

В. В. Яковлев **Христианская философия чуда: Идеи Джона Толанда и Дэвида Юма**



Христианская философия чуда: Идеи Джона Толанда и Дэвида Юма

Валентин Яковлев

В. В. Яковлев

**Христианская философия чуда:
Идеи Джона Толанда и Дэвида Юма**

Научный редактор –
доктор философских наук, профессор В. А. Суровцев

Томск
Издательство Томского государственного университета
2020

Valentin V. Yakovlev

**The Christian Philosophy of Miracle:
Ideas of John Toland and David Hume**

Science Editor:

Valeriy A. Surovtsev, Doctor of Philosophy, Professor

Tomsk
Tomsk State University Press
2020

УДК 1(091)
ББК 87.3
Я47

Рецензенты:

доктор философских наук, профессор *В. В. Целищев*;
доктор философских наук, доцент *И. Н. Круглова*

Яковлев В. В.

Я47 Христианская философия чуда: Идеи Джона Толанда и Дэвида Юма / науч. ред. В. А. Суровцев. – Томск : Издательство Томского государственного университета, 2020. – 420 с.

ISBN 978-5-94621-936-5

DOI: 10.17223/978-5-94621-936-5-2020-1-420

В монографии с позиций социокультурного релятивизма изучаются идеи Джона Толанда и Дэвида Юма о чудесах, а также советские формационно-эволюционистские и западные либерально-эволюционистские историографические практики осмысления религиозно-философских идей Толанда и Юма, идей Толанда и Юма о чудесах. Представлена социокультурно-релятивистская характеристика религиозно-философской сущности идей Толанда и Юма о библейско-христианских чудесах. Акцентировано внимание на том, что идеи Толанда и Юма о чудесах определялись не парадигмой критики и разоблачения библейско-христианских чудес, а парадигмой критики и разоблачения исключительно – в понимании Толанда и Юма – свойственных католицизму и протестантизму злоупотреблений в осмыслении проблематики библейско-христианских чудес, приводящих к недобросовестной эксплуатации этой проблематики в повседневной жизни верующих.

Монография предназначена для специалистов в сферах истории философии, истории идей, теологии, религиоведения, исторической антропологии, а также для всех, кого интересуют вопросы историко-философского знания.

УДК 1(091)
ББК 87.3

ISBN 978-5-94621-936-5

© Яковлев В. В., 2020

UDC 1(091)
LBC 87.3
Я47

Reviewers:

Vitaliy V. Tselishchev, Doctor of Philosophy, Professor;
Inna N. Kruglova, Doctor of Philosophy, Associate Professor

Yakovlev, V.V. (2020) *The Christian Philosophy of Miracle: Ideas of John Toland and David Hume*. Science Editor: V. A. Surovtsev. Tomsk: Tomsk State University Press. 420 p.
ISBN 978-5-94621-936-5
DOI: 10.17223/978-5-94621-936-5-2020-1-420

From the standpoint of sociocultural relativism the monograph examines John Toland's and David Hume's ideas about miracles and the Soviet formational-evolutionist and the Western liberal-evolutionist historiographic practices of conceptualising Toland's and Hume's religious-philosophical ideas, their ideas about miracles. The monograph presents a sociocultural-relativistic characteristic of the religious-philosophical essence of Toland's and Hume's ideas about the Biblical-Christian miracles. Attention is focused on the fact that the Toland's and Hume's ideas about miracles were determined not by the paradigm of criticism and exposure of Biblical-Christian miracles, but by the paradigm of criticism and exposure exclusively – in the understanding of Toland and Hume – abuses inherent in Catholicism and Protestantism in conceptualising of the problematics of Biblical-Christian miracles leading to the unfair exploitation of this problematics in the daily life of believers.

The monograph is intended for specialists in the fields of the history of philosophy, the history of ideas, theology, religious studies, historical anthropology, as well as for everyone who is interested in questions of historical-philosophical knowledge.

UDC 1(091)
LBC 87.3

Оглавление

Вступительное слово	15
Благодарности	19
Введение.....	23
<i>Актуальность исследования</i>	23
Интрига и подход к теме исследования	23
Тема исследования и её контекст	26
Собственно актуальность.....	28
Обоснование выбора философов для темы исследования	28
<i>Степень теоретической разработанности темы исследования</i>	29
Обзор источников	29
Обзор литературы	43
<i>Противоречия и проблемы исследования</i>	57
Тезис исследования.....	65
Специфика исследования	66
<i>Объект исследования</i>	66
<i>Предмет исследования</i>	66
<i>Цель исследования</i>	67
<i>Задачи исследования</i>	67
<i>Теоретические и методологические основания исследования</i>	68
Семантико-хронологический аспект социокультурного релятивизма	69
Семантико-исторический аспект социокультурного релятивизма	69
Семантико-методологический аспект социокультурного релятивизма	71
<i>Научная новизна исследования</i>	72
<i>Теоретическая и практическая значимость исследования</i>	74
Теоретическая значимость	74
Практическая значимость	76
<i>Структура монографии</i>	77

<i>Примечания к Введению</i>	79
Глава 1. Толанд о чудесах	83
§ 1.1. <i>Чудеса. Толкования Толанда</i>	84
Резюме к § 1.1.	106
§ 1.2. <i>Осмысление идей Толанда о чудесах: практики советской формационно-эволюционистской историографии</i>	109
Резюме к § 1.2.	135
§ 1.3. <i>Осмысление идей Толанда о чудесах: практики западной либерально-эволюционистской историографии</i>	138
Резюме к § 1.3.	162
<i>Резюме к Главе 1</i>	163
Пункт 1.1	164
Пункт 1.2	174
Пункт 1.3	175
<i>Примечания к Главе 1</i>	177
Глава 2. Юм о чудесах	180
§ 2.1. <i>Чудеса. Толкования Юма</i>	181
Резюме к § 2.1.	209
§ 2.2. <i>Осмысление идей Юма о чудесах: практики советской формационно-эволюционистской историографии</i>	212
Резюме к § 2.2.	230
§ 2.3. <i>Осмысление идей Юма о чудесах: практики западной либерально-эволюционистской историографии</i>	233
Резюме к § 2.3.	258
<i>Резюме к Главе 2</i>	260
Пункт 2.1	261
Пункт 2.2	271
Пункт 2.3	272
<i>Примечания к Главе 2</i>	274
Заключение	277
<i>Выводы по основным аспектам</i>	277
<i>Главный вывод и его значимость</i>	278
<i>Оценка результата исследования в обозначенном контексте темы</i>	279

Общие дискуссионные оценки результата проведённого исследования	280
Идеи Толанда и Юма о чудесах: взгляд из XXI в.	283
<i>Рекомендации по дальнейшему использованию результата исследования</i>	291
<i>Примечания к Заключению</i>	292
Список условных сокращений названий сочинений Толанда и Юма	293
Список имён (исторических)	294
<i>Античность</i>	294
<i>Средние века</i>	297
<i>Раннее Новое время</i>	301
<i>Новое время</i>	308
<i>Новейшее время</i>	310
Список имён (мифологических и религиозных)	321
<i>Античная, древневосточная, эллинистическая мифология</i>	321
<i>Библия</i>	322
<i>Боги и основоположники авраамических религий</i>	325
Список терминов и определений	327
<i>Библеистика</i>	327
<i>История</i>	329
<i>Религиоведение</i>	340
<i>Священные и вероучительные тексты авраамических религий</i>	363
<i>Философия, методология, науковедение</i>	367
Список источников и литературы	377
<i>Список источников</i>	377
<i>Список литературы</i>	381
Список интернет-ресурсов	408
Приложения	414

<i>Приложение А</i>	414
<i>Приложение Б</i>	415
<i>Приложение В</i>	417
Об авторе	418

Contents

Preface	15
Acknowledgements	19
Introduction	23
<i>Research Relevance</i>	23
Intrigue and approach to the research topic	23
Research topic and its context	26
Actually relevance	28
Rationale for the choice of philosophers for the research topic	28
<i>Degree of Theoretical Development of the Research Topic</i>	29
Source review	29
Literature review	43
<i>Contradictions and Problems of Research</i>	57
Research thesis	65
Research specifics	66
<i>Research Object</i>	66
<i>Research Subject</i>	66
<i>Research Aim</i>	67
<i>Research Tasks</i>	67
<i>Theoretical and Methodological Foundations of the Research</i>	68
Semantic-chronological aspect of sociocultural relativism	69
Semantic-historical aspect of sociocultural relativism	69
Semantic-methodological aspect of sociocultural relativism	71
<i>Research Novelty</i>	72
<i>Theoretical and Practical Significance of the Research</i>	74
Theoretical significance	74
Practical significance	76
<i>Structure of the Monograph</i>	77
<i>Notes to the Introduction</i>	79

Chapter 1. Toland about Miracles	83
§ 1.1. Miracles. Toland's Interpretations	84
Summary of § 1.1	106
§ 1.2. Conceptualising of Toland's Ideas About Miracles: Practices of the Soviet Formational-Evolutionist Historiography	109
Summary of § 1.2	135
§ 1.3. Conceptualising of Toland's Ideas About Miracles: Practices of the Western Liberal-Evolutionist Historiography	138
Summary of § 1.3	162
Summary of Chapter 1	163
Item 1.I	164
Item 1.II	174
Item 1.III	175
Notes to Chapter 1	177
Chapter 2. Hume about Miracles	180
§ 2.1. Miracles. Hume's Interpretations	181
Summary of § 2.1	209
§ 2.2. Conceptualising of Hume's Ideas About Miracles: Practices of the Soviet Formational-Evolutionist Historiography	212
Summary of § 2.2	230
§ 2.3. Conceptualising of Hume's Ideas About Miracles: Practices of the Western Liberal-Evolutionist Historiography	233
Summary of § 2.3	258
Summary of Chapter 2	260
Item 2.I	261
Item 2.II	271
Item 2.III	272
Notes to Chapter 2	274
Conclusion	277
Findings on Key Aspects	277
Main Finding and Its Significance	278

<i>Assessment of the Research Result in the Context of the Topic</i>	279
Common discussion assessments of research result	280
Toland's and Hume's ideas about miracles: a view from the 21st century	283
<i>Recommendations for Further Use of Research Result</i>	291
<i>Notes to Conclusion</i>	292
List of Abbreviations of Toland's and Hume's Writings	293
List of Names (History)	294
<i>Antiquity</i>	294
<i>Middle Ages</i>	297
<i>Early Modern Period</i>	301
<i>Modern Period</i>	308
<i>Contemporary History</i>	310
List of Names (Myths and Religion)	321
<i>Ancient, Ancient Oriental, Hellenistic Mythology</i>	321
<i>Bible</i>	322
<i>Gods and Founders of Abrahamic Religions</i>	325
List of Terms and Definitions	327
<i>Biblical Studies</i>	327
<i>History</i>	329
<i>Religious Studies</i>	340
<i>Sacred and Doctrinal Texts of the Abrahamic Religions</i>	363
<i>Philosophy, Methodology, Science of Science</i>	367
List of Sources and Literature	377
<i>List of Sources</i>	377
<i>List of Literature</i>	381
List of Internet Resources	408
Appendices	414
<i>Appendix A</i>	414

<i>Appendix Б</i>	415
<i>Appendix В</i>	417
About the Author	418

1 И приступили фарисеи и саддукеи и, искушая Его, просили показать им знамение с неба. 2 Он же сказал им в ответ: вечером вы говорите: будет ведро, потому что небо красно; 3 и поутру: сегодня ненастье, потому что небо багрово. Лицемеры! различать лицо неба вы умеете, а знамений времён не можете. 4 Род лукавый и прелюбодейный знаменья ищет, и знамение не дастся ему, кроме знамения Ионы пророка. И, оставив их, отошёл.

[Мф 16, 1–4]

Допустим, мы видим двух сцепившихся врагов, рвущих друг другу глотки, и знаем, что они братья родные, а они этого не знают, они продолжают борьбу. Но ты – знаешь, ты – видишь, а выразить этого не можешь, так как не можешь своё сознание о том, какова природа их действий, навязать другому, если он сам себя не понимает. Он же не понимает, что тот, кого он ненавидит, на самом деле его брат. Ты со стороны это ясно видишь – а он не видит. Трагически на твоих глазах сцепились обстоятельства вражды и ненависти, а ты видишь совершенно другой смысл – с абсолютной ясностью, но недоказуемой. Которую ни сам себе не можешь доказать, ни этим сцепившимся в борьбе врагам-братьям. А значит, не можешь и помочь им. Но поскольку ты видишь другой смысл – их братство, то в этой способности умственно видеть нота радости все же присутствует. Что бы ни случилось, как бы они друг друга ни терзали, куда бы ни покатылся мир, но увиденное знание истинной связи этих людей – их братство – и есть то, что ты увидел, это и называется мыслью или истиной.

[Мамардашвили, 2000, с. 10–11]

*Посвящаю
моей дорогой и любимой маме
Яковлевой Галине Александровне*

Вступительное слово

Автор рад представить читателям свою вторую монографию, которая тематически продолжает исследование, предпринятое им в предшествующей монографии – «Христианская философия чуда: Идеи Томаса Гоббса и Джона Локка» [Яковлев, 2019в]. Этим объясняется известная дискурсивная близость двух текстов в ряде предлагаемых формулировок, в обзорах источников и литературы, и т. д. В центре внимания в настоящем исследовании – идеи Джона Толанда и Дэвида Юма о чудесах. Здесь автор вновь движем соображением о том, что «[и]сторико-философское знание нуждается в освобождении от эволюционистских клише – линейно-прогресситских интерпретаций истории и трансформации философских идей» [Яковлев, 2019в, с. 9]. Выбранные эпиграфы, хотелось бы надеяться, помогают с одной стороны подчеркнуть эту центральную мысль, а с другой – обозначить авторские приоритеты в осмыслении как историко-философских процессов, так и историко-социального процесса, вообще.

На описании некоторых из этих приоритетов хотелось бы остановиться подробнее. Во-первых, думается, что людям свойственно чрезмерно преувеличивать свои способности по постижению «смысла» истории, а также свои способности по изменению этого «смысла» в «положительную» сторону. Показательны в этом отношении, например, слова, произносимые Хором в стасиме первом «Антигоны» Софокла: «Много в природе дивных сил, / Но сильней человека – нет.» [Софокл, 1990, с. 135]. Конечно, автор настоящей монографии не склонен огульно отрицать продуктивность созидания

тельных, творческих и т. п. способностей человека. Однако губительными ему представляются любые оправдания «исторически необходимых» насилия и несправедливости – здесь и сейчас – ради возможных благ, которые могут наступить в будущем от этих насилия и несправедливости.

Во-вторых, думается, что людям свойственно чрезмерно уповать на тотальную понятность истории, удобно «сложенной» из образных «коржей» исторического «пирога»: первобытности, Античности, Средневековья, и т. д. Между тем, люди как-то мало задумываются над тем, что такая универсальная, упорядоченная понятность «всемирно-исторического процесса» мало согласовывается с непонятностями, случайностями и диссонансами, с которыми людям постоянно приходится сталкиваться в своей индивидуальной жизни.

Настоящая страсть к выделению историко-социальных, макроисторических эпох (периодов, «времен», и т. д.), помимо всего прочего, приучает людей рассматривать эти периоды простым удобрением одного для другого, что чересчур упрощает историко-социальный процесс, уничижает самодостаточность, неповторимость и бесценность человеческих жизней, а также уничижает самодостаточность, неповторимость и бесценность опыта и практики людей, живших в эти эпохи (периоды, «времена», и т. д.). Особенно непродуктивна указанная страсть при осмыслении исторического религиозного опыта людей. Автору представляется неприемлемым «кумулятивный» подход в таком осмыслении, позволяющий рассматривать предшествующую религиозную традицию как подготавливающую последующую религиозную традицию. Например, «Прославление умершего» в «Египетской книги мёртвых» начинается с таких слов: «О умерший! / Ведь ты не ушёл мертвецом, ты ушёл живым. / Сидящий на троне Осириса!» [Египетская книга мёртвых, 2001, с. 40]. Но видеть в этих и других подобных словах из «Книги мёртвых» историко-религиозную основу христианской веры в воскресение просто губительно для описания и понимания неповторимого опыта египетской и христианской религии.

В-третьих, автор исходит из убеждения об уникальной культурно-исторической роли христианства, которую, однако, он склонен объяснять не с эволюционистской (см. Эволюция¹), а с теистической позиции (см. Теизм). В некотором смысле смысл этой позиции раскрыт в дневниковой записи Николая Николаевича Веденяпина – одного из персонажей «Доктора Живаго» Б. Л. Пастернака: «Рим был толкучкою заимствованных богов и завоеванных народов, давкою в два яруса, на земле и на небе, свинством, захлестнувшимся вокруг себя тройным узлом, как заворот кишок. Даки, герулы, скифы, сарматы, гиперборейцы, тяжёлые колеса без спиц, заплывшие от жира глаза, скотоложество, двойные подбородки, кормление рыбы мясом образованных рабов, неграмотные императоры. Людей на свете было больше, чем когда-либо впоследствии, и они были сдавлены в проходах Колизея и страдали.

И вот в завал этой мраморной и золотой безвкусицы пришел этот лёгкий и одетый в сияние, подчеркнута человеческий, намеренно провинциальный, галилейский, и с этой минуты народы и боги прекратились и начался человек, человек-плотник, человек-пахарь, человек-пастух в стаде овец на заходе солнца, человек, ни капельки не звучащий гордо, человек, благодарно разнесённый по всем колыбельным песням матерей и по всем картинным галереям мира» [Пастернак, 2004, с. 62].

Автору импонирует также выработанная в христианстве историческая идея об истории как процессе искупления людьми греха, а отнюдь – не как процессе совершенствования людей. Идея совершенствования, конечно, гораздо оптимистичней и приятней идеи искупления; однако под видом и «во имя» совершенствования, к сожалению, в истории творились и творятся страшные деяния – ещё более страшные, чем сама история-искупление. И жела-

¹ Здесь и везде в настоящей монографии так производятся рекомендательные отсылки к терминам и определениям, входящим в Список терминов и определений монографии. При этом следует учитывать, что эти отсылки не охватывают все термины и определения из данного списка.

