движению, а разум – материи. В этом, по его мнению, и заключалась суть учения языческих теистов. Атеисты, естественно, меняют данный порядок вещей. Кедворт полагал необходимостью наличие определенного активного и «гилархического начала», способного действовать как из себя самого, так и воздействовать на материю.

Хотя физическая категория «движения» интересует и Р. Кедворта и многих других мыслителей, более интересным, или же более важным для него представляется интерпретация дуалистической оппозиции в системе Ум-Материя. Поскольку, как известно, Разуму (Нус) Р. Кедворт (уделяя значительное внимание варианту Анаксагора [16, 81]) отдает приоритет, то возникает трудность, касающаяся факта передачи влияния Разума на природу. Эту трудность Кедворт пытается разрешить за счет введения понятия «пластической природы», которую он определяет как подчиненный разуму инструмент для исполнения Провидением той части Божьего замысла, которая состоит в упорядочении процесса движения материи. Вопрос о статусе и особенностях понятия «пластической природы» неоднозначен и рассматривался многими исследователями не только трудов Р. Кедворта, но и работ другого Кембриджского неоплатоника Г. Мора, который также вполне внятно высказывался по этому поводу в работе «О бессмертии души». Например, Каролина Мерчент в своей статье описывает понятие «пластической природы» в контексте реакции на механистическую философию Р. Декарта, Т. Гоббса, Р. Бойля как попытку восстановления представления о единстве природы, и сопоставляет дуалистические взгляды Р. Кедворта и Г. Мора с монистической позицией Ф. Глиссона,

А. Конвей, Ф.М. ван Гельмонта и Г.В. Лейбница [19, 255–269]. Другим примером может служить статья Гвидо Гильони, рассматривающего понятие пластической природы через призму воззрений стоиков [20, 313–331]. Статья Уильяма Хантера является, по-видимому, наиболее цитируемой при анализе «пластического принципа» вообще и разработку этого принципа Р. Кедвортом в частности [21, 197–213]. По мнению указанных авторов, наполнение данного концепта у Кедворта не включает каких-либо разумных начал. Природа эта скорее инстинктивна, отсюда ошибки и дефекты при порождении с ее участием материальных объектов (возникновение уродств у младенцев как пример).

Воздействие Бога на мир должно быть постоянным и происходит оно за счет «пластической природы», которая имеет не характер «архетипа», то есть изначалия и причастия Богу, но «эктипический характер» вторичности. Это живая, но слепая сила, исполняющая замысел божественного Архитектора. Р. Кедворт сравнивает «пластическую природу» с божественным разумом в его проявлениях, а не в себе самом. Он сравнивает эту природу также с инстинктом животных, однако, в этой связи, инстинкт даже превосходит «пластическую природу» тем, что имеет своим началом волю самого животного, в то время как «пластическая природа» движется и действует по воле Создателя [22, 322].

Р. Кедворт отрицательно относится к идее «общего оживляющего принципа» или «мировой души», повсеместно приобретающей формы различных живых организмов. Он считает, что «мировая душа» – не сумма мировых душ каждого конкретного организма, но некое качество, принадлежащее всему космосу. «Пластическая природа» – это фактически некий агент, обладающий конечной целью формирования данного конкретного организма. Поэтому, Кедворт считал возможным существование иерархии «пластических природ». Идея Р. Кедворта – реплика идеи Платона о «душе мира» («Тимей»), направленная против Р. Декарта.

Платоническое своеобразие Кедворт проявляет и в сближении неоплатонической триады [23, 295] и христианской Троицы. Его суждения по данному вопросу – Троица является троицей сущностей (beings) а не троицей личностей (persons), в которой ипостаси Сына и Св. Духа признаются состоящими из одной субстанции с ипостасью Отца, но не одинаковы по статусу, – за что критики назвали Кедворта «триетистом» и «арианином». При этом Р. Кедворт выявляет близость взглядов платоников античности и христианских мыслителей, порицает некоторых поздних неоплатоников, которые исказили изначальный смысл Троицы, заимствованный, по его мнению, из секретного иудейского учения Каббалы.

Взгляды Р. Кедворта на вопросы Воскрешения изложены в заключительной V-й главе «Системы» в дискуссии о природе «нетелесного» и «непротяженного». Кедворт исходит из предположения, что душу и дух можно представить вне места и движения. Тогда конечный дух должен быть нигде и везде, что не стыкуется с фактом конечности духа. Кроме того, в соответствии с религиозными воззрениями, душа должна перемещаться, когда отлетает от тела в момент смерти, например. Лишается ли душа своего тела полностью, либо остается некое телесное содержание, необходимое для перемещения души после смерти. Опираясь на авторитет Каббалы, Кедворт утверждает, что душа связана с телом, и после того как его покидает. Кедворт развивает идею двух оболочек души: первая, грубая материальная (земная) оболочка – тело; вторая, более тонкая материальная (воздушная) оболочка – тело души, при этом древние утверждают существование третьего типа тела, более тонкого, чем два вышеуказанных – лучистое или небесное тело, которое характерно для очистившихся личностей.

Здесь налицо сходство античного философского учения и христианского учения о Воскресении (Воскрешении). Во-первых, оба учения признают, что высшего счастья для сути не следует искать в отрыве от телесного. Во-вторых, оба учения также сходятся по вопросу

состояния души после смерти и полагают, что это состояние будет более высокого порядка, нежели земное материальное. Учение о Воскрешении является откликом того инстинкта, который отождествляет наслаждение с воплощенностью существа в определенном месте пространства и с духовным предвкушением тех возможностей и перспектив, которые открываются лишь при освобождении от грубых страстей материального. Это, фактически, учение Св. Павла о некоем «небесном транспорте» для освобожденной души. Тело – лишь мертвое семя того будущего тела Воскрешения и, в том же смысле совпадает с телом воскресения, в котором и не совпадает с ним. Эта двойственная ситуация может быть разрешена лишь путем духовного преобразования и уподобления телу Христа.

Кедворт, таким образом, признает наличие тела и у ангелов и у духов, но лишь Высший Дух не имеет телесного содержания, поскольку для Высшего Духа нет уже абсолютно никакой необходимости обращаться к телесному». Кедворт как моралист, безусловно интересен, так как его интерес к этим, по-видимому, является наиболее показательным и проходит через все его работы в качестве некой основы для построения композиции этих работ. Для него человек – прежде всего рациональное и этическое (моральное) существо. Если говорить о божественном вообще, то, прежде всего, следует говорить о божественной сущности человека, – считает Кедворт. Христианский теизм рассматривает человеческую душу как совершенно уникальную реальность, отличную от природы. Жизнь души абсолютна и первична, в отличие от других природных феноменов, жизнь которых фрагментарна и рефлексивна». Это – типично моральная постановка вопроса, так как подобное представление о душе предполагает, что это душа является и органом и источником морали, а не пассивным воспринимающим звеном. Т. о. затрагивается вопрос об ответственности, о воле. Возможность определения добра и зла, таким образом, приходит не извне, а изнутри. Кроме того, мораль, как и знание – результат определенного

познавательного опыта, делает вывод Кедворт. Т. о. и моральное и любое другое познавательное суждение происходит из души.

Моральная система Кедворта зиждется на гносеологии и исходит для определения источника морального знания, пытаясь ответить на вопрос, является ли мораль «вещью в себе» (thing in itself). Является ли добро добрым по природе или по установлению, к чему, по мнению Р. Кедворта, склоняются софисты Протагор («Теэтет»), Пол и Калликл («Горий»), Фрасимах и Главкон («Политик»), а также Эпикур и Демокрит. Современным Демокритом он называет Томаса Гоббса, хотя и непрямо («последний автор, писавший по этике и политике»), который возродил не только физиологические гипотезы Эпикура и Демокрита, но и их моральные парадоксы. Подобных взглядов придерживаются также и современные Р. Кедворту теологи. От этих взглядов полностью свободны были лишь Отцы Церкви, но и в схоластике можно было найти след этих воззрений, а, начиная, с У. Оккама они заняли устойчивые позиции в теологии. Эти взгляды – «результат неправильно воспринятой идеи о Всемогущей Божественной Воле». Неправильным следует считать представление, согласно которому ничего не может существовать отдельно от этой Всемогущей Воли. Именно по этой причине и «зло» и «добро» одинаково причастны ее актам, и в этой постановке вопроса нет ничего человеческого, как считает Кедворт. В доказательство он приводит следующее: общее положение – вещи являются самосуцими по природе, а не по произволу; то же распространяется на качества, то есть белое является белым в силу качества белизны, и не может рассматриваться как объект иного качества, например, черноты. В силу этого моральное морально, так как явление не может быть моральным, если не имеет качества морального. Вещи являются таковыми по природе их и, следовательно, их природа должна существовать вечно. Не существует также бескачественных качеств. Следовательно, не

существует и сущности, лишенной существования, то есть, произвольно созданной сущности.