ние людей «исправить» историю-искупление через её неприятие, через бунт, насилие, убийство «ненужных» людей, и т. п. только усугубляет бремя и без того незавидной участи человека в брэнной жизни. Эта трагедия неприятия истории-искупления хорошо отражена, например, в словах Ивана Фёдоровича Карамазова – одного из главных персонажей «Братьев Карамазовых» Ф. М. Достоевского: «Пока ещё время, спешу оградить себя, а потому от высшей гармонии совершенно отказываюсь. Не стоит она слезинки хотя бы одного только замученного ребёнка, который бил себя кулачком в грудь и молился в зловонной конуре своей неискуплёнными слёзками своими к “боженьке”!» [Достоевский, 1973, с. 269].

Наконец, подводя итоги Вступительного слова, автору хотелось бы специально пояснить смысловую нагрузку выбранных для настоящей монографии эпиграфов. В приведённых словах Иисуса Христа присутствует как упрёк людям, не увидевшим уже произведённые Им^{II} знамения и чудеса, так и предупреждение о недопустимости упования на знамения и чудеса, о недопустимости манипулирования знамениями и чудесами.

Собственные положения и рассуждения, присутствующие в данной монографии автор считает дискуссионными, иногда, наверное, – крайне дискуссионными и полемичными. Но автор видит в этой полемичности отголосок как раз той «ноты радости», о которой упоминается в размышлениях М. К. Мамардашвили из его «Эстетики мышления» [Мамардашвили, 2000].

^{II} При печатании религиозных понятий и слов с вероисповедным значением в настоящей монографии автор стремился учитывать нормы церковной лексики [см.: Редакционно-издательское..., 2015], т. е. начинать эти понятия и слова с начальной прописной буквы. Увы, данное правило вольно соблюдается в источниковедческих публикациях и в исследовательской литературе, с чем связаны многочисленные квадратные скобки при печатании указанных понятий и слов в тексте монографии. Кроме того, нужно учитывать, что в оригинальных изданиях рассматриваемых и упоминаемых в монографии источников понятия и слова с вероисповедным значением так же напечатаны с начальной прописной буквы.

Благодарности

Эта монография создана в рамках подготовки моей докторской диссертации. За предоставленную возможность обучения в докторантуре и реализации моих творческих замыслов, за бесценную институциональную и исследовательскую поддержку я хочу поблагодарить руководство Тюменского государственного университета – ректора (в 2013–2020 гг.), ныне – министра науки и высшего образования РФ Валерия Николаевича Фалькова, проректора по науке и международным связям (в 2013–2020 гг.), ныне – и. о. первого проректора Андрея Викторовича Толстикова, начальника Управления научной и инновационной работы Наталью Александровну Шелпакову.

За предоставленную возможность обучения в докторантуре и реализации моих творческих замыслов, за бесценную институциональную и исследовательскую поддержку я также хочу поблагодарить ректора Национального исследовательского Томского государственного университета – Эдуарда Владимировича Галажинского.

Настоящая монография, как и предыдущая, не могла бы состояться без деятельного соучастия в моих изысканиях коллег из России и зарубежных стран. За любезно уделённое внимание, за курирование моей научной деятельности в разные годы, за идейное влияние я хотел бы поблагодарить члена-корреспондента РАН, доктора исторических наук, профессора, заведующего Отделом западноевропейского Средневековья и раннего Нового времени Института всеобщей истории РАН Павла Юрьевича Уварова и доктора философских наук, профессора, заведующего кафедрой философии религии и религиоведения Института философии Санкт-Петербургского государственного университета Марианну Михайловну Шахнович.

За любезно уделённое внимание, ценнейшие библиографические консультации и важные замечания, сделанные мне по проблематике монографии, я хочу поблагодарить зарубежных исследователей: Джелала Бююка (Celal Büyük – Associate Professor of Philosophy of Religion at the Atatürk University (Atatürk Üniversitesi), Turkey), Роберта Л. Роберга (Robert L. Roberg – Retired English Adjunct Professor at the University of Florida (English Language Institute), USA), Монтсеррат Эрреро (Montserrat Herrero – Professor of Political Philosophy at the University of Navarra (Institute for Culture and Society, Department of Philosophy), Spain).

Слова особой признательности за важнейшие советы и замечания хочется высказать в адрес Джонатана С. П. Бёрча (Jonathan C. P. Birch – Faculty Member at the School of Critical Studies at the University of Glasgow, Scotland, UK), Джеймса Тейлора (James Taylor – Professor of Philosophy, Chair of the Department of Philosophy at Westmont College in Santa Barbara, USA), а также в адрес к безмерной скорби безвременного умершего Джастина Чемпиона (Justin Champion – Emeritus Professor (History) at Royal Holloway, University of London, UK; 1960–2020 гг.).

Со словами благодарности и глубокой признательности за библиографическое консультирование, всемерную помощь в библиотечном поиске я хочу обратиться в адрес главного администратора Виртуальной справочной службы Российской государственной библиотеки Евгении Львовны Найдиной, сотрудников Библиотечно-музейного комплекса Тюменского государственного университета, а также сотрудников Тюменской областной научной библиотеки имени Д. И. Менделеева.

За привитие мне интереса к интеллектуальному творчеству, за участие в становлении моих научных интересов я хочу поблагодарить к безмерной скорби безвременного умершего кандидата исторических наук, доцента кафедры истории Древнего мира и Средних веков Исторического факультета Тюменского государственного университета Владимира Фёдоровича Кузнецова (1941–1999 гг.),

являвшегося моим первым научным руководителем в студенческие годы.

За терпение, поддержку и вдумчивую критику моих научных изысканий я хочу поблагодарить студентов Исторического факультета – Института истории и политических наук – Института социально-гуманитарных наук Тюменского государственного университета, в разные годы участвовавших в обсуждениях основных идей настоящей монографии на моих лекционных и практических занятиях.

За любезно уделённое внимание, важные замечания, сделанные мне по проблематике монографии, я хочу поблагодарить доктора философских наук, профессора, профессора кафедры философии и методологии науки Философского факультета Томского государственного университета Владислава Васильевича Чешева, а также сотрудников кафедры истории философии и логики Философского факультета Томского государственного университета – доктора философских наук, доцента Евгения Васильевича Борисова, доктора философских наук, доцента Евгения Артуровича Наймана, доктора философских наук, доцента Виталия Васильевича Оглезнева, кандидата философских наук Юлию Николаевну Кириленко, кандидата философских наук Филиппа Викторовича Наумова, кандидата философских наук Екатерину Николаевну Суханову, кандидата философских наук, доцента Ирину Андреевну Эннс, кандидата философских наук, доцента Романа Александровича Юрьева, старшего преподавателя Кирилла Александровича Габрусенко, старшего лаборанта Дину Владимировну Солдатову.

За помощь в осуществлении издания моих монографий хочу поблагодарить сотрудников Издательского дома Томского государственного университета – главного редактора Клару Григорьевну Шилько, корректора Антонину Ивановну Лелююр, дизайнера Ларису Дмитриевну Кривцову.

За неоценимую исследовательскую и институциональную поддержку, за человеческое отношение ко мне, за долготерпение я

выражаю слова самой глубокой признательности моему научному руководителю в докторантуре доктору философских наук, профессору, заведующему кафедрой истории философии и логики Томского государственного университета Валерию Александровичу Суровцеву. Низкий Вам поклон, Валерий Александрович!

Введение

Актуальность исследования

Интрига и подход к теме исследования

Как принято осмыслять историко-социальный процесс. Эпохи и периодизации. В настоящей монографии, как и в предыдущей, своё видение интриги исследования автор намерен излагать сквозь призму собственного понимания историософской сущности историко-социального процесса. В современности господствующим является эволюционистское (см. Эволюционизм, Эволюция) осмысление этой сущности. Привычным, само собой разумеющимся расценивается выделение историко-социальных, макроисторических эпох (периодов, «времён», и т. д.) – первобытности, эпох древних обществ и Античности, Средних веков, Нового времени, Новейшего времени, которые также привычно воспринимаются в виде своеобразной эволюционной цепочки. Само собой разумеющимися выступают демонизация Средних веков, романтизация Античности, романтизация ряда других эпох, а так же явлений, феноменов, процессов – фактов западноевропейских историко-социального и историко-философского процессов, а именно: Гуманизма, Возрождения, Реформации, Научной революции, ранненовременных социально-политических революций (см. раннее Новое время, Английская революция, Французская революция), Просвещения.

Подходы к моделированию и познанию историко-социального процесса, разработанные в эволюционизме. Автор настоящей монографии склонен выделять два главных (генетически связанных) подхода к моделированию и познанию историко-

социального процесса, разработанные в эволюционизме: 1) основывающийся на идеях К. Маркса, Ф. Энгельса [Маркс, 1959, т. 13] и В. И. Ленина [Ленин, 1967, т. 1]¹ об общественно-экономических формациях формационный эволюционизм – формационно-эволюционистский подход, наиболее ярко представленный в советских марксистско-ленинских историософии, историко-философском, гуманитарном знании, а также 2) либеральный эволюционизм – либерально-эволюционистский подход, основывающийся на редуцированных (либерализации подверглась хронология – «плавающими» сделаны границы эпох (периодов, «времён», и т. д.))¹ идея формационного эволюционизма, наиболее ярко представленный в западных историософии, историко-философском, гуманитарном знании XIX – первых десятилетий XXI вв., а также в отечественных историософии, историко-философском, гуманитарном знании постсоветского периода.

Эволюционистские практики осмысления истории философских идей. «Деизм – по крайней мере для материалиста – есть не более, как удобный и лёгкий способ отделаться от религии» [Маркс, 1955, т. 2, с. 144]. Эта фраза – один из ярчайших образчиков того, как вышеуказанный формационно-эволюционистский подход к моделированию и познанию историко-социального процесса, применяемый в качестве основы эволюционистской практики осмысления истории философских идей, превращает эту историю в плацдарм терзающей самое себя мысли, в поле битвы идей – битвы, верх в которой всегда якобы суждено одержать идеям лучшим – прогрессивным [Краткий очерк..., 1975; Барг, 1987].

Либерально-эволюционистский подход к моделированию и познанию историко-социального процесса, применяемый в качестве основы эволюционистской практики осмысления истории философских идей, приводит по сути к тем же результатам – правда, с

¹ Конечно, Маркс, Энгельс и Ленин размышляли об общественно-экономических формациях и в других своих работах.

большим акцентированием внимания на деталях уже самого историко-философского процесса [The Cambridge History..., 1998, vol. 1; The Cambridge History..., 2006, vol. 1].

Подход автора к теме исследования. Указанные эволюционистские подходы к моделированию и познанию историко-социального процесса базируются на ряде историко-социальных клише, продуктивность которых автор настоящей монографии склонен оценивать крайне пессимистично^{II}. Особенно деструктивными, по мнению автора, являются следующие из этих клише: 1) практика осмысления историко-социального процесса вообще и явлений (аспектов, и т. п.) историко-социального процесса в частности в фокусе якобы эволюции человеческого разума от эпохи (периода, «времени», и т. д.) к эпохе начиная с первобытности; 2) преподнесение научного знания чем-то высшим по сравнению с особыми видами знания, предоставляемыми живописным искусством, музыкой, литературным творчеством, религией и другими сферами опыта, подчинёнными не рациональному, а иррациональному началу человеческой природы^{III}; 3) тезис, согласно которому религия выступает препятствием прогресса и развития научного знания; 4) положение, в соответствии с которым наука должна разоблачать религию и теологию, а нормальное состояние науки и религии в отношениях друг с другом исчерпывается лишь неприимимой враждой; 5) сведение смысла историко-социального процесса к достижениям материальной культуры².

Не менее деструктивными, по мнению автора, являются непосредственно связанные с вышеперечисленными историко-социальными клише, – постулаты (по сути – те же клише), задающие тон эволюционистского осмысления истории философских

^{II} См. размышления об оценке результата исследования в обозначенном контексте темы в Заключение настоящей монографии.

^{III} Об особенностях формационно-эволюционистского осмысления своеобразия западноевропейской науки XVI–XVII вв. см. предыдущую монографию автора [Яковлев, 2019в, с. 46–62].

идей: 1) постулат о (более или менее строгой) корреляции формаций – историко-социальных эпох (периодов, «времён», и т. п.) и сущности бытующих в них философских идей, а также 2) постулат об эволюции философских идей при переходе от предыдущей формации – историко-социальной эпохи – к последующей.

В целом, автору представляется некорректным характерное для эволюционизма отношение к истории как к сумме самоуничтожающихся, самоупражняющихся формаций – историко-социальных, макроисторических эпох (периодов, «времён», и т. п.), каждая последующая из которых оказывается «лучше» и «совершеннее» предыдущей. Ведь если последовательно размышлять об историко-социальном процессе в таком ключе, то неизбежен вывод о том, что человек каждой конкретной современности оказывается живущим ради какого-то «светлого будущего», в котором ему нет места ни физически, ни как бы то ни было ещё (духовность, и т. п. категории с позиций эволюционизма – практически избыточны).

Итак, подход автора к теме исследования определяется его критикой эволюционистских подходов к моделированию и познанию историко-социального процесса, к осмыслению истории философских идей.

Тема исследования и её контекст

Темой настоящей монографии является осмысление представляющих христианскую философию идей англоязычных (“Anglophone”) философов Джона Толанда и Дэвида Юма о чудесах. В подавляющем большинстве случаев главным предметом размышлений Толанда и Юма о чудесах являлись библейско-христианские чудеса (далее – чудеса; см. также Чудо, Знамение) [справочные примеры приведены в Приложениях А, Б, В]. Толанд и Юм обращались к анализу проблемы ложных чудес – в контексте критики и разоблачения свойственных католицизму и протестантизму злоупотреблений в осмыслении проблематики библейско-христианских чудес, приводящих к недобросо-

вестной эксплуатации этой проблематики в повседневной жизни верующих. Толанд и Юм также много внимания уделили материалам античных источников, в которых освещалась проблематика чудес; Юм при этом был сосредоточен на анализе чудесного как такового.

Контекст данной темы обусловлен критическим отношением автора монографии к обыденной эволюционистской практике репрезентации эпохи Толанда и Юма – рубежа Средних веков и Нового времени, или – раннего Нового времени как якобы эпохи эволюционных перемен на Западе, в частности – начавшегося освобождения человеческого разума от засилья ценностей религиозных и теологических догм благодаря развитию научного знания и укреплению ценностей этого знания.

Отнесение автором настоящей монографии Толанда и Юма к англоязычным, а не английским или британским философам объясняется следующими обстоятельствами. Во-первых, Толанд и Юм не являлись англичанами по происхождению. Толанд был ирландцем (John Toland^{IV}; 30.11.1670 – 11.03.1722 гг.), Юм (David Hume^V; 26.04.1711 – 25.08.1776 гг.) – шотландцем. Во-вторых, следует помнить, что процессы интеграции Англии, Ирландии и Шотландии в государство Великобритания (см. Англия, Британия) были весьма драматичными и крайне неоднозначно оцениваемыми (как участниками, так и наблюдателями), в том числе и в настоящее время. Кроме того, некоторые явления этих процессов ещё продолжались в периоды жизни и после смерти Толанда и Юма [Schama, 2009, vol. 1; Schama, 2009, vol. 2; Schama, 2009, vol. 3]. В итоге, в-третьих, в связи с вышеперечисленным, отнесение То-

^{IV} Крестильное имя Толанда – Ян (Janus) [Мееровский, 1979, с. 32]; о псевдониме Толанда в «Пантеистиконе» см. обзор источников во Введении настоящей монографии.

^V Фамилия Юма имела разные версии написания. См., напр.: “The family name was written *Hume*, *Hume*, and several other ways, but all were pronounced *Hume* (rhymes with *plume*)” (курсив в тексте – В. Я.) [Merrill, 2008, p. 3]; в русскоязычной традиции имя Юма чаще транскрибируется как Давид.

ланда и Юма к англоязычным, а не английским или британским философам, является знаком уважения к английскому, ирландскому и шотландскому народам.

По данным о конфессиональной принадлежности (см. Конфессия) Толанда и Юма можно судить о более чем непростых судьбах христианского вероучения в англоязычном мире в раннее Новое время [Aveling, 1982; Haydon, 1993; Coffey, 2000; Wheeler, 2006]. В семье Толанда исповедовался католицизм [Мееровский, 1979, с. 16] (см. Церковь Ирландии), но в молодости Толанд отрёкся от католицизма [Daniel, 1991, р. 2] и стал приверженцем протестантизма [Lurbe, 1999, р. 38]. В семье Юма исповедовался кальвинизм [Нарский, 1967а, с. 236] (см. Церковь Шотландии).

Собственно актуальность

Обширное идейное наследие одних из самых даровитых и интересных англоязычных философов XVII–XVIII вв. – Толанда и Юма – традиционно прочно ассоциируется проявлениями философских традиций Нового времени. А их идеи о чудесах по расхожему мнению служат дежурным подтверждением такому ассоциированию. **Актуальность исследования** определяется необходимостью привлечения внимания к содержательной глубине представляющих христианскую философию идей Толанда и Юма о чудесах, которые в сложившихся условиях доминирования эволюционистского (см. Эволюционизм) осмысления истории философских идей чаще всего рассматривают без интереса, просто механически приписывая им характер, например, антисредневековых, антиапологетических, антисхоластических, переходных, и т. п. идей Нового времени (см. Средневековый, Схоластика).

Обоснование выбора философов для темы исследования

Выбор философов для темы исследования определяется 1) неоспоримым наличием у Толанда и Юма критических религиозно-

философских идей о библейско-христианских чудесах, а также 2) стремлением автора монографии оспорить эволюционистские выкладки, согласно которым религиозно-философская сущность их идей о библейско-христианских чудесах сводится к критике или разоблачению этих чудес.

Степень теоретической разработанности темы исследования

Обзор источников

Главные источники – сочинения Толанда и Юма составляют в обзоре две группы; освещение и характеристика этих источников производится в персонально-хронологической последовательности. Все использованные в монографии сочинения Толанда и Юма относятся к типу опубликованных источников. Они, за редкими исключениями, неоднократно издавались; все они хорошо описаны и изучены с историко-источниковедческой точки зрения. Ввиду того, что автор не претендовал на новые лингвистические прочтения идей Толанда и Юма о чудесах, в настоящей монографии используются русскоязычные издания тех их сочинений, в которых содержатся эти идеи. Исключение составляет только «Ходегус» Толанда, никогда не переведившийся на русский язык. С учётом данных обстоятельств предлагаемый обзор направлен главным образом на краткое изложение истории русскоязычных изданий обозначенных сочинений Толанда и Юма [Яковлев, 2015г].

Базовыми русскоязычными источниками, по которым в монографии восстанавливаются идеи Толанда и Юма о чудесах, являются сочинения из классических русскоязычных (советских) изданий собраний сочинений (применительно к Юму) или из классических русскоязычных (советских) изданий тематических собраний произведений и сочинений (применительно к Толанду). В монографии используются сокращения сложносоставных названий сочинений

Толанда и Юма. В тексте монографии все названия сочинений, названия структурных частей сочинений приведены в кавычках; при написании этих названий не воспроизводятся шрифты (курсив, полужирный шрифт, и т. п.), которые применялись для их набора в используемых изданиях. Общие ссылки на сочинения Толанда и Юма оформляются согласно требованиям ГОСТ Р 7.0.5-2008.

Для сохранения тематического колорита рассматриваемых сочинений Толанда и Юма в настоящей монографии использована система детализированных ссылок, расписанная в данном обзоре, а также в помещённом в монографии Списке условных сокращений названий сочинений Толанда и Юма. Детализированные ссылки на сочинения Толанда и Юма оформлены посредством приведения заключённой в квадратные скобки информации о названии сочинения и (по обстоятельствам) номере, названии структурной части, страницах сочинения. Названия сочинений и их структурных частей в детализированных ссылках приводятся без кавычек и также без воспроизведения шрифтов, которые применялись для их набора в используемых изданиях.

Следует отметить, что обзор источников произведён на основе различных справочных материалов (примечаний, комментариев), сопровождающих русскоязычные издания задействованных в монографии сочинений Толанда и Юма. Для обзора «Ходегуса» использовались как подобного рода справочные материалы, так и сведения из исследовательской литературы. Тем не менее нужно подчеркнуть, что заимствованная источниковедческо-библиографическая информация о рассматриваемых сочинениях была перепроверена, уточнена или дополнена в ходе самостоятельного источниковедческо-библиографического поиска, произведённого автором монографии.

Так, автором введены библиографические ссылки на экземпляры первых изданий всех рассматриваемых главных источников, тогда как, например, в упомянутых справочных материалах расписана, в основном, лишь библиографическая информация об экзем-

плярах тех позднейших изданий источников, с которых производились переводы для их русскоязычных изданий. В большинстве случаев в обзоре автору принадлежат краткие описания основного содержания источников.

В тексте монографии русскоязычные названия основных источников – сочинений Толанда и Юма приведены с учётом академических традиций в этой сфере. В случае отсутствия устоявшихся русскоязычных названий сочинений Толанда и Юма, а так же других авторов – приводятся оригинальные названия сочинений (лишь полное название «Ходегуса» Толанда дано в переводе автора монографии).

Целесообразно отметить, что в исследовательской литературе нет устойчивых традиций оформления ссылок на материалы сочинений Толанда и Юма. В настоящей монографии унифицированы оформления только тех ссылок такого рода, которые сделаны непосредственно автором. Оформления источниковедческих ссылок, в том или ином виде заимствованных автором из исследовательской литературы, в монографии не унифицированы. При этом библиографические описания всех источников, приведённые в Списке источников монографии, выполнены, согласно требованиям ГОСТ 7.1-2003 – по титульным листам их печатных версий. Большая часть оригиналов используемых в монографии источников, как будет явствовать из названий, написаны и впервые опубликованы на английском языке – и это не будет специально оговариваться; там, где потребуется, будет заострено внимание на наличии (единственной оригинальной или переводной) версии источника на латинском языке.

Сочинения Толанда. Толанд рассуждал о чудесах в ряде своих произведений. Автор монографии считает, что в концептуальном и содержательном ракурсе основная часть идей Толанда о чудесах сосредоточена в его сочинении «Христианство без тайн» [Толанд, 1981]. Анализу указанных идей в монографии уделено главное внимание. Кроме того освещаются и анализируются непосредственно

связанные и перекликающиеся с ними идеи Толанда о чудесах, изложенные им в сочинениях «Адеисидемон» [Толанд, 1967а], «Ходегус» [Toland, 1720a], «Пантеистикон» [Толанд, 1967б].

“Christianity not Mysteries: Or, A Treatise Shewing, That there is Nothing in the Gospel Contrary to Reason, Nor Above it: And that no Christian Doctrine can be Properly Call'd a Mystery” («Христианство без тайн, или Трактат, в котором показывается, что в Евангелии не содержится ничего противоречащего разуму или непостижимого им и что ни один догмат христианства не может быть назван непостижимой тайной в прямом смысле слова»). Первое и второе издание сочинения вышли в свет в Лондоне в 1696 г. В отличие от первого анонимного издания, во втором, дополненном издании был указан автор [Toland, 1696]. Через год ирландский парламент постановил публично сжечь это произведение [Мееровский, 1981б, с. 281].

На русском языке сначала был опубликован раздел «О разуме» [Раздел I, Главы 1–4 – В. Я.] из сочинения «Христианство без тайн» [Толанд, 1976]. С обозначенного выше английского оригинала фрагмент перевёл Е. С. Лагутин; сверку, редактирование перевода и подготовку примечаний выполнил Б. В. Мееровский [Мееровский, 1976, с. 125]. Полный русскоязычный перевод «Христианства без тайн» был опубликован в 1981 г. в сборнике «Английское свободомыслие» [Толанд, 1981]. Автором перевода также был Е. С. Лагутин, снова воспользовавшийся тем же английским изданием. Встречающиеся в «Христианстве без тайн» цитаты на латинском и древнегреческом языках на русский язык перевёл А. В. Лебедев [Мееровский, 1981б, с. 282].

Содержание «Христианства без тайн» прекрасно раскрыто в его полном названии. Сочинение состоит 3 разделов, разбитых на главы (4, 4, 6, соответственно), состоящие из пунктов; разделы и главы имеют специальные названия, пункты специальных названий не имеют. В настоящей монографии в той или иной мере осмысляются идеи Толанда о чудесах, встречающиеся в главах и пунктах

Разделов II и III сочинения «Христианство без тайн» [Христианство, II. О том, что догматы Евангелия не противоречат разуму. 3. О том, что христианство было задумано как разумная и понятная религия; доказывается на основе чудес, способа и стиля изложения Нового [З]авета. 19–27, с. 118–123; III. О том, что в Евангелии нет ничего непостижимого или недоступного разуму. 5. Ответ на возражения, основанные на рассмотрении чудес. 70–77, с. 169–173]. Детализированные ссылки здесь и в тексте монографии выполнены по русскоязычному изданию 1981 г. [Толанд, 1981].

Следовательно, в детализированных ссылках на материалы сочинения «Христианство без тайн» в монографии в квадратных скобках указана следующая информация: в первичной ссылке указаны сокращённое название сочинения, номер (латинскими цифрами) и название раздела, номер (арабскими цифрами) и название главы, номер (арабскими цифрами) пункта, номер (арабскими цифрами) страницы; в повторных ссылках – сокращённое название сочинения, номер раздела, главы, пункта, страницы.

“Adeisidaemon, sive Titus Livius a superstitione vindicatus” («Адеисидемон, или Тит Ливий, оправданный от обвинения в суеверии»). Полное название сочинения: *“Adeisidaemon, sive Titus Livius A Superstitione vindicatus. In qua Dissertatione probatur, Livium Historicum in Sacris, Prodigiiis, & Ostentis Romanorum enarrandis, haudquaquam fuisse credulum aut Superstitiosum; ipsamque Superstitionem non minus Reipublicae (si non magis) exitiosam esse, quam purum putum Atheismum”* («Адеисидемон, или Тит Ливий, оправданный от обвинения в суеверии. Рассуждение, в котором доказывается, что историк Ливий, рассказывая о священнодействиях, знамениях и пророчествах у римлян, нисколько не был ни легковверен, ни суеверен и что само суеверие не менее, если не более, пагубно для государства, чем чистейший атеизм»).

Слово “adeisidaemon” сконструировал Толанд, прибавив отрицательную приставку «а» к древнегреческому слову “ἀεισιδάϊμων” («суеверный»); соответственно, «адеисидемон» переводится как

«несуеверный». Сочинение было написано по-латински и опубликовано в Гааге в 1708 г. и дополнительным тиражом в 1709 г. [Toland, 1709] под одной обложкой с ещё одним трактатом Толанда – «Иудейские древности, или История Страбона о Моисее и иудейской религии» (“*Origines judaicae sive, Strabonis, de Moysae et religione judaica historia, Breviter illustrata*” – В. Я. [Toland, 1709, [р. 99]]; Горфункель, 1967а, с. 416–417).

«Адеисидемон» никогда не переиздавался ко времени выхода в свет русскоязычного перевода. Сочинение было опубликовано на русском языке в первом томе собрания произведений «Английские материалисты XVIII в.» [Толанд, 1967а]. На русский язык с указанного издания 1709 г. трактат перевёл А. Х. Горфункель.

В «Адеисидемоне» Толанд продолжил начатое в «Письмах к Серене»³ изложение своих идей о происхождении и основном содержании религиозных верований, а также критиковал религиозные суеверия [Горфункель, 1967а, с. 417]. Сочинение состоит из 28 пунктов, не имеющих специальных названий.

В настоящей монографии в той или иной мере осмысляются идеи Толанда о чудесах (представленные в идеях Ливия), встречающиеся в предваряющем «Адеисидемон» «Послании – Вместо предисловия» [Адеисидемон, Послание – Вместо предисловия, с. 201–205]. Кроме того, в монографии в той или иной мере осмысляются идеи Толанда о чудесах (представленные в идеях Ливия), встречающиеся в пункте 6 «Адеисидемона» [Адеисидемон, 6, с. 208–210]. Детализированные ссылки здесь и в тексте монографии выполнены по русскоязычному изданию 1967 г. [Толанд, 1967а].

Следовательно, в детализированных ссылках на материалы сочинения «Адеисидемон» в монографии в квадратных скобках указана следующая информация: указаны сокращённое название сочинения, заголовок структурной части («Послание – Вместо предисловия»), или номер (арабскими цифрами) пункта, номер (арабскими цифрами) страницы.

“Hodegus. Or the Pillar of Cloud and Fire, that Guided the Israelites in the Wilderness, not Miraculous: But a Thing Equally Practis’d by Other Nations, and in Those Places Not Only Useful But Necessary” («Ходегус. Или столп облачный и огненный, который руководил израильтянами в пустыне, не чудо: но дело, одинаково практикуемое другими народами, и в тех местах не только полезное, но и необходимое»).

В центре внимания в «Ходегусе», конечно же, повествование из Исхода: «20 И двинулись [сыны Израилевы] из Сокхофа и расположились станом в Ефаме⁴, в конце пустыни. 21 Господь же шёл пред ними днём в столпе облачном, показывая им путь, а ночью в столпе огненном, светя им, дабы идти им и днём и ночью. 22 Не отлучался столп облачный днём и столп огненный ночью от лица [всего] народа» [Исх 13, 20–22]^{VI}.

Используемое Толандом слово “hodegus” является латинской транслитерацией греческого слова “οδηγός” [od̄i'γ̄os; odigós; hodēgos] – «путеводитель», «справочник», «руководство»; “hodegus” в понимании Толанда, – столп облачный и столп огненный, которые вели израильтян через пустыню. «Ходегус» представляет собой небольшое сочинение, опубликованное вместе с тремя другими такими же небольшими трактатами под одним общим названием – “Tetradymus” (по версии Б. В. Мееровского, название происходит «от tetradium – четвёрка» [Мееровский, 1979, с. 31])^{VII}. Издание «Тетрадимуса»⁵ вышло в свет в Лондоне в 1720 г. [Toland, 1720a].

«Ходегус» никогда не переводился на русский язык. Есть очень краткие русскоязычные источниковедческие характеристики «Ходегуса» [см., напр.: Мееровский, 1967б, с. 428; Мееровский, 1979, с. 31].

В «Ходегусе» Толанд произвёл историческую и религиозно-философскую критику чудес на основе вышеуказанного повествования из Исхода о столпе облачном и столпе огненном, которое в

^{VI} О принципах оформления ссылок на библейские тексты см. ниже.

^{VII} См. также: “тетра́да” [tet'raða; tetráda] – «четвёрка» – В. Я.

иудаизме и христианстве принято истолковывать как сообщение о чудесных богоявлениях^{VIII}. Сочинение состоит из 30 пунктов, не имеющих специальных названий. В настоящей монографии в той или иной мере осмысляются идеи Толанда о чудесах, встречающиеся в ряде пунктов «Ходегуса» [Hodegus, III, p. 5–7; XVI, p. 26–27 ; XXV, p. 46–48]. Детализированные ссылки здесь и в тексте монографии выполнены по англоязычному изданию 1720 г. [Toland, 1720a].

Следовательно, в детализированных ссылках на материалы сочинения «Ходегус» в монографии в квадратных скобках указана следующая информация: указаны сокращённое название сочинения на английском языке, номер (римскими цифрами) пункта, номер (арабскими цифрами) страницы.

“Pantheisticon. Sive Formula Celebrandae Sodalitatis Socraticae, In Tres Particulas Divisa” («Пантеистикон, или Чин прославления сократического содружества, разделённый на три части»). Сочинение «Пантеистикон» стало последним трудом Толанда. Сочинение написано по-латински и опубликовано в 1720 г. без указания автора; точно известно, что местом публикации является Лондон, хотя на титуле обозначено – “Cosmopoli” [Toland, 1720b]. К читателю Толанд обратился здесь от имени Яна Юния Эоганезия (Janus Junius Eoganesus) [Toland, 1720b, p. [1]]. А. Х. Горфункель и Б. В. Мееровский прокомментировали происхождение этого псевдонима так:

^{VIII} В Библии встречаются и другие подобные повествования, которые в иудаизме и христианстве истолковываются так же. Для сравнения: «19 И двинулся Ангел Божий, шедший пред станом [сынов] Израилевых, и пошёл позади их; двинулся и столп облачный от лица их и стал позади их; 20 и вошёл в средину между станом Египетским и между станом [сынов] Израилевых, и был облаком и мраком для одних и освещал ночь для других, и не сблизились одни с другими во всю ночь.» [Исх 14, 19–20]. «11 Вы приблизились и стали под горою, а гора горела огнём до самых небес, и была тьма, облако и мрак. 12 И говорил Господь к вам [на горе] из среды огня; глас слов [Его] вы слышали, но образа не видели, а только глас;» [Втор 4, 11–12]. «10 Когда священники вышли из святилища, облако наполнило дом Господень; 11 и не могли священники стоять на служении, по причине облака, ибо слава Господня наполнила храм Господень» (курсив в тексте – В. Я.) [3 Цар 8, 10–11].

«[...В. Я.] Толанд родился на ирландском полуострове Unis-Eogan и был при крещении наречён именем Ян (Janus), которое впоследствии заменил на Джон».

По замечанию Горфункеля и Мееровского, именно Толанд ввёл в научный обиход понятие «пантеист», употребив его в названии своего опубликованного в 1705 г.⁶ труда, в котором он обсуждал идеи социниан. В «Пантеистиконе» же Толанд дал новую жизнь понятиям «пантеист», «пантеисты» [Горфункель, 1967б, с. 431] (см. Пантеизм).

Впервые на русском языке «Пантеистикон», а также другое сочинение Толанда – «Письма к Серене» – были опубликованы в 1927 г. в составе «Избранных сочинений» Толанда [Толанд, 1927]. Перевод «Пантеистикона» осуществил Г. С. Тымьянский; об оригинале, с которого выполнялся перевод, в сопроводительном материале к изданию не сообщено [Деборин, 1927, с. LXVI].

Второе русскоязычное издание «Пантеистикона» вышло в свет в первом томе собрания произведений «Английские материалы XVIII в.» [Толанд, 1967б]. Фактически это было переиздание упомянутого выше перевода «Пантеистикона», выполненного Тымьянским; сверху русскоязычного текста с текстом латинского оригинала в новом издании осуществил Горфункель. Судя по информации, сообщённой Горфункелем и Мееровским, на русский язык «Пантеистикон» был переведён Г. С. Тымьянским с первого англоязычного издания «Пантеистикона» [Toland, 1751; Горфункель, 1967б, с. 432].

В «Пантеистиконе» Толанд изложил собственное понимание основных идей и задач пантеистов. Сочинение состоит из 3 частей, имеющих специальные названия. «Пантеистикон» открывает «О древних и новых содружествах учёных, а также о бесконечной и вечной вселенной[:]. Рассуждение»^{IX}, состоящее из 17 пунктов,

^{IX} Для сравнения: “De Antiquis & novis Erudiorum Sodalitatibus, ut et De Universo infinito & aeterno, Diatriba” [Toland, 1720b, p. 1].

не имеющих специальных названий. Завершает «Пантеистикон» «Краткое рассуждение о необходимости двойственной философии пантеистов и об идее лучшего и славнейшего мужа», состоящее из 6 пунктов, не имеющих специальных названий. В настоящей монографии в той или иной мере осмысляются идеи Толанда о чудесах, встречающиеся в открывающем «Пантеистикон» «О древних и новых содружествах учёных, а также о бесконечной и вечной вселенной[:] Рассуждении» [Пантеистикон, [Рассуждение]. I–XVII, с. 355–378]. Кроме того, в параграфе 1.2 монографии для демонстрации своеобразия религиозно-философских взглядов Толанда упоминается и цитируется фрагмент из предваряющего «Пантеистикон» обращения к читателю [Пантеистикон, [Обращение], с. 353–354]. Детализированные ссылки здесь и в тексте монографии выполнены по русскоязычному изданию 1967 г. [Толанд, 1967б].

Следовательно, в детализированных ссылках на материалы сочинения «Пантеистикон» в монографии в квадратных скобках указана следующая информация: указаны сокращённое название сочинения, начало заголовка структурной части (и номер (латинскими цифрами) пункта для [Рассуждения]), номер (арабскими цифрами) страницы.

Сочинения Юма. По мнению автора монографии, в концептуальном и содержательном ракурсе базовая часть идей Юма о чудесах сосредоточена в Главе X «О чудесах» его сочинения «Исследование о человеческом познании» [Юм, 1965, т. 2, с. 109–135; Юм, 1996, т. 2, с. 92–114]. Анализ этих идей занимает центральное место в монографии.

“An Enquiry Concerning Human Understanding” («Исследование о человеческом познании»). Сочинение было анонимно опубликовано в Лондоне в 1748 г. Тогда оно называлось “Philosophical Essays Concerning Human Understanding. By the Author of the Essays Moral and Political” [Hume, 1748]. Привычное название сочинения – “An Enquiry Concerning Human Understanding” появилось в 1758 г. – т. е. на момент его опубликования в сборнике “Essays and Treatises on

Several Subjects” [Hume, 1758], на титульном листе которого уже был указан автор. С того времени «Исследование о человеческом познании» принято коротко называть “First Inquiry” («Первое исследование»). Принадлежащее Юму «Исследование о принципах морали»⁷ стали коротко называть “Second Inquiry” («Второе исследование») [Нарский, 1965, с. 861].

На русском языке в переводе С. И. Церетели сочинение выходило в свет отдельными изданиями в 1902 и 1916 гг. под названиями «Исследование человеческого разума» и «Исследование о человеческом уме», соответственно [Юм, 1902 ; Юм, 1916]. В 2019 г. без информации о переводчике и переиздании вышло ещё одно отдельное издание под названием «Исследование о человеческом разумении» [Юм, 2019].

«Первое исследование» публиковалось также в двух русскоязычных изданиях собраний сочинений Юма [Юм, 1965, т. 2 ; Юм, 1996, т. 2]. В указанные издания вошёл перевод «Исследования», сделанный С. И. Церетели [Юм, 1916] с издания 1898 г. [Hume, 1898, vol. 2]. Сверку перевода по английскому изданию 1902 г. [Hume, 1902] в оттиске (“impression”) 1937 г.^X для русскоязычного издания «Исследования» 1965 г. произвёл И. С. Нарский [Нарский, 1965, с. 861–862]. Сверку перевода по английскому изданию 1975 г. [Hume, 1975] для русскоязычного издания «Исследования» 1996 г. произвёл В. В. Васильев [Нарский, 1996, с. 744]. В примечаниях к обоим указанным изданиям отмечено также, что переводы ряда цитат на латинском и греческом языках сделаны Л. А. Фрейберг [Нарский, 1965, с. 862; Нарский, 1996, с. 744].

Материал Главы X, посвященной в «Исследовании о человеческом познании» чудесам, Юм сначала хотел опубликовать в составе

^X В библиографическом описании в примечаниях к русскоязычному изданию «Исследования» 1965 г. указано: “(impression of 1937)” [Нарский, 1965, с. 861–862]; автор настоящей монографии располагает сведениями об издании “First Inquiry” 1902 г. и об оттисках этого издания 1927 и 1936 гг. (а не 1937 г.), поэтому во избежание путаницы ссылка дана на оригинальное издание 1902 г. [Hume, 1902].

«Трактата о человеческой природе»⁸, однако не сделал этого (принято считать – руководствуясь осторожностью – В. Я.). Позже данный текст всё-таки был опубликован Юмом в числе других принадлежащих ему эссе под названием “Reasoning Concerning Miracles”, а также был включён им в “First Inquiry” [Нарский, 1965, с. 864 [примечание 37 к с. 109]; Нарский, 1996, с. 747 [примечание 47 к с. 92]].

В «Исследовании о человеческом познании», построенном на ряде переработанных идей «Трактата о человеческой природе» [Нарский, 1965, с. 861; Нарский, 1996, с. 744], Юм изложил основы своей эмпирической гносеологии. Сочинение состоит из 12 глав, имеющих специальные названия; ряд глав состоит из пронумерованных частей, не имеющих специальных названий. Глава X «О чудесах» разделена на две незаглавленные части. В настоящей монографии в той или иной мере осмысляются все основные идеи Юма о чудесах, встречающиеся в данной главе «Исследования» [Исследование, X. 1–2, с. 109–135]. Детализированные ссылки здесь и в тексте монографии выполнены по русскоязычному изданию 1965 г. [Юм, 1965, т. 2].

Следовательно, в детализированных ссылках на материалы сочинения «Исследование о человеческом познании» в монографии в квадратных скобках указана следующая информация: в первичной ссылке указаны сокращённое название сочинения, номер (латинской цифрой) и название главы, номер (арабскими цифрами) части, номер (арабскими цифрами) страницы; в повторных ссылках – сокращённое название сочинения, номерá главы, части, страницы.

Выводы по обзору сочинений Толанда и Юма. Таким образом, отечественные историки философии и философы-переводчики проделали серьёзнейшую работу по формированию корпуса русскоязычных изданий сочинений Толанда и Юма. В ходе осуществлённого краткого изложения истории русскоязычных изданий сочинений Толанда и Юма, в которых содержатся идеи о чудесах, во-первых, собраны масштабные библиографические сведения, а также выявлены переводчики и редакторы русскоязычных переводов этих сочинений. Во-вторых, выяснено, что русскоязычные переводы этих сочинений

выполнялись, перепроверялись и редактировались по авторитетным западным изданиям соответствующих текстов. В-третьих, обнаружено, что большинство русскоязычных изданий этих сочинений сопровождается значительным справочным аппаратом, разъясняющим как их смысловые тонкости, так и подробности истории их создания.

Следовательно, учитывая всё вышесказанное, можно сделать вывод, что качество всех существующих русскоязычных изданий сочинений Толанда и Юма, в которых содержатся их идеи о чудесах (и, в частности, изданий этих сочинений, использующихся в настоящей монографии), соответствует самым высоким требованиям философского источниковедения. Автор также исходит из того, что отечественные историки философии и философы-переводчики не просто произвели лингвистическую адаптацию данных сочинений Толанда и Юма, но и установили посредством своих переводов актуальные по сей день каноны их русскоязычного философского прочтения и понимания, что вряд ли стоит игнорировать.

Библия. В проанализированных в настоящей монографии материалах источников, в использованной исследовательской литературе есть ссылки на библейские тексты (книги Ветхого Завета и Нового Завета), есть упоминания о тех или иных библейских сюжетах, либо комментарии этих сюжетов. При этом следует учитывать, что в советских изданиях использованных в монографии источников, в советской исследовательской литературе, как правило, нет информации об изданиях Библии, отдельных библейских текстов или Вульгаты, по которым отечественные специалисты в случае необходимости сверяли ссылки на библейские тексты, производили цитирование библейских текстов, и т. п.^{XI}

Автором настоящей монографии все упомянутые ссылки на библейские тексты сверялись по одному из последних русско-

^{XI} Ясно только, что привлекались издания Библии, отдельных библейских текстов – в Синодальном переводе; иногда об этом сообщается в справочных материалах, сопровождающих русскоязычные издания использованных сочинений Толанда и Юма. См., например: [Мееровский, 1981б, с. 282].

язычных изданий Библии [Библия, 2016]; там, где требовалось, сверка ссылок производилась по Вульгате [Biblia Sacra, 1994]. По указанному русскоязычному изданию Библии автор в случае необходимости производил цитирование библейских текстов, делал собственные ссылки на библейские тексты.

В настоящей монографии в целях обеспечения единообразия ссылок все ссылки на библейские тексты (взятые из изданий или сделанные автором монографии с пометкой – В. Я.) приведены в квадратных скобках. Следует также отметить, что в тексте монографии, опять же, в целях обеспечения единообразия ссылок, сокращения и принципы нумерации в описаниях всех ссылок на библейские тексты приведены автором по указанному русскоязычному изданию Библии. Кроме того, названия книг и структурных частей Библии в монографии приведены без кавычек.

Сочинения отцов и учителей Церкви, реформаторов, в которых затрагивалась проблематика чудес. Важную роль при историко-теологическом обосновании теоретико-методологических противоречий – проблем эволюционистских практик осмысления религиозно-философских идей Толанда и Юма о чудесах^{XII} сыграло обращение автора к соответствующим идеям из трудов Иоанна Златоуста [Иоанн Златоуст, 2006, т. 4], Августина [Блаженный Августин, 1998, т. 3], Фомы Аквинского [Фома Аквинский, 2005, ч. 1], Мартина Лютера [Luther, 1732, th. 16; Лютер, 2002], Жана Кальвина [Кальвин, 1997, [т. 1]].

Сочинения англоязычных ранненовременных исследователей проблематики чудес. Так же можно прокомментировать обращение к соответствующим идеям из трудов Ч. Блаунта [Blount, 1683], Т. Вулстона [Woolston, 1727], Т. Шерлока [Sherlock, 1729], Т. Моргрэна [Morgan, 1737], П. Эннета [Annet, [1743?]; Annet, [1750?]].

^{XII} См. ниже размышления о противоречиях и проблемах исследования во Введении настоящей монографии.

Обзор литературы

В начале обзора целесообразно высказать несколько общих замечаний. Во-первых, есть книга Р. М. Бёрнса – “The Great Debate on Miracles: From Joseph Glanvill to David Hume” [Burns, 1981]. В ней хорошо описаны сущность и содержание многих аспектов и сторон дискурса посвящённым чудесам дискуссий, происходивших в среде англоязычных религиозных философов, теологов раннего Нового времени: взаимоотношения науки и религии в Англии в XVII в.; идеи Глэнвилла, Бойля, Локка о чудесах; идеи деистов о чудесах; идеи церковных ортодоксов о чудесах; идеи Юма о чудесах; критика идей Юма о чудесах. В книге Бёрнса есть отличные библиографические – источниковедческие и историографические списки. Есть кандидатская диссертация Н. В. Твердовской – «Философская рефлексия чуда в контексте европейской рациональности» [Твердовская, 1996б]. В этой диссертации осмысляется европейская философия чуда XVII–XX вв. Тема библейско-христианских чудес активно разрабатывается в западных PhD диссертациях XXI в. [Яковлев, 2019б].

Автору настоящей монографии в своём исследовании не хотелось бы повторяться в акцентах, сделанных как в указанных, так и в других трудах, упомянутых в нижеследующем обзоре.

Во-вторых, следует так же отметить, что в своей предыдущей монографии автор произвёл обзор литературы по теме **чудо как феномен и понятие** (с *подтемами – теологические аспекты чудес, историко-философские и философско-религиозные аспекты понятия чуда, историческое своеобразие понимания чуда*), а также – обзор литературы по теме **методология исследования** (с *подтемами – западноевропейская наука XVI–XVII вв., историко-социальный и понятийный статус раннего Нового времени, теория и методология интеллектуальной истории, истории идей, истории философии*) [Яковлев, 2019в, с. 37–40]. Хочется подчеркнуть, что эти обзоры актуальны и для настоящей монографии, но, во избежание досадных по-

второв, здесь не приводятся, как не приводятся здесь и описания соответствующих исследований в Списке литературы.

В-третьих, систематизация информации о литературе в нижеследующем обзоре литературы, как и в обзоре предыдущей монографии, будет произведена, соответственно, по темам (и подтемам), а внутри тем и подтем – по регионам (отечественные и западные исследования), по жанрам (монографии, учебная литература, фундаментальные и справочные издания, статейные и эссеистские исследования, рецензии, диссертации), по хронологии. Настоящая монография теснейшим образом связана с предыдущей монографией автора. В силу этого, как уже понятно, нижеследующий обзор выстроен в той же тематической и смысловой конъюнктуре, что и обзор предыдущей монографии.

Итак, в предлагаемом обзоре будет кратко изложена и систематизирована информация о вошедших в круг внимания автора исследованиях по следующим темам: **религиозно-философские идеи Толанда и Юма; идеи Толанда и Юма о чудесах; теория и методология исследования (с подтемами)**. В завершение обзора также будет кратко изложена информация о **публикациях автора** монографии.

Религиозно-философские идеи Толанда и Юма. Отечественные монографии. Трудно привести в пример какую-либо отечественную монографию, специально посвящённую осмыслению религиозно-философских идей Толанда и Юма^{XIII}, или хотя бы в которой эти идеи находились в центре внимания исследователей. Собственно, не много и монографий, в которых рассматриваются общеполитические, социально-политические и другие идеи

^{XIII} В целом, в отечественной историографии религиозно-философских воззрений Толанда и Юма меньше всего исследований, посвящённых изучению соответствующих идей Толанда. Это стало следствием, вообще, невнимания, проявляемого отечественными специалистами к философскому наследию Толанда. Между прочим, до недавнего времени и в западной историографии можно было наблюдать похожую ситуацию [Тымянский, 1924, с. 32–33; Щеглов, 1938, с. 137; Салимова, 1956, с. 105].

этих философов. Поэтому в настоящем обзоре будет приведён достаточно широкий перечень исследований отечественных авторов, в которых затрагиваются самые разнообразные идеи Толанда и Юма, а среди этих идей – и их религиозно-философские идеи. Устойчивая отечественная историография философских идей Юма начала формироваться в конце XIX в., Толанда – начале XX в.

В дореволюционный период в серии «Жизнь замечательных людей. Биографическая библиотека Ф. Павленкова» было издано научно-популярное исследование М. В. Сабининой о Юме [Сабинина, 1893]. Тогда же вышли в свет несколько монографий о философских идеях Юма. Это исследования Н. Д. Виноградова [Виноградов, 1905, ч. 1; Виноградов, 1911, ч. 2; Виноградов, 2011а; Виноградов, 2011б], Г. Г. Шпета [Шпет, 1907], С. М. Роговина [Роговин, 1908; Роговин, 2007]. А. М. Деборин в своей монографии, вышедшей накануне революций в России, произвёл освещение материалистических идей Гоббса, Локка и Юма на фоне освещения материалистических идей философов XVI – начала XX вв. [Деборин, 1916].

Отечественные специалисты советского периода чаще всего создавали универсальные или страноведческие монографии, в которых делался акцент на анализ, как правило, материалистического, атеистического, и т. п. контекста общефилософских и религиозно-философских идей мыслителей Нового времени. Примером такого рода исследований является замечательный в своём роде труд В. Ф. Голосова, в котором, в частности, проанализированы соответствующие идеи Бэкона, Гоббса, Локка, Ньютона и ряда других английских философов XVII–XVIII вв. [Голосов, 1958]. Специальные советские монографии по проблемам философских идей Толанда и Юма отличались этой же смысловой направленностью. Осмыслению проблем философских идей Толанда посвящено исследование Б. В. Мееровского [Мееровский, 1979], осмыслению проблем философских идей Юма посвящены исследования Ю. П. Михаленко [Михаленко, 1962], И. С. Нарского [Нарский, 1967а; Нарский, 1973а].

Те или иные аспекты общеполитических и религиозно-политических взглядов Юма освещаются в отечественных монографических изданиях последних лет. В этой связи можно упомянуть об исследовании М. А. Абрамова [Абрамов, 2000]. В 2020 г. вышла в свет посвящённая Юму монография В. В. Васильева, в которой достаточно подробно анализируются идеи Юма о чудесах [Васильев, 2020, с. 61–70 и др.].

Отечественная учебная литература. Важное место в отечественной советской историографии религиозно-политических идей Толанда и Юма занимают соответствующие эссеистские экскурсы в вузовских учебных пособиях. Например, осмысление религиозно-политических идей Толанда произведено в экскурсе Б. В. Мееровского [Мееровский, 1986], религиозно-политических идей Юма – в экскурсе А. Ф. Грязнова [Грязнов, 1986].

Отечественные фундаментальные и справочные издания о философии, идейном наследии Нового времени. Хорошим подспорьем в формировании понимания свойственных советским философам оценок философии Толанда и Юма, а так же оценок своеобразия философии раннего Нового времени^{XIV} служат фундаментальные исследования А. М. Деборина [Деборин, 1958б, т. 1], Н. В. Мотрошиловой [Мотрошилова, 1969], Г. М. Лившица [Лившиц, 1975], З. А. Тажуризиной [Тажуризина, 1987], справочное пособие по истории европейского свободомыслия и атеизма [История свободомыслия..., 1966].

Отечественные статейные и эссеистские исследования. В рамках обозначенного круга вопросов несомненную значимость вплоть до настоящего времени представляют дореволюционные статьи отечественных специалистов. Рассмотрению проблем политических идей Толанда были посвящены статьи Н. Д. Виноградова [Виноградов, 1913а; Виноградов, 1913б], в статье А. М. Се-

^{XIV} В советской историографии понятие «раннее Новое время» не прижилось; для обозначения эпохи раннего Нового времени часто использовали такую понятийную конструкцию, как «эпоха ранних буржуазных революций» (см. Революция).

литренникова [Селитренников, 1911] рассматривались проблемы философских идей Юма.

В научных статьях и эссе отечественных специалистов советского периода также как и в случае с монографиями был сделан акцент на анализ материалистического, атеистического, и т. п. (скептического – для Юма) контекста общефилософских и религиозно-философских идей Толанда и Юма.

Интересные статьи, посвящённые осмыслению философского наследия Толанда и Юма, вообще, и, в том числе их религиозно-философских идей в 1920–1940-е гг. были опубликованы в журнале «Под знаменем марксизма»⁹. По идеям Толанда – статьи Г. С. Тымянского [Тымянский, 1924] и А. В. Щеглова [Щеглов, 1938], по идеям Юма – статья Н. Э. Овандера [Овандер, 1941].

Во второй половине XX в. смысловая направленность статей и эссе отечественных авторов по проблемам общефилософских и религиозно-философских идей Толанда и Юма не изменилась. Следует отметить, что указанная статейная, в частности, историография в целом немногочисленна и представлена исследованиями, опубликованными в таких ведущих советских журналах, как «Вестник Московского университета»¹⁰, «Вопросы литературы»¹¹, «Вопросы философии»¹², «Научные доклады высшей школы. Философские науки» – «Философские науки»¹³, «Наука и религия»¹⁴.

На страницах данных журналов были напечатаны материалы, освещающие различные аспекты рассматриваемого идейного наследия Толанда и Юма. Так, соответствующие идеи Толанда освещались в статьях К. И. Салимовой [Салимова, 1956], Б. В. Мееровского [Мееровский, 1976; Мееровский, 1981а], Б. Э. Быховского [Быховский, 1981].

Идеи Юма освещались в статьях Ю. П. Михаленко [Михаленко, 1958б; Михаленко, 1958в], Б. В. Мееровского [Мееровский, 1965], И. С. Нарского [Нарский, 1967б], В. Я. Вильчинского [Вильчинский, 1972], В. Н. Костюка [Костюк, 1975], М. А. Абрамова [Абрамов, 1981], В. В. Васильева [Васильев, 1991].

Элементы общеполитических, религиозно-политических идей Толанда и Юма (опять же, с акцентом на анализ материалистического, атеистического, и т. п. (скептического – для Юма) контекста этих идей) советские историки философии обсуждали так же в статьях и эссе, опубликованных в различных сборниках. По идеям Толанда такую историографию представляют исследования А. М. Деборина [Деборин, 1958а, т. 1], Б. В. Мееровского [Мееровский, 1967а], Ф. В. Недзельского [Недзельский, 1969], Д. В. Джохадзе [Джохадзе, 1974]. По идеям Юма – исследования С. Ф. Васильева [Васильев, 1925], И. С. Нарского [Нарский, 1973б], Г. Г. Соловьёвой [Соловьёва, 1979].

Некоторые элементы религиозно-политических идей Толанда и Юма рассматривались в статейных и эссеистских исследованиях современных отечественных специалистов. Элементы религиозно-политических идей Толанда обсуждались в исследованиях А. А. Исакова [Исаков, 2015], Юма – в исследованиях И. В. Шпилевской [Шпилевская, 2001], Д. А. Калягина [Калягин, 2007], Л. А. Гурьевской [Гурьевская, 2009], Р. А. Смородинова [Смородинов, 2009], И. Т. Касавина [Касавин, 2011], Е. Н. Блинова [Блинов, 2013], В. В. Васильева [Васильев, 2013; Васильев, 2014], Н. Н. Ростовской [Ростова, 2014], С. Н. Астапова [Астапов, 2017].

Отечественные диссертации. Заслуживают внимания также диссертации отечественных советских исследователей, в той или иной степени связанные с изучением религиозно-политических идей Толанда и Юма. Проблематика религиозно-политических идей Толанда затрагивалась в кандидатских диссертациях К. И. Салимовой [Салимова, 1953], Т. А. Удодовой [Удодова, 1971], Юма – в кандидатских диссертациях Ю. П. Михаленко [Михаленко, 1958а], Т. Н. Рубцовой [Рубцова, 1979], Г. Т. Телебаева [Телебаев, 1986]. Основополагающий контекст данных диссертаций определяется свойственным их авторам стремлением показать вклад Толанда и Юма в формирование доктрин и постулатов философии Нового времени.

Религиозно-философские идеи Толанда и Юма. *Западные монографии.* Западные сочинения^{xv} об идейном наследии Толанда и Юма, созданные в XVII – первой половине XIX вв. трудно назвать исследовательскими в академическом смысле этого слова (хотя среди этих сочинений много весьма достойных изданий). К тому же в силу известного свободомыслия Толанда и Юма их религиозно-философские идеи, как в самой Англии, так и за её пределами достаточно долго встречали неодобрительные отзывы. Тон критического отношения к религиозно-философским идеям Толанда был задан, например, в сочинении Дж. Ричардсона [Richardson, 1700], к религиозно-философским идеям Юма, например, – в сочинении Дж. Освальда [Oswald, 1766].

Одними из первых академических изданий, в которых, помимо всего прочего, рассматривались и религиозно-философские идеи Толанда и Юма, были исследования Г. Бертольда [Berthold, 1876] и Т. Г. Хаксли [Huxley, 1879], соответственно. Из исследований первой половины XX в., представлявших, в целом, описательную историографию религиозно-философских идей Толанда и Юма, можно отметить исследования Дж. Г. Овертона и Ф. Релтона [Overton, 1906], Дж. Орра [Ort, 1903], соответственно.

По сравнению с вышеозначенной отечественной историографией, западная историография религиозно-философских идей Толанда и Юма оформлена, специализирована и, в принципе, едва ли обозрима всецело. Здесь есть масса исследований, специально посвященных обозначенным идеям; не менее актуальны выделенные для осмысления этих идей структурные части в монографиях другой тематической направленности. Можно выделить ряд западных монографических исследований, положения которых определяют стандарты в осмыслении рассматриваемых идей Толанда и Юма.

^{xv} В настоящей монографии, кроме оговоренных случаев и случаев с упоминанием общеизвестных персон, русскоязычные транскрипции инициалов, имён и фамилий западных исследователей и интеллектуалов даны в версиях автора монографии.

Применительно к идеям Толанда – монографии Р. М. Бёрнса [Burns, 1981], Р. Э. Салливэна [Sullivan, 1982], С. Х. Дэниела [Daniel, 1984], Дж. И. Израиля [Israel, 2001], Дж. Чемпиона [Champion, 2003], Д. К. Фука [Fouke, 2007], У. Хадсона [Hudson, 2009], М. Ф. Брауна [Brown, 2012].

Применительно к идеям Юма – монографии Ф. Йодля [Jodl, 1872; Йодль, 1901], К. В. Самэна [Salmon, 1929], Дж. Я. Т. Грейга [Greig, 1931], Н. К. Смита [Smith, 1941], Т. Бруниуса [Brunius, 1952], Л. Л. Бонги [Bongie, 1965], Н. Капалди [Capaldi, 1975], Дж. У. Дэнфорда [Danford, 1990], С. Блэкбёрна [Blackburn, 1993], Д. Гэррета [Garrett, 1997], Д. У. Д. Оуэна [Owen, 1999], С. Бакла [Buckle, 2001], Р. Дж. Фогелина [Fogelin, 2009].

Западные фундаментальные и справочные издания о философии, идейном наследии Нового времени. Важную информацию о характерных для западной историографии тенденциях в тональности оценок философии Толанда и Юма, а так же – в тональности оценок своеобразия философии, социально-политической мысли раннего Нового времени можно почерпнуть из фундаментальных исследований Ф. А. Лэнга [Lange, 1925], Дж. Чемпиона [Champion, 1992], Дж. Митчелла [Mitchell, 1993], Р. Г. Попкина [Popkin, 2003], Ч. Талиаферро [Taliaferro, 2005; Талиаферро, 2014], из сборника по проблемам атеизма позднего Средневековья и раннего Нового времени [Atheism..., 1992], из кембриджских справочных изданий по философии Нового времени [The Cambridge History..., 1998, vol. 1; The Cambridge History..., 1998, vol. 2; The Cambridge Companion..., 2006; The Cambridge History..., 2006, vol. 1; The Cambridge History..., 2006, vol. 2], из блэквелловского справочника по идеям философов Нового времени [The Blackwell Guide..., 2001].

Западные статейные и эссеистские исследования. Как и в случае с монографическими исследованиями, столь же обширен фонд статейных и эссеистских исследований, в которых рассматриваются религиозно-философские идеи Толанда и Юма. Здесь, опять же, можно выделить некоторые наиболее влиятельные и фундаменталь-

ные исследования. По идеям Толанда – исследования Ф. Г. Хайнемэнна [Heinemann, 1944 ; Heinemann, 1945], М. К. Джейкоб [Jacob, 1969], Дж. Дж. Симмса [Simms, 1969], Дж. Ч. Биддла [Biddle, 1976], М. Бочварова [Бъчваров, 1986], Ж. Брикман [Brykman, 1995], М. Фишана [Fichant, 1995], Р. Раппапорт [Rapaport, 1997], Дж. Чемпиона [Champion, 1999a; Champion, 1999b; Champion, 1999c; Champion, 2006; Champion, 2012], К. Крейвен [Craven, 1999], П. Люрбе [Lurbe, 1999], Э. Л. Шона [Schoen, 2002], И. Лиска [Leask, 2010].

По идеям Юма – исследования С. Твеймэна [Tweyman, 1982], Д. Бермэна [Berman, 1983], Т. М. Пенелама [Penelhum, 1983], Д. Жакветта [Jacquette, 1985], Дж. Э. Форса [Force, 1988], Д. П. Колумэн [Coleman, 1989], Дж. Кейна [Cain, 1995], Л. Креймэндала [Kreimendahl, 1999], Л. Фалкенстайна [Falkenstein, 2003], Т. М. Костелло [Costelloe, 2004]. Из справочной литературы по философии Юма можно отметить раутледжский справочник Д. О’Коннора [O’Connor, 2001], словарь К. Р. Меррилла [Merrill, 2008], кембриджский справочник под редакцией Д. Ф. Нортон и Ж. Тейлор [The Cambridge..., 2009].

Идеи Толанда и Юма о чудесах. *Отечественные монографии, учебная литература.* Вначале целесообразно отметить, что в отечественной историографии существует буквально счётное количество специализированных исследований об идеях Толанда и Юма о чудесах (т. е. специально посвящённых их идеям о чудесах, либо посвящённых проблематике чудесного и затрагивающих их идеи о чудесах).

Отечественная историография идей Толанда и Юма о чудесах представлена в подавляющей части неспециализированной литературой. Идеи Толанда о чудесах обсуждались в неспециализированной монографии Б. В. Мееровского [Мееровский, 1979]. Идеи Юма о чудесах обсуждались в неспециализированной монографии С. М. Роговина [Роговин, 1908 ; Роговин, 2007], в специализированной монографии Г. А. Габинского [Габинский, 1978], в неспециализированных

монографиях И. С. Нарского [Нарский, 1967а; Нарский, 1973а], в специализированной кандидатской диссертации Н. В. Твердовской [Твердовская, 1996а; Твердовская, 1996б], в учебном пособии В. Н. Кузнецова, Б. В. Мееровского, А. Ф. Грязнова [Грязнов, 1986].

Отечественные статейные и эссеистские исследования. Комментарии идей Толанда о чудесах можно встретить в неспециализированных статьях Г. С. Тымянского [Тымянский, 1924], А. В. Щеглова [Щеглов, 1938], К. И. Салимовой [Салимова, 1956], Б. Э. Быховского [Быховский, 1981]. Комментарии идей Юма о чудесах встречаются в специализированной статье С. Н. Астапова [Астапов, 2017].

Идеи Толанда и Юма о чудесах. *Западные монографии.* Западная историография идей Толанда и Юма о чудесах несравненно обширней (хотя и её трудно назвать исчерпывающей). В ней есть определённое количество специализированных исследований об идеях Толанда и Юма о чудесах (т. е., опять же, специально посвящённых их идеям о чудесах, либо посвящённых проблематике чудесного и затрагивающих их идеи о чудесах). Только западная историография идей Юма о чудесах отличается известной полнотой и последовательностью. Идеи Юма о чудесах обсуждаются в целом ряде специализированных монографий и статей. Тогда как даже простые обзоры идей Толанда о чудесах присутствуют далеко не во всех западных исследованиях, связанных с осмыслением его общефилософских, религиозно-философских и других идей.

Идеи Толанда о чудесах, а также связанные с ними религиозно-философские идеи Толанда осмыслялись в специализированной монографии Р. М. Бёрнса [Burns, 1981], в неспециализированных монографиях Р. Э. Салливэна [Sullivan, 1982], С. Х. Дэниела [Daniel, 1984], Дж. И. Израиля [Israel, 2001], Дж. Чемпиона [Champion, 2003], Д. К. Фука [Fouke, 2007], У. Хадсона [Hudson, 2009], М. Ф. Брауна [Brown, 2012]. Нужно отметить, что западная историография идей Толанда о чудесах представлена весьма немногочисленными исследованиями. Многие приводимые в настоящем обзоре монографические, статейные и эссеистские исследо-

вания, хотя и не содержат прямого анализа идей Толанда о чудесах, зато помогают лучше понять контекст и историю формирования этих идей.

Идеи Юма о чудесах осмыслялись в специализированных монографиях Р. М. Бёрнса [Burns, 1981], М. Левина [Levine, 1989], Дж. Хьюстона [Houston, 1994], Дж. Эрмэна [Earman, 2000], Р. Дж. Фогелина [Fogelin, 2003], в неспециализированных монографиях Ч. Талиаферро [Taliaferro, 2005], П. Рассела [Russell, 2008]. Для целостного освещения основных положений работ Левина, Хьюстона, Эрмэна и Фогелина автор настоящей монографии в обзоре в параграфе 2.3 использовал рецензии на эти работы, написанные П. Корригэном [Corrigan, 1990], М. Ф. Хэнной [Hanna, 1998], Дж. Дж. Гойетгом [Goyette, 2002] и Дж. Гэскином [Gaskin, 2007], соответственно.

Западные статейные и эссеистские исследования. Из статей западных авторов, в которых затрагивается проблематика идей Толанда и Юма о чудесах, опять же, более многочисленны неспециализированные статьи. Западная статейная историография идей Толанда о чудесах, а также связанных с ними религиозно-философских идей Толанда представлена неспециализированными статейными и эссеистскими исследованиями Ф. Г. Хайнемэнна [Heinemann, 1944; Heinemann, 1945], М. К. Джейкоб [Jacob, 1969], Дж. Ч. Биддла [Biddle, 1976], Д. Бермэна [Berman, 1987], С. Х. Дэниела [Daniel, 1991], Ж. Брикман [Brykman, 1995], М. Фишана [Fichant, 1995], Дж. Чемпиона [Champion, 1999b; Champion, 2012], П. Лурбе [Lurbe, 1999; Lurbe, 2012], Э. Л. Шона [Schoen, 2002].

Историография идей Юма о чудесах представлена специализированными статейными и эссеистскими исследованиями Р. Помроя [Pomeroy, 1962], Б. Лэнгтри [Langtry, 1972; Langtry, 1975], П. Гравеля [Gravel, 1973], Д. Т. Зибберта [Siebert, 1975], П. С. Вадии [Wadia, 1976], Л. Л. Блэкмэна [Blackman, 1978], Дж. Э. Форса [Force, 1982], Р. А. Соринсена [Sorensen, 1983], Р. Дж. Берри [Bergy, 1986], Э. Г. Н. Флю [Flew, 1986], Д. У. Д. Оуэна [Owen, 1987], Дж. Х. Собела [Sobel, 1987; Sobel, 1991], Д. П. Коулмэн [Coleman,

1988], М. Левина [Levine, 1988], Ф. Давида и Д. А. Гиллиса [Dawid, 1989], М. Рута [Root, 1989], Б. Ф. Армстронга-мл. [Armstrong, 1992], П. Милликэна [Millican, 1993; Millican, 2011], К. Слупика [Slupik, 1995], Л. Ф. Битцера [Bitzer, 1998], Р. Д. Холдера [Holder, 1998], Дж. И. Мавродиса [Mavrodes, 1998], К. Уорд [Ward, 2002], Т. М. Пенелама [Penelhum, 2003], С. М. Бейна [Bayne, 2007], Дж. Тейлора [Taylor, 2007], Р. А. Лармера [Larmer, 2009], К. Макги [McGee, 2010], Я. Шмитта [Schmitt, 2012].

Теория и методология исследования. Труды основоположников социокультурного релятивизма. В настоящей монографии, по сравнению с предыдущей монографией, автору, как он полагает, удалось добиться более чёткой презентации собственных теоретико-методологических предпочтений в раскрытии темы исследования.

Это произошло благодаря выбору в качестве теоретико-методологического фундамента работы не просто установок и положений общеполитического и общенаучного плюралистического методологического подхода [Яковлев, 2019в, с. 42–43], а конкретно установок и положений социокультурного релятивизма, представленных в трудах его основоположников – Н. Я. Данилевского и О. Шпенглера [Данилевский, 2008 [1871]; Шпенглер, [т.] 1, 1998 [1918]; Шпенглер, [т.] 2, 1998 [1922]].

Именно использование методологии социокультурного релятивизма позволило автору монографии сформулировать описанные ниже теоретико-методологические противоречия – проблемы эволюционистских практик осмысления религиозно-философских идей Толанда и Юма о чудесах.

В свою очередь, при формулировании, при источниковедческом и историографическом обосновании указанных противоречий – проблем, а также при выстраивании социокультурно-релятивистских интерпретаций по теме исследования важную роль в теоретико-методологическом смысле сыграло также обращение автора к

материалам работ самых разных тематических направлений (подтем в данном случае).

Труды основоположников и советских теоретиков формационного эволюционизма. Важную роль при выстраивании социокультурно-релятивистских интерпретаций по теме исследования сыграло обращение автора к материалам работ К. Маркса, Ф. Энгельса [Маркс, 1955 [1845], т. 2; Маркс, 1959 [1859], т. 13] и В. И. Ленина [Ленин, 1967 [1894], т. 1] – основоположников формационного эволюционизма, а также – к материалам работ М. Т. Иовчука и др. [Краткий очерк..., 1975], М. А. Барга [Барг, 1987] – советских теоретиков формационного эволюционизма.

История Английской революции, история Тридцатилетней войны. Важную роль при историографическом обосновании указанных противоречий – проблем сыграло обращение автора к материалам работ О. Г. Вулрика [Woolrych, 2002], М. О. Сيوخру [Ó Siochrú, 2009], сэра Саймона М. Шамы [Schama, 2009, vol. 2], П. Гонта [Gaunt, 2014] – по истории Английской революции, а также – к материалам работы П. Х. Уилсона [Wilson, 2010] – по истории Тридцатилетней войны.

История Великобритании, история англиканства. Важную роль при выстраивании социокультурно-релятивистских интерпретаций по теме исследования сыграло обращение автора к материалам работ сэра Саймона М. Шамы [Schama, 2009, vol. 1; Schama, 2009, vol. 2; Schama, 2009, vol. 3] – по истории Великобритании, а также – к материалам работ Дж. С. Х. Эвелинга, Д. М. Лодуса, Г. Р. Макаду [Aveling, 1982], К. М. Хейдона [Haydon, 1993], Дж. Коффи [Coffey, 2000], М. Д. Уилера [Wheeler, 2006] – по истории англиканства.

Современные западные PhD диссертации, освещающие проблематику библейско-христианских чудес. Эти диссертации существенно обогащают религиозно-философскую, историко-философскую, теологическую историографию чудес [Яковлев, 2019б]. Важную роль при историографическом обосновании ука-

занных противоречий – проблем сыграло обращение автора к материалам PhD диссертации Тара Т. Чена [Chen, 2018]. Кроме этого, важную роль при выстраивании социокультурно-релятивистских интерпретаций по теме исследования сыграло обращение автора к материалам PhD диссертаций Х. ван дер Бреггена [Breggen, 2004], К. Энсордж [Ansorge, 2007], У. Грейвса-мл. [Graves, 2007], Ли М. Джефферсона [Jefferson, 2008].

Историософия. Помимо вышесказанного, важную роль при выстраивании социокультурно-релятивистских интерпретаций по теме исследования сыграло обращение автора к материалам фундаментальной работы И. М. Савельевой и А. В. Полетаева [Савельева, 1997].

Публикации автора. В 1997–2006 гг. автором настоящей монографии создан ряд статей, посвящённых проблемам изучения практик описания чудес в западноевропейских раннесредневековых хрониках Григория Турского и Павла Диакона. Изучению этой же проблематики посвящена его кандидатская диссертация [Яковлев, 2000в].

Автором также создано учебное пособие, посвящённое проблемам изучения и осмысления методологии социокультурно-антропологического анализа [Яковлев, 2010а].

С 2006 г. автор приступил к созданию статей, посвящённых проблемам изучения идей западных ранненовременных философов о чудесах. В 2019 г. автором была опубликована монография об идеях Гоббса и Локка о чудесах [Яковлев, 2019в]. Полный список публикаций автора приведён в Списке литературы настоящей монографии.

Выводы по обзору литературы. Во-первых, произведённый обзор показывает, что в фонде историко-философской и специальной литературы существует не так много исследований, в которых идеи Толанда и Юма о чудесах являются главным предметом исследовательского внимания. Было отмечено, что только западная историография идей Юма о чудесах отличается известной полно-

той и последовательностью. Общей же тенденцией осмысления идей Толанда о чудесах является то, что, как правило, в отличие от идей Юма о чудесах, они рассматривались и рассматриваются учёными не в полном объёме и специально, а выборочно и в контексте анализа других религиозно-философских, философско-религиозных, политико-религиозных, теологических, а также – в контексте анализа общефилософских идей Толанда.

Во-вторых, произведённый обзор показывает, что тема настоящей монографии семантически пересекается с обозначенными исследовательскими темами (и подтемами). Наличие подобной семантико-тематической сопряжённости, в свою очередь, обосновывает исследовательские приоритеты настоящей монографии.

В-третьих, проведённый обзор показывает, что как предмет историко-философского анализа, а не теологической рефлексии и критики – идеи Толанда и Юма о чудесах начали рассматриваться только в XX в. Это и обуславливает хронологический охват литературы в главах монографии.

Противоречия и проблемы исследования

Итак, не вдаваясь пока в подробности, можно констатировать, что с позиций эволюционизма идеи Толанда и Юма о чудесах, как правило, принято рассматривать исключительно в качестве воплощений парадигмы критики и разоблачения библейско-христианских чудес, якобы окаймляющей смысл этих идей в силу общих условий очередного этапа историко-социальной эволюции – перехода от Средних веков к Новому времени на Западе, заключающихся в благоприятном (в понимании специалистов и исследователей) росте свободомыслия, секуляризации мышления, ослаблении роли христианской религии в обществе, ослаблении влияния христианской теологии на людей, и т. п. Однако, по мнению автора настоящей монографии, существует целый ряд серьёзных теоретико-методологических *противоречий* – *проблем* эво-

люционистских практик осмысления религиозно-философских идей Толанда и Юма о чудесах. Целесообразно обозначить некоторые из этих противоречий.

Во-первых, обычно *не учитывается*, что религиозно-философские идеи Толанда и Юма о чудесах имели ярко выраженный вероисповедный характер. При этом, действительно, присутствующие у Толанда и Юма критические религиозно-философские идеи о библейско-христианских о чудесах обычно *превращаются* в стержень религиозно-философской сущности их идей о библейско-христианских чудесах^{XVI}. Так, в целом, вероисповедный характер идей Толанда и Юма о чудесах приносится в «жертву» привычному эволюционистскому дискурсу – пониманию Толанда и Юма как философов Нового времени – повлиявших на становление материализма, свободомыслия, скептицизма, эмпиризма, и т. п.

Во-вторых, обычно *не учитывается*, что первым критиком упования на чудеса выступил Сам Иисус Христос, что с подобной же критикой выступали отцы Церкви и учителя Церкви. Кроме слов Иисуса, приведённых в качестве эпиграфа, хотелось бы также обратить внимание на следующий сюжет: «38 Тогда некоторые из книжников и фарисеев сказали: Учитель! хотелось бы нам видеть от Тебя знамение. 39 Но Он сказал им в ответ: род лукавый и прелюбодейный ищет знамения; и знамение не дастся ему, кроме знамения Ионы пророка; 40 ибо как Иона был во чреве кита три дня и три ночи, так и Сын Человеческий будет в сердце земли три дня и три ночи.» [Мф 12, 38–40] (см. Воскресение).

У Иоанна Златоуста прочтём: «Чудеса часто другому приносят пользу, а тому, кто творит их, вредят, или доводя его до гордости и тщеславия, или другим каким образом; а от добрых дел ничего такого ожидать нельзя: они приносят пользу и тем, которые творят их,

^{XVI} См. выше обоснование выбора философов для темы исследования и ниже – тезис исследования.

и другим многим. Итак, будем совершать их со всем тщанием. Если ты из жестокосердого сделался милостивым, то исцелил сухую руку; если, оставив зрелище, пошёл в церковь, то исправил хромую ногу; если отвратил глаза свои от блудницы и от красоты чужой жены, то отверз слепые очи; если вместо сатанинских песней выучил ты духовные псалмы, то, будучи прежде немым, стал говорить [Иоанн Златоуст, 2006, т. 4, с. 502]. Вот самые великие чудеса! Вот дивные знамения!» [Иоанн Златоуст, 2006, т. 4, с. 502–503].

В-третьих, *не учитывается*, что данные Толандом и Юмом определения чудес *не конфликтуют* с определениями и толкованиями чудес, данными, например, Августином и Фомой Аквинским. У Августина прочтём: «Да и сам человек представляет собою большее чудо, чем всякое чудо, совершаемое человеком. Поэтому Бог, сотворивший видимые небо и землю, не гнушается творить видимые чудеса на небе и на земле, посредством которых возбуждает к почитанию невидимого Себя душу, ещё преданную видимым предметам; но где и когда сотворить их, непреложный совет для этого находится в Нём самом, в планах Которого все будущие времена суть времена уже существующие» [Блаженный Августин, 1998, т. 3, с. 425].

У Фомы Аквинского прочтём: «[...В. Я.] что-либо может считаться чудесным только если сравнивать его с превзойденной им силой природы. И чем более превзойдена сила природы, тем большим считается чудо» [Фома Аквинский, 2005, ч. 1, с. 401].

У Толанда прочтём: «чудо – это такое действие, совершение которого превосходит все человеческие силы и которое не может быть осуществлено при помощи обычных проявлений законов природы» (курсив в тексте – В. Я.) [Христианство, III. 5. 70, с. 170].

У Юма прочтём: «Чудо может быть точно определено как нарушение закона природы особым велением [Б]ожества или вмешательством какого-нибудь невидимого деятеля» (курсив в тексте – В. Я.) [Исследование, X. 1, с. 116 [сноска *]].

В-четвёртых, обычно *не учитывается*, что гетеродоксия по самым разным вопросам выступает в качестве своеобразной «нор-

мы» католицизма и протестантизма на протяжении всей их истории. Примером гетеродоксии в дореформационном католицизме можно назвать, например, идеи катаров и вальденсов, Беренгара Турского, Гильберта Порретанского, Пьера Абеляра, Иоахима Флорского, Данте Алигьери¹⁵ и др.

Протестантизм возник в чистом виде как следствие наличия гетеродоксии в католицизме. Помимо этого, протестантизм уже на заре своего существования сам оказался идейно и конфессионально расколот по причине наличия гетеродоксии в рядах лидеров Реформации, в широких рядах протестантов.

В-пятых, обычно *не учитывается*, что реформаторы преподносили свои идеи как проявление исповедания истинного христианства, однако доказывать чудесами они это не могли (не хотели, не собирались, и т. п.), что, возможно, во многом симулировало разработку протестантской идеи о прекращении чудес в современности. У Ж. Кальвина прочтём: «Наши противники пренебрегают нашим учением, называя его недостоверным. Но если бы они оказались перед необходимостью запечатлеть их собственное учение своею кровью и жизнью, – тогда мы увидели бы, высоко ли они его ценят! Наша вера другая: она не боится ни смерти, ни Божьего суда.

В том, что они требуют от нас чудес, отражается их неразумие. Ибо мы не сочиняем никакого нового Евангелия, но придерживаемся того, истинность которого подтверждают все сотворённые Иисусом Христом и апостолами чудеса. Возможно, наши противники возразят, что, в отличие от нас, могут подтвердить своё учение непрерывно, вплоть до сегодняшнего дня совершаемыми чудесами. Но чудеса, на которые ссылаются эти люди, скорее способны поколебать и повергнуть в сомнение душу, которая без них пребывала бы в покое, – настолько они легковесны и лживы. Но даже если бы они были так дивны, как только возможно помыслить, – они и тогда никоим образом не могут свидетельствовать против Божьей истины [Кальвин, 1997, [т. 1], с. 17]. Ибо имени Божьему подобает

святиться всегда и во всём, будь то в чудесах или в естественном порядке вещей» [Кальвин, 1997, [т. 1], с. 17–18].

В-шестых, обычно *не учитываются* страшнейшие, катастрофические, трагические последствия, в целом, спекулятивных, схоластических дискуссий по различным религиозно-философским проблемам (и по проблемам чудес), инициированных реформаторами и ранненовременными философами и интеллектуалами-эрудитами. Эти последствия – унесшие *миллионы* жизней жителей Европы кровавые войны, восстания и социально-политические конфликты раннего Нового времени, всегда имевшие серьёзную религиозно-политическую подоплёку, например: Религиозные войны во Франции (Варфоломеевская ночь – как мрачнейший эпизод), Английская революция [Woolrych, 2002; Ó Siochrú, 2009; Schama, 2009, vol. 2; Gaunt, 2014], Тридцатилетняя война [Wilson, 2010], Французская революция, и др.

В-седьмых, обычно *не учитывается*, что сами основоположники протестантизма – М. Лютер и Ж. Кальвин, если судить по общему тону их размышлений о чудесах, высказывали весьма амбивалентные суждения о необходимости чудес в современном им христианстве [Luther, 1732, th. 16; Кальвин, 1997, [т. 1]]. По мнению ряда исследователей, Лютер эти существование и необходимость не отрицал, Кальвин – отрицал [см., напр.: Chen, 2018, p. [i]; Яковлев, 2019б]. При этом сходились они в одном: чудеса может творить и сатана, и Антихрист, а повышенное внимание к чудесам в католицизме в этом смысле подозрительно. Фактически такого же рода идеи высказывались и Толандом, и Юмом. Особенно это будет видно у Толанда, который в своих сочинениях неоднократно практически открыто в негативных смыслах приравнивал деятельность современных ему (римско-католических в первую очередь) священнослужителей к деятельности жрецов в языческом Риме, приравнивал поддерживаемую христианским духовенством веру в чудеса к вере в чудеса, поддерживаемой жрецами в языческом Риме (см. Католическая Церковь).

У Лютера прочтём: «Власть дьявола и Антихриста та, которая борется против средств улучшения христианства; поэтому не должно ей следовать ни в коем случае, но сопротивляться ей телом, имуществом и всем, чем мы можем. И если случится чудесное знамение за папу^{XVII} против светской власти или кого-нибудь постигнет язва, что, как они [католики, сторонники Папы – В. Я.] хвастают, случалось неоднократно, то это надо принимать только как случившееся дьявольской силой для сокрушения нашей веры в Бога, как это возвестил Христос [см. у Лютера ссылку в тексте – В. Я.]^{XVIII}» [Лютер, 2002, с. 28].

У Кальвина прочтём: «Если учение признано правильным, оно может быть подтверждено чудесами. По слову Христа, верный признак правильного учения в том, что оно ищет славы не людям, а Богу [см. у Кальвина ссылки в тексте – В. Я.]^{XIX}. Коль скоро Христос утверждает, что главный признак должен быть именно таковым, то обращаться к чудесам с иной целью, нежели прославление имени Божьего, означает несправедливо пользоваться ими. Кроме того, мы должны помнить, что и Сатана^{XX} совершает чудеса; и хотя эти чудеса являются скорее обманом, чем подлинными чудесами, тем не менее они могут ввести в соблазн простых людей и невежд. Маги и чародеи всегда славились чудесами. Идолопоклонство язычников также питали удивительные чудеса. Однако этих чудес недостаточно для того, чтобы убедить нас в истинности суеверий магов и идолопоклонников» [Кальвин, 1997, [т. 1], с. 18].

^{XVII} Согласно нормам церковной лексики этот титул надлежит печатать с прописной буквы.

^{XVIII} См. здесь у Лютера ссылку на слова евангелиста Матфея (без цитирования): «24 Ибо восстанут лжехристы и лжепророки, и дадут великие знамения и чудеса, чтобы прельстить, если возможно, и избранных» [Мф 24, 24] – В. Я.

^{XIX} См. здесь у Кальвина ссылки на слова евангелиста Иоанна (без цитирования): «18 Говорящий сам от себя ищет славы себе; а Кто ищет славы Пославшему Его, Тот истинен, и нет неправды в Нем» [Ин 7,18]. И ещё: «50 Впрочем Я не ищу Моей славы: есть Ищущий и Судящий» [Ин 8,50] – В. Я.

^{XX} Согласно нормам церковной лексики это имя надлежит печатать со строчной буквы.

У Толанда прочтём: «После всего отмеченного выше мне нет необходимости добавлять, что все *чудеса*, совершаемые втайне или только среди тех, на пользу и к выгоде которых обращается вера в них, должны быть отвергнуты как подделка и ложь; ибо, раз такие не могут вынести испытания моральной несомненностью, они противоречат самой цели чудес, которые всегда совершаются для убеждения неверующих. Однако только *писисты* должны быть свидетелями их собственных *чудес* и никогда – *еретики*, которых они обращают в свою веру при их помощи; не менее нелеп их обычай подтверждать одно чудо другим, например *пресушествление* – несколькими другими чудесами» (курсив в тексте – В. Я.) [Христианство, III. 5. 75, с. 172].

У Юма прочтём: «Одному лицу никогда не приписывали большего числа чудес, чем число тех, которые недавно произошли, как рассказывают, во Франции, на могиле аббата Пари, известного янсениста, святостью которого так долго морочили людей. Всюду рассказывали о том, что эта святая гробница исцеляла больных, возвращала слух глухим и зрение слепым; но что ещё необычнее – многие из этих чудес были немедленно засвидетельствованы на месте судьями несомненной честности на основании показаний лиц, заслуживающих доверия и пользующихся почётом; притом они были совершены в просвещённую эпоху и в самом выдающемся центре современного мира» [Исследование, X. 2, с. 125].

В-восьмых, обычно *не учитывается*, что философы, религиозные деятели и интеллектуалы раннего Нового времени, которых принято относить к деистам, свободомыслящим, социнианам, и т. д., и т. п. были, как правило, верующими христианами (со всякими оговорками на экстравагантность, но, тем не менее!), находящимися, естественно, в состоянии гетеродоксии к католицизму. При этом обычно *не учитывается* парадоксальность ситуации, заключающаяся в том, что представители указанных групп (сект, и т. п.) могли находиться в состоянии гетеродоксии между собой, и, как правило, находились в состоянии гетеродоксии с крупными

протестантскими конфессиями, которые, в свою очередь, находились в состоянии гетеродоксии и с друг другом, и с католицизмом.

Так, например, в рассматриваемый период с серьёзной критикой чудес, с аллегорическими толкованиями чудес выступил англиканский священник Томас Вулстон [Woolston, 1727]. Одним из самых видных его оппонентов был епископ Лондона Томас Шерлок [Sherlock, 1729]. С достаточно дерзкой критикой чудес в этот период выступал также представитель свободомыслия и деизма Питер Эннет [Annet, [1743?] ; Annet, [1750?]]. Хотя и среди деистов не было единства по проблемам чудес. Опять же, с критикой чудес выступал деист Чарльз Блаунт [Blount, 1683], а с оправданием чудес – деист Томас Морган [Morgan, 1737].

В-девятых, обычно *не учитывается*, что Толанд и Юм по определению находились в дискурсе протестантских религиозно-философских идей и считали его нормативным. В этих условиях было бы странным требовать от них полного отказа от гетеродоксии по проблемам чудес. При этом, одними из первых развивая христианскую философию (а не теологию) чуда и христианское религиозоведение, вообще, они были чересчур увлечены разработкой элементов, по мнению автора настоящей монографии, 1) методологически некорректно идеализированной в раннее Новое время исторической критики Библии, а также разработкой элементов 2) так же методологически некорректно идеализированных тогда же – зарождавшихся протоэволюционистских идей о происхождении и истории религии, религиозных верований^{XXI} (см. Эволюционизм). Хотя, забегая вперёд нужно отметить, что, в частности, Юм прекрасно осознавал методологическую некорректность исторической критики Библии.

У Толанда прочтём: «Но чтобы больше не распространяться относительно таких мест в Писании, добавлю, что все люди приз-

^{XXI} См. ниже рассуждения о теоретических и методологических основаниях исследования.

нают защищаемую мною истину, если прочтут священные книги с такой же беспристрастностью и вниманием, какие следует проявлять в отношении обычных трудов человека [Христианство, II. 3. 22, с. 119]. И в толковании *Писания* нужно следовать правилам, ничем не отличающимся от тех, которых придерживаются обычно при рассмотрении всех других книг (курсив в тексте; см. Библия – В. Я.) [Христианство, II. 3. 22, с. 119–120].

У Толанда же прочтём: «[...В. Я.] прославленные подвиги *домовых и фей, ведъм и чародеев* и все *языческие чудеса* должны считаться вымышленными, пустыми и суеверными баснями, ибо во всех них не выявляется никакой цели, заслуживающей изменения в *природе*» (курсив в тексте – В. Я.) [Христианство, III. 5. 74, с. 171].

У Юма прочтём: «[...В. Я.] сильным доводом против всех рассказов о сверхъестественном и чудесном является тот факт, что они во множестве наблюдаются преимущественно среди невежественных и диких наций; если же какие-либо из них вообще допускаются цивилизованным народом, то последний, наверное, унаследовал их от невежественных и диких предков, придавших им ту ненарушимую санкцию и авторитетность, которые всегда присущи общепринятым мнениям» [Исследование, X. 2, с. 122].

Тезис исследования

В настоящей монографии выдвигается *тезис* о том, что несмотря на наличие у Толанда и Юма критических религиозно-философских идей о библейско-христианских чудесах, в целом, вопреки эволюционистским выкладкам, религиозно-философская сущность их идей о библейско-христианских чудесах не сводится к критике или разоблачению этих чудес^{XXII}, потому что, по мнению автора настоящей монографии, критика библейско-христианских чудес у Толанда и Юма являлась лишь инструментом для

^{XXII} См. выше обоснование выбора философов для темы исследования.

преподнесения ими читателям религиозно-философской сущности своих идей об этих чудесах.

Специфика исследования

Специфика настоящего исследования состоит в том, что в нём 1) идеям Толанда и Юма о чудесах не приписывается характер, например, антисредневековых, антиапологетических, антисхоластических, переходных, и т. п. идей Нового времени (см. Средневековый, Схоластика)^{xxiii} – как это чаще всего происходит при их рассмотрении в сложившихся условиях доминирования эволюционистского (см. Эволюционизм) осмысления истории философских идей, что в нём 2) идеи Толанда и Юма о чудесах рассматриваются с точки зрения принадлежности к христианской философии вообще.

Объект исследования

Объектом исследования является религиозно-философский замысел идей Джона Толанда и Дэвида Юма о чудесах, а также теоретико-методологические основания прочтения этого замысла.

Предмет исследования

Предметом исследования являются идеи Джона Толанда и Дэвида Юма о чудесах, а также советские формационно-эволюционистские и западные либерально-эволюционистские историографические практики осмысления религиозно-философских идей Толанда и Юма, идей Толанда и Юма о чудесах.

^{xxiii} См. выше размышления о собственно актуальности исследования.

Цель исследования

С учётом всех этих обстоятельств, *цель* исследования состоит в представлении социокультурно-релятивистской характеристики религиозно-философской сущности идей Толанда и Юма о библейско-христианских чудесах.

Задачи исследования

В связи с этим выдвигаются следующие *задачи*:

1. Представить социокультурно-релятивистскую характеристику религиозно-философской направленности идей Толанда о чудесах.

2. Представить социокультурно-релятивистскую характеристику советских формационно-эволюционистских историографических практик осмысления религиозно-философских идей Толанда, идей Толанда о чудесах.

3. Представить социокультурно-релятивистскую характеристику западных либерально-эволюционистских историографических практик осмысления религиозно-философских идей Толанда, идей Толанда о чудесах.

4. Представить социокультурно-релятивистскую характеристику религиозно-философской направленности идей Юма о чудесах.

5. Представить социокультурно-релятивистскую характеристику советских формационно-эволюционистских историографических практик осмысления религиозно-философских идей Юма, идей Юма о чудесах.

6. Представить социокультурно-релятивистскую характеристику западных либерально-эволюционистских историографических практик осмысления религиозно-философских идей Юма, идей Юма о чудесах.

Теоретические и методологические основания исследования

Автор настоящего исследования уже говорил о своих теоретико-методологических предпочтениях в предшествующей монографии [Яковлев, 2019в, с. 42–43]. Сейчас хотелось бы сделать ряд уточнений.

Исходя из высказанных автором выше соображений о его подходе к теме исследования, следует отметить, что главными теоретическими и методологическими основаниями произведённого исследования являются *теоретико-методологические* установки и положения социокультурного релятивизма. Как известно, в социокультурном релятивизме на первый план выдвигается импонирующее автору монографии положение об опровержении линейности социокультурного и историко-социального процессов [Данилевский, 2008 ; Шпенглер, [т.] 1, 1998 ; Шпенглер, [т.] 2, 1998]. Соглашаясь с этим положением, автор использует его 1) для обоснования собственного непризнания линейности историко-философского процесса как явления указанных процессов, а также 2) для выстраивания и апробации собственных социокультурно-релятивистских практик осмысления идей Толанда и Юма о чудесах и 3) для обоснования собственной критики эволюционистских практик осмысления идей Толанда и Юма о чудесах (приписывания идеям Толанда и Юма о чудесах характера, например, антисредневековых, антиапологетических, антисхоластических, переходных, и т. п. идей Нового времени).

По существу, выстраивание и апробация социокультурно-релятивистских практик осмысления идей Толанда и Юма о чудесах сопряжены в настоящей монографии с отказом от подходов к моделированию и познанию историко-социального процесса вообще и явлений (аспектов, и т. п.) историко-социального процесса в частности на основе историко-социальных клише, воплощаю-

щихся, например, в постулировании 1) европоцентризма, 2) тотальной познаваемости смысла истории, 3) определённости настоящего и прошлого, 4) предсказуемости будущего, а также 5) отсутствия метафизики истории, и т. д., и т. п. На ряд аспектов социокультурного релятивизма, определяющих методологическую конъюнктуру настоящей монографии, хотелось бы обратить особое внимание.

Семантико-хронологический аспект социокультурного релятивизма

Эпоху Толанда и Юма автор монографии условно соотносит с рубежом Средних веков и Нового времени, или с ранним Новым временем. Как уже понятно, в настоящей монографии используются общепринятые (эволюционистские) названия историко-социальных, макроисторических эпох (периодов, «времён», и т. п.). Однако автору хотелось бы обратить внимание на то, что упомянутые и другие названия указанных эпох он использует в значении условных – семантико-хронологических метафор, а не строгих научных категорий, в качестве которых они рассматриваются в эволюционизме. Несколько дополнив своё высказывание из предыдущей монографии, автору ещё раз хотелось бы отметить, что с семантико-хронологической точки зрения в само понятие «Средние века» (“*Medium aevum*”) его создателями – интеллектуалами эпохи Возрождения (А. Бусси, Ф. Бьондо и др.) изначально был заложен широкий спектр искусственных негативных коннотаций, связанных, например, с обозначением времени упадка классических языков, античной книжности и образованности, и т. п. [ср.: Яковлев, 2019в, с. 16].

Семантико-исторический аспект социокультурного релятивизма

Вообще, с учётом обозначенного выше контекста темы, разработанную деятелями Возрождения и популяризированную в XVII–XVIII

вв. модель презентации исторического процесса, заключающуюся в выделении особых эпох – Античности, Средних веков и Нового времени, автор монографии считает лежащей в основе так же уже упомянутых выше^{XXIV} и некорректных, по его мнению, романтизации Античности, романтизации ряда других эпох, а так же явлений, феноменов, процессов – фактов западноевропейских историко-социального и историко-философского процессов, а именно: Гуманизма, Возрождения, Реформации, Научной революции, ранненовременных социально-политических революций (см. раннее Новое время, Английская революция, Французская революция), Просвещения¹⁶.

Применение положений социокультурного релятивизма позволяет увидеть амбивалентность перечисленных фактов, позволяет ощутить и передать их трагичность и катастрофичность. Вот как могут выглядеть интерпретации обозначенных фактов западноевропейских историко-социального и историко-философского процессов с позиций социокультурного релятивизма.

1. Средние века – неудачное понятие, ложно демонизирующее и обесцвечивающее сущность европейской и ближневосточной истории V–XVII вв.

2. Гуманизм и Возрождение несли в себе серьёзнейшие вызовы христианству, связанные с (зачастую) безответственной и некомпетентной романтизацией культурных, научных, религиозных и социально-политических реалий греко-римской Античности.

3. Реформация была воплощением еретичества и вероотступничества, спровоцировавших (наряду с другими факторами) серии кровопролитных социально-политических и религиозно-политических конфликтов в Европе в раннее Новое время.

4. Научная революция – эпоха истории западноевропейской науки раннего Нового времени, подготовленная многовековым вкладом учёных-католиков (очень часто – священнослужителей) в самые разные отрасли знания, но вследствие ряда ошибочных (со-

^{XXIV} См. размышления об интриге и подходе к теме исследования.

циально-политических и социально-религиозных) действий Римской Курии и кризиса западноевропейского общества искусственно превращённая в проявление (надуманного) конфликта между религией и наукой.

5. Социально-политические революции раннего Нового времени (Английская революция, Французская революция и др.) являлись преступными и кровавыми государственными переворотами со всеми вытекающими последствиями.

6. Просвещение – неудачное понятие, ложно приукрашивающее историко-культурный, социально-религиозный, социально-политический трагизм сущности западноевропейской и уже всей мировой истории конца XVII–XVIII вв. – периода, увенчавшего длительный кризис католицизма, западноевропейского общества, спровоцированный Гуманизмом, Возрождением и Реформацией, периода, в который западноевропейские страны под видом «просвещения» завершили уничтожение мезоамериканских цивилизаций, заложили основы грабительских внутриевропейской колонизации, колонизации американских, австралийских, африканских земель, и т. д., и т. п.¹⁷

Такие, прямо сказать, необычные и непривычные интерпретации позволяют взглянуть на эпоху Толанда и Юма – рубеж Средних веков и Нового времени, или – раннее Новое время вовсе не как на эпоху эволюционных перемен на Западе, а как на одну из самых трагичных и катастрофичных эпох западноевропейской истории, как на эпоху краха католицизма, как на эпоху кровавых мятежей и восстаний, безбожия и беззакония, оправданных... разумом и стремлением к «просвещению».

Семантико-методологический аспект социокультурного релятивизма

Применение установок и положений социокультурного релятивизма позволяет объяснить высказанные выше автором монографии^{XXV}

^{XXV} См. рассуждения о противоречиях и проблемах исследования.

суждения о 1) методологической некорректности идеализации в раннее Новое время (популяризированной Спинозой [Яковлев, 2010в] и др.) исторической критики Библии, и о 2) такой же методологической некорректности идеализации тогда же – зарождавшихся протоэволюционистских идей о происхождении и истории религии, религиозных верований.

Дело в том, что, во-первых, с вероисповедных позиций, – которые, кстати сказать, ничем не хуже научных, – Библия является и историческим, и богодухновенным (см. Боговдохновенность) источником и, соответственно, идеализация исторической критики Библии методологически некорректна, т. к. ведёт к неприемлемой девальвации методологического инструментария, связанного с изучением и познанием богодухновенности Библии, иррациональной составляющей библейского текста, игнорировать которые не представляется возможным.

Во-вторых, указанные протоэволюционистские идеи о происхождении и истории религии, религиозных верований не являлись ни единственно научными, ни единственно верными, как не являются ни единственно научными, ни единственно верными возникшие на их основе соответствующие современные эволюционистские идеи. Следовательно, идеализация указанных протоэволюционистских и эволюционистских идей опять же методологически некорректна, т. к. ведёт к неприемлемой девальвации методологического инструментария, связанного с изучением и познанием иррациональности религии, религиозных верований, игнорировать которую так же не представляется возможным.

Научная новизна исследования

При описании *научной новизны* исследования целесообразно выделить следующие аспекты.

1. В настоящей монографии представлена социокультурно-релятивистская характеристика религиозно-философской направленности идей Толанда о чудесах.

В этой связи выявлены основная тематика и основное содержание идей Толанда о чудесах, а затем осуществлены социокультурно-релятивистские оценки основной тематики и основного содержания идей Толанда о чудесах.

2. В монографии представлена социокультурно-релятивистская характеристика советских формационно-эволюционистских историографических практик осмысления религиозно-философских идей Толанда, идей Толанда о чудесах.

В этой связи выявлены встречающиеся в советской формационно-эволюционистской историографии основные характеристики религиозно-философских идей Толанда, идей Толанда о чудесах, а затем осуществлены социокультурно-релятивистские оценки встречающихся в советской формационно-эволюционистской историографии основных характеристик религиозно-философских идей Толанда, идей Толанда о чудесах.

3. В монографии представлена социокультурно-релятивистская характеристика западных либерально-эволюционистских историографических практик осмысления религиозно-философских идей Толанда, идей Толанда о чудесах.

В этой связи выявлены встречающиеся в западной либерально-эволюционистской историографии основные характеристики религиозно-философских идей Толанда, идей Толанда о чудесах, а затем осуществлены социокультурно-релятивистские оценки встречающихся в западной либерально-эволюционистской историографии основных характеристик религиозно-философских идей Толанда, идей Толанда о чудесах.

4. В монографии представлена социокультурно-релятивистская характеристика религиозно-философской направленности идей Юма о чудесах.

В этой связи выявлены основная тематика и основное содержание идей Юма о чудесах, а затем осуществлены социокультурно-релятивистские оценки основной тематики и основного содержания идей Юма о чудесах.

5. В монографии представлена социокультурно-релятивистская характеристика советских формационно-эволюционистских историографических практик осмысления религиозно-философских идей Юма, идей Юма о чудесах.

В этой связи выявлены встречающиеся в советской формационно-эволюционистской историографии основные характеристики религиозно-философских идей Юма, идей Юма о чудесах, а затем осуществлены социокультурно-релятивистские оценки встречающихся в советской формационно-эволюционистской историографии основных характеристик религиозно-философских идей Юма, идей Юма о чудесах.

6. В монографии представлена социокультурно-релятивистская характеристика западных либерально-эволюционистских историографических практик осмысления религиозно-философских идей Юма, идей Юма о чудесах.

В этой связи выявлены встречающиеся в западной либерально-эволюционистской историографии основные характеристики религиозно-философских идей Юма, идей Юма о чудесах, а затем осуществлены социокультурно-релятивистские оценки встречающихся в западной либерально-эволюционистской историографии основных характеристик религиозно-философских идей Юма, идей Юма о чудесах.

Теоретическая и практическая значимость исследования

Теоретическая значимость

При описании *теоретической значимости* исследования целесообразно выделить следующие аспекты. Монография вносит вклад в расширение базы теоретико-методологических подходов к изучению идей Толанда и Юма о чудесах. Как было отмечено, подход автора к теме исследования определяется его критикой эволюционистских подходов к моделированию и по-

знанию историко-социального процесса, к осмыслению истории философских идей.

В этой связи, во-первых, были отмечены некоторые особенно деструктивные историко-социальные клише, лежащие в основе эволюционистских подходов к моделированию и познанию историко-социального процесса.

Во-вторых, были отмечены непосредственно связанные с данными историко-социальными клише постулаты, задающие тон эволюционистского осмысления истории философских идей.

В-третьих, было отмечено критическое отношение автора монографии к обыденной эволюционистской практике репрезентации эпохи Толанда и Юма – рубежа Средних веков и Нового времени, или – раннего Нового времени как якобы эпохи эволюционных перемен на Западе, в частности – начавшегося освобождения человеческого разума от засилья ценностей религиозных и теологических догм благодаря развитию научного знания и укреплению ценностей этого знания.

В-четвёртых, посредством постановки под сомнение указанной эволюционистской практики был сделан акцент на необходимости привлечения внимания к содержательной глубине представляющих христианскую философию идей Толанда и Юма о чудесах, которые в сложившихся условиях доминирования эволюционистского (см. Эволюционизм) осмысления истории философских идей чаще всего рассматривают без интереса, просто механически приписывая им характер, например, антисредневековых, антиапологетических, антисхоластических, переходных, и т. п. идей Нового времени (см. Средневековый, Схоластика).

В-пятых, посредством постановки под сомнение указанной эволюционистской практики было обращено внимание на открывшуюся возможность 1) отказаться от клишированного эволюционистского приписывания идеям Толанда и Юма о чудесах характера, например, антисредневековых, антиапологетических, антисхоластических, переходных, и т. п. идей Нового времени, а также

2) рассматривать идеи Толанда и Юма о чудесах с точки зрения принадлежности к христианской философии вообще.

Практическая значимость

При описании *практической значимости* исследования целесообразно выделить следующие аспекты. Все вышеперечисленные теоретико-методологические выкладки, восходящие, в соответствии с произведёнными выше рассуждениями о теоретических и методологических основаниях исследования к установкам и положениям социокультурного релятивизма, стали основой осуществлённых в монографии выстраивания и апробации социокультурно-релятивистских практик осмысления идей Толанда и Юма о чудесах, а также выстраивания и апробации критики эволюционистских практик осмысления идей Толанда и Юма о чудесах (приписывания идеям Толанда и Юма о чудесах характера, например, антисредневековых, антиапологетических, антисхоластических, переходных, и т. п. идей Нового времени).

Осуществлённые апробации могут стать основой 1) для дальнейшего изучения религиозно-философских идей Толанда и Юма о чудесах и практик осмысления этих идей, 2) для изучения религиозно-философских идей других философов и интеллектуалов о чудесах и практик осмысления этих идей, а также 3) для изучения любых других религиозно-философских идей и практик осмысления этих идей. Осуществлённые апробации социокультурно-релятивистских практик осмысления идей Толанда и Юма о чудесах, в свою очередь, служат ярким подтверждением нелинейности историко-философского процесса.

Материалы произведённого в настоящей монографии исследования могут использоваться в качестве самостоятельных источниковедческих и историографических комментариев. Эти материалы могут использоваться также при разработке источниковедческих и историографических курсов и спецкурсов по истории философии,

истории идей, интеллектуальной истории, при разработке источниковедческих и историографических курсов и спецкурсов по методологии историко-философских исследований.

Высокое качество подготовки и охват Списка источников и литературы монографии позволяют использовать его, как и Список источников и литературы предыдущей монографии [Яковлев, 2019в, с. 210–243], в качестве самостоятельного библиографическо-тематического справочника.

Высокое качество подготовки и охват Списков имён, Списка терминов и определений позволяют использовать их в качестве самостоятельных учебно-научных справочников.

Структура монографии

В соответствии с поставленными задачами монография разделена на две главы. В **Главе 1**, состоящей из трёх параграфов, произведены следующие процедуры: 1) выявлена основная тематика и основное содержание идей Толанда о чудесах, а затем осуществлены социокультурно-релятивистские оценки основной тематики и основного содержания идей Толанда о чудесах, 2) выявлены встречающиеся в советской формационно-эволюционистской историографии основные характеристики религиозно-философских идей Толанда, идей Толанда о чудесах, а затем осуществлены социокультурно-релятивистские оценки встречающихся в советской формационно-эволюционистской историографии основных характеристик религиозно-философских идей Толанда, идей Толанда о чудесах, 3) выявлены встречающиеся в западной либерально-эволюционистской историографии основные характеристики религиозно-философских идей Толанда, идей Толанда о чудесах, а затем осуществлены социокультурно-релятивистские оценки встречающихся в западной либерально-эволюционистской историографии основных характеристик религиозно-философских идей Толанда, идей Толанда о чудесах.

В **Главе 2**, состоящей из трёх параграфов, произведены следующие процедуры: 1) выявлена основная тематика и основное содержание идей Юма о чудесах, а затем осуществлены социокультурно-релятивистские оценки основной тематики и основного содержания идей Юма о чудесах, 2) выявлены встречающиеся в советской формационно-эволюционистской историографии основные характеристики религиозно-философских идей Юма, идей Юма о чудесах, а затем осуществлены социокультурно-релятивистские оценки встречающихся в советской формационно-эволюционистской историографии основных характеристик религиозно-философских идей Юма, идей Юма о чудесах, 3) выявлены встречающиеся в западной либерально-эволюционистской историографии основные характеристики религиозно-философских идей Юма, идей Юма о чудесах, а затем осуществлены социокультурно-релятивистские оценки встречающихся в западной либерально-эволюционистской историографии основных характеристик религиозно-философских идей Юма, идей Юма о чудесах.

В центре внимания в **параграфах 1.1, 2.1** окажутся сами по себе идеи о чудесах, встречающиеся в сочинениях Толанда и Юма, соответственно.

В центре внимания в **параграфах 1.2, 2.2** окажется советская формационно-эволюционистская историография религиозно-философских идей Толанда и Юма, идей Толанда и Юма о чудесах, соответственно. При этом автор монографии считает, что сущность исследовательского потенциала рассматриваемых в указанных параграфах историографических материалов заключается в том, что в них отражена квинтэссенция формационно-эволюционистских практик осмысления религиозно-философских идей Толанда и Юма, идей Толанда и Юма о чудесах.

В центре внимания в **параграфах 1.3, 2.3** окажется западная либерально-эволюционистская историография религиозно-философских идей Толанда и Юма, идей Толанда и Юма о чудесах, соответственно. При этом автор монографии считает, что сущность

исследовательского потенциала рассматриваемых в указанных параграфах историографических материалов заключается в том, что в них отражена квинтэссенция либерально-эволюционистских практик осмысления религиозно-философских идей Толанда и Юма, идей Толанда и Юма о чудесах.

Весь историографический материал в историографических параграфах упорядочен по жанровому и хронологическому принципам, хотя это далеко не безупречный способ преподнесения информации.

Монография содержит также Примечания ко всем структурным частям, Список условных сокращений названий сочинений Толанда и Юма, Список имён (исторических), Список имён (мифологических и религиозных), Список терминов и определений^{xxvi}, Список источников и литературы, Список Интернет-ресурсов, Приложения.

Примечания к Введению

¹ В формационном эволюционизме, в отличие от либерального эволюционизма, принято жёстко обозначать хронологические границы историко-социальных эпох (периодов, «времён», и т. п.). Например, в советской историографии рубежом Античности и началом Средних веков чаще всего называли 476 г. – год падения Западной Римской империи; начало же Нового времени чаще всего соотносили с Английской революцией XVII в. Считается так же, что социокультурные, идейные и иные истоки западноевропейского Нового времени следует искать, помимо всего прочего, в Гуманизме и в Возрождении.

² Наличие достижений материальной культуры, конечно, отрицать невозможно. Как невозможно, впрочем, и отрицать наличие у «неразвитых» народов давно минувших эпох, например, городов с продуманной и вы-

^{xxvi} Список имён (исторических), Список имён (мифологических и религиозных), Список терминов и определений содержат также дополненные, переработанные и исправленные словарные статьи из первой монографии автора [Яковлев, 2019в], в которой эти статьи были помещены в виде примечаний.

сокотехнологичной инфраструктурой, сложнейших систем знаний, глубочайших религиозных представлений, и т. д., и т. п.

³ Сочинение Толанда “Letters to Serena” («Письма к Серене»), 1704 г.

⁴ Сокхоф (евр. “סוכות” [sukot] – «валы», «шалашы») – город возле восточной границы Египта, рядом с дельтой Нила; Ефам / Етам – крепость в том же районе (есть разные версии местонахождения).

⁵ Сочинения «Тетрадимуса» Толанда по порядку расположения в сборнике: “Hodegus” («Ходегус» / «Одегус»), “Clidophorus” («Клидофорус»), “Hupatia” («Ипатия»), “Mangoneutes”.

⁶ Судя по всему, – сочинение Толанда “Socinianism Truly Stated (by “A Pantheist”)”.

⁷ Сочинение Юма “An Enquiry Concerning the Principles of Morals” («Исследование о принципах морали»), 1751 г.

⁸ Сочинение Юма “A Treatise of Human Nature, being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects” («Трактат о человеческой природе, или Попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам»), 1739–1740 гг.

⁹ Журнал «Под знаменем марксизма» издавался в 1922–1944 гг.

¹⁰ Философская серия журнала «Вестник Московского университета» издаётся с 1966 г.

¹¹ Журнал «Вопросы литературы» издаётся с 1957 г.

¹² Журнал «Вопросы философии» издаётся с 1947 г.

¹³ Журнал издаётся с 1958 г. В 1958–1961 гг. – «Научные доклады высшей школы. Философские науки». В 1962–1986 гг. – «Философские науки (научные доклады высшей школы)». С 1987 г. – «Философские науки».

¹⁴ Журнал «Наука и религия» издаётся с 1959 г.

¹⁵ Говоря обобщённо, катары и вальденсы воспринимаются ранними провозвестниками Реформации. В сочинении “De Sacra Coena adversus Lanfrancum” («О Причастии против Ланфранка», 1049 г.) Беренгар Турский выступил с рационалистическим толкованием таинства Причащения. В сочинении “Commentaria in Boethii opuscula sacra” («Комментарии к Бозцию», 1140-е гг.) Гильберт Порретанский выступил с неортодоксальной интерпретацией доктрины о Троице. В сочинении “Sic et non” («Да и нет», ок. 1121–1123 гг.) Пьер Абеляр выступил с весьма неоднозначными характеристиками суждений апостолов и отцов Церкви. В со-

чинении “Liber de concordia Novi ac Veteris Testamenti” («Книга согласования Нового и Ветхого Заветов», ок. 1184–1202 гг.), а также в ряде других трудов Иоахим Флорский изложил свою неординарную историософскую концепцию трёх мировых эр (Отца, Сына и Святого Духа), идейное содержание которой конфликтовало с ортодоксальными историософскими установками католицизма. В поэме “La Divina Commedia” (итал., «Божественная комедия», 1307–1321 гг.) Данте представил Римскую Курию в отталкивающем образе волчицы.

¹⁶ См., напр.: *«Древний мир – Средние века – Новое время: вот невероятно скудная и бессмысленная схема, безоговорочное господство которой над нашим историческим мышлением без конца мешало нам правильно воспринимать действительное место, ранг, гештальт, прежде всего срок жизни маленькой части мира, проявляющегося на почве Западной Европы со времен немецких императоров, в его отношении ко всеобщей истории высшего человечества»* (гештальт (нем. “gestalt” [gə'ʃtalt]) – конфигурация, образ; курсив в тексте – В. Я.) [Шпенглер, [т.] 1, 1998, с. 144].

¹⁷ Предвидя вопросы, связанные с обозначенными интерпретациями, хотелось бы обратить внимание на трафаретные представления о «мракобесии Средневековья», и т. п. В этом отношении, например, следует помнить, что ни кто иной, как католические средневековые монахи, книжники и подвижники – не только известные, но и те, имена которых навсегда канули в Лету, сберегли (годами под светом тусклых лучин просиживая в скрипториях) труды античных авторов. Далее – Католическая Церковь в Средние века выступала одним из главных инициаторов создания первых университетов (лат. “universitas” – «совокупность», «общность»; например, Болонский, Парижский, Оксфордский университеты существуют с XII в.) и крупнейших западноевропейских библиотечных центров (например, Bodleian Library (Бодлианская библиотека) существует с XIV в.). Нередко также забывают о том, что ряд учёных Средних веков и Возрождения, известных своим вполне светскими научными достижениями, были теснейшим образом связаны с Церковью. Логик Уильям Оккам был монахом-францисканцем, астроном Николай Коперник был каноником (священнослужителем), натурфилософ-гелиоцентрист Джордано Бруно был монахом-доминиканцем (Джордано, между прочим, – его монашеское имя), и т. д.

В отношении остальных интерпретаций можно отметить следующее. Возвеличивая достижения Античности, деятели Гуманизма и Возрожде-

ния как-то опрометчиво забывали о многих и многих негативных фактах античной повседневности – о том, например, что женщина античном мире была объектом вещного права, что в античном мире существовали, мягко говоря, весьма своеобразные представления о нравственности в половых вопросах, что одной из излюбленных забав Античности были кровавые гладиаторские бои, что не кто иной, как «просвещённые» позднеантичные императоры были инициаторами кровавых расправ над христианами, и т. д., и т. п.

Реформацию, научную революцию, социально-политические революции, произошедшие в раннее Новое время, в эпоху Просвещения принято воспринимать в качестве отображений процессов благостного преодоления «мракобесия» Средневековья, процессов эволюции, прогресса. Современный человек практически не видит трагедий (социокультурных, социально-политических, социально-религиозных) в тех процессах, которые привычно обозначаются вышеперечисленными понятиями. И то, что любая революция (а социально-политические революции к тому же практически всегда связаны с насилием и кровопролитием) воспринимается сегодня как некая (почти священная) норма – тоже трагедия. Хотя, если бы современники помнили, что утверждение парадигмы эволюционизма не обходилось без откровенных подлогов (см. «Пилтдаунский человек»), их отношение к «революциям» и «эволюциям», возможно, стало бы более взвешенным.

Глава 1. Толанд о чудесах

Целью главы станет решение следующих *задач* исследования:

1. Представить социокультурно-релятивистскую характеристику религиозно-философской направленности идей Толанда о чудесах.

2. Представить социокультурно-релятивистскую характеристику советских формационно-эволюционистских историографических практик осмысления религиозно-философских идей Толанда, идей Толанда о чудесах.

3. Представить социокультурно-релятивистскую характеристику западных либерально-эволюционистских историографических практик осмысления религиозно-философских идей Толанда, идей Толанда о чудесах.

Для решения первой задачи потребуется выявить основную тематику и основное содержание идей Толанда о чудесах, а затем осуществить социокультурно-релятивистские оценки основной тематики и основного содержания идей Толанда о чудесах.

Для решения второй задачи потребуется выявить встречающиеся в советской формационно-эволюционистской историографии основные характеристики религиозно-философских идей Толанда, идей Толанда о чудесах, а затем осуществить социокультурно-релятивистские оценки встречающихся в советской формационно-эволюционистской историографии основных характеристик религиозно-философских идей Толанда, идей Толанда о чудесах.

Для решения третьей задачи потребуется выявить встречающиеся в западной либерально-эволюционистской историографии основные характеристики религиозно-философских идей Толанда, идей Толанда о чудесах, а затем осуществить социокультурно-релятивистские оценки встречающихся в западной либерально-

эволюционистской историографии основных характеристик религиозно-философских идей Толанда, идей Толанда о чудесах.

В соответствии со всем вышеизложенным глава состоит из трёх параграфов.

§ 1.1. Чудеса. Толкования Толанда

В центре внимания в этом параграфе находятся сами по себе идеи о чудесах, встречающиеся в сочинениях Толанда [см. Яковлев, 2014б; Яковлев, 2015г]. **Целью параграфа** станет выявление основной тематики и основного содержания идей Толанда о чудесах. Достичь этой цели планируется посредством проведения обзора идей Толанда о чудесах. В ходе обзора автору предстоит 1) сформулировать основные темы идей Толанда о чудесах, разделив рассматриваемые идеи по соответствующим тематическим группам, а также 2) сформулировать тезисы, отражающие основное содержание идей Толанда о чудесах. Формулировки тем (они же – названия тематических групп) будут набраны полужирным шрифтом и обозначены с помощью одинарной нумерации. Тезисы будут набраны полужирным курсивом и обозначены с помощью двойной нумерации. В тексте параграфа формулировки тем и тезисы будут упорядочивать обзор в виде «форточек». При этом следует отметить, что нумерация формулируемых тем и тезисов применяется для их упорядочивания, а не для отражения какой бы то ни было их иерархии.

1. «[В]се учения и заповеди Нового [З]авета (если он действительно богоданный) должны согласовываться с естественным разумом и нашими собственными обычными идеями». 1.1. Слово [Б]ожие «содержит самые блестящие примеры самого точного и ясного рассуждения, какое только можно себе представить». 1.2. Были обстоятельства, свидетельствовавшие об очевидности «учения Христа», подтверждавшие Его мессианство; несмотря на всё это, Христос использовал в качестве

доказательств собственных предназначения и религиозных убеждений такие Свои деяния и чудеса, Божественность которых трудно было оспорить. В Главе 3 Раздела II «Христианства без тайн»¹ Толанд наметил контуры своего подхода к чудесам, активно используя при этом цитирование или парафраз библейских текстов. Эти приёмы Толанда представляется весьма уместным сохранить в обзоре для более достоверной передачи своеобразия его идей о чудесах. Итак, Толанд предположил, что с учётом всех изложенных им выше его соображений относительно разума и откровения, следует прийти к заключению, что «все учения и заповеди Нового [З]авета (если он действительно богоданный) должны согласовываться с *естественным разумом* [здесь и далее в параграфе при цитировании – курсив в тексте – В. Я.] и нашими собственными обычными идеями». По его мнению, всякий, кто добросовестно изучит Евангелие^{II}, убедится в этом. По мысли Толанда, содержащей библейскую парафразу, каждый из приступивших к этому занятию, согласится, «что слово [Б]ожие *не недоступно для нас и не далеко, но весьма близко к нам, в устах наших и в сердце нашем*» [Втор 30, 11; 14]^{III}. Т. е., в понимании Толанда, слово Божие «содержит самые блестящие примеры самого точного и ясного рассуждения, какое только можно себе представить»; обоснование же этого через объяснение тайн слова

¹ Ввиду пространности размышлений Толанда в этой главе некоторые представленные там сентенции в нижеследующем обзоре будут изложены с незначительными сокращениями, что не повлияет на передачу основного смысла рассматриваемых идей Толанда.

^{II} Здесь и в других случаях Толанд говорил обо всех новозаветных Евангелиях, о Четвероевангелии – В. Я.

^{III} Для сравнения: «11 Ибо заповедь сия, которую я заповедую тебе сегодня, не недоступна для тебя и не далека; 12 она не на небе, чтобы можно было говорить: «кто взшел бы для нас на небо и принёс бы её нам, и дал бы нам услышать её, и мы исполнили бы её?» 13 и не за морем она, чтобы можно было говорить: «кто сходил бы для нас за море и принёс бы её нам, и дал бы нам услышать её, и мы исполнили бы её?» 14 но весьма близко к тебе слово сие: *оно* в устах твоих и в сердце твоём, чтобы исполнять его» [курсив в тексте – В. Я.; Втор 30, 11–14] – В. Я.

Божия Толанд считал своим долгом. Так, об очевидности «учения Христа