Истинный моральный элемент присутствует также и в тех положениях морали, которые прежде были лишь положениями и получили моральную нагрузку в результате постановления или произвола. Этот моральный элемент проистекает не из волевого акта, а из права и авторитета, устанавливающих этот акт, которые, в свою очередь, основаны на природной справедливости и иными словами, волевая деятельность не должна рассматриваться в отрыве от целеполагания. Мораль, таким образом, предрасположена по отношению к воле и является изначальным позитивом, предшествующим любому впоследствии найденным и тем более, установленным законам.

Поскольку существует однозначно позитивная мораль, то моральные качества вещей превосходят удовольствия, связанные с этими качествами. Подчинение – это не подчинение командам, но находится в сфере действия авторитета, основанного на интеллектуальной природе. Сын подчиняется отцу не по воле первого, а по убеждению второго в необходимости подчинения отношениям между отцом и сыном. Необходимость морального акта может быть полностью в соответствии с нашей волей и желанием. В то же время, мы можем подчиниться факту, который для нас совершенно нейтрален в силу необходимости подчиниться отношениям более высокого морального порядка. Так, например, если мы даем слово выполнить нечто, для нас совершенно незнакомое, мы выполняем это в силу тех отношений, которые наложены на нас в силу данного ранее обещания. При этом нечто не изменяется, его сущность остается прежней. Меняется это нечто лишь для нас. Мотив для нас – не выполнение этого некоего действия, а подчинение данному ранее слову. В то время, как добро и зло признаются независимым от воли созданных существ, что следует считать правильным, ряд мыслителей полагают, что добро и зло зависимы от

Воли Бога. Здесь Р. Кедворт обращается к Р. Декарту. Р. Декарт видит противоречие в том, чтобы рассматривать нечто за рамками Воли Бога, так сказать, до действия Божественной Воли. В чем же заключается различие во взглядах Кедворта и Декарта на отношение между Божественной Мудростью и Божественной Волей? Оба мыслителя видят источник идей добра и зла в Боге. Р. Кедворт помещает эти идеи до воли Бога, а Р. Декарт – после. Для Кедворта подобная теория Декарта – нарушение естественного хода вещей, то есть проявления возможности сделать невозможное: поменять местами элементы числового ряда, переименовать геометрические фигуры (речь идет не о новых названиях для этих фигур, что вполне возможно, но о возможности изменить саму фигуру, например, сделать круг из треугольника), в моральном аспекте – назвать истину ложью. Декарт, однако, не утверждал, что подобное возможно. Он лишь пытался поставить естественный ход вещей в зависимость от Воли Бога поскольку, поскольку они были созданы Богом (для Декарта – созданы Волей Бога). Источник истины – Бог». Кедворт полагает, что Бог это разум – вечный светочный порядок. Декарт полагает, что Бог это выше или порождающая причина. Неоплатоническое представление о божественном порядке с «благом» в центре, «мудростью» в радиальном отношении к центру, по-видимому, ближе к истине, не смотря на очевидную мистическую подоплеку подобного представления.

В заключении следует подвести определенные итоги в отношении значимости работы Р. Кедворта для английской философии и для формирования такого неоднозначного явления как Кембриджский неоплатонизм семнадцатого века. Необходимо отметить, что совокупность взглядов Платона, воспринятая мыслителями из Кембриджа, получила в их работах дальнейшее развитие, хотя попытку синтеза христианских и иных (не только платонических) воззрений нельзя назвать полностью удачной, так как можно говорить лишь о более или менее удачном синкретизме. Этику мыслителей из Кембриджа можно рассматривать по преимуществу

(работы Генри Мора стоят несколько особняком) как гносеологию со своим достаточно развитым аппаратом аргументирования, что привлекает внимание этиков, логиков и эпистемологов современности. Более того, для Р. Кедворта характерна типичная для Нового Времени манера изложения материала и опора на рационализм как на связующее звено в трактовке научных и теологических идей. Рациональный подход к рассмотрению широкого круга вопросов отражается в плоскости общественных отношений как защита принципов толерантности и всеохватности восприятия проблем этики и гносеологии.

Исследование проведено при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда, грант № 12-03-00452а, руководитель проекта – доктор философских наук Н.В. Голик

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК:

- 1. Виндельбанд В.** История Новой философии в ее связи в общей культурой и отдельными науками. Перевод со второго немецкого издания Е.И. Максимовой, В.М. Небезиной и Н.Н. Платоновой под редакцией профессора С.-Петербургского Университета А.И. Введенского, том первый. От Возрождения до Канта. С.-Петербург, 1902.
- 2. Рассел Б.** История Западной философии, и ее связи с политическими и социальными условиями от античности до наших дней. СПб.: Азбука, 2001.
- 3. Kassirer E.** Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge. Leipzig, Berlin, 1932.
- 4. Tulloch J.** Rational Theology and Christian Philosophy in England in the Seventeenth Century. In II vols., Vol. II. The Cambridge Platonists. William Blackwood and Sons. Edinburgh and London, MDCCLXXII. – P.193
- 5. Janet P.** Mediateur plastique. Paris, Librairie philosophique de Ladrance, Rue Sait-Andre-des-arts, 41, 1860.
- 6. Powicke F.J.** The Cambridge Platonists. New York: Georg Olms Verlag Hildesheim, 1970. – P.110
- 7. Ньютон И.** Замечания на книгу Пророка Даниила и Апокалипсис св. Иоанна. СПб., 1916
- 8. Дмитриев И.С.** Неизвестный Ньютон. Силуэт на фоне эпохи. СПб: Алетейя, 1999. – СС. 591–614
- 9. Newton I.** Observations upon the Prophecies of Daniel, and the Apocalypse of St. John. London, 1733.
- 10. Бокль Г.Т.** История цивилизации в Англии. Перевод Буйницкого А.Н. СПб., 1895. – С.118–125.

11. **Kors Alan Charles.** *Atheism in France, 1650–1729. Volume I. The Orthodox Sources of Disbelief.* Princeton, New Jersey, 1990.
12. **Цыб А.В.** *Античная философия в александрийской экзегетике II–III вв. н. э.: дисс... канд. филос. наук. 09.00.03. – СПб., 1999. – С. 154 .*
13. **Цыб А.В.** *Античная философия в александрийской экзегетике II–III вв. н. э. // Универсум Платоновской мысли: рационализм или философская религия? Эпистемология Платона: тезисы докл. IV Всеросс. конф. 14 мая 1996 г. и историко-философского семинара 29 марта – 2 апр. 1997 г. – С.-Пб. 1997. – С.70–83.*
14. *Научно-образовательный информационный ресурс Санкт-Петербургское Платоновское философское общество* URL: <http://www.platoakademeia.ru/images/docs/conferences/1996/11.pdf> (дата обращения: 08.08.2014).
15. **Cudworth R.** *A Treatise concerning Eternal and Immutable Morality.* London, 1731. – P. 55–57.
16. **Cudworth R.** *The True Intellectual System of the Universe.* New York: Published by Gould & Newman, 1837.
17. **Gysi L.** *Platonism and Cartesianism in the Philosophy of Ralph Cudworth.* Bern: Herbert Lang, 1962. - P. 17-23
18. **Гоббс Т.** *Левиафан. Ч. I. О человеке. Гл. I / Собр.соч. в 2-х тт. Т.2. М.: Мысль, 1992. – С.9.*
19. **Merchant C.** *The Vitalism of Anne Conway: Its Impact on Leibniz’s Concept of the Monad // Journal of the History of Philosophy. – 1979. July vol. 17, N3. – PP. 255–269.*
20. **Gigliani G.** *Thecosmoplastic system of the Universe: Ralph Cudworth on Stoic naturalism.// Revue d’histoire des sciences/ -2008, tom 61-62, Juillet-December. – PP. 313–331.*
21. **William B., Hunter Jr.** *The Seventeenth Century Doctrine of Plastic Nature. // Harvard Theological Review – 1950. Vol. 43/Issue 03/ July. – PP. 197–213.*
22. **Ориген.** *Против Цельса (перев. с греч. Л. Писарева). Кн. 4, LVII и сл. New York: Gnosis Press. Учебно-информационный экуменический центр ап. Павла, 1996. – С. 322 и сл.*
23. **Плотин.** *Эннеады II, 9. (перев. с древнегреч. Т.Г. Сидаша). СПб.: Издательство Олега Абышко, 2004. – С. 295 и сл.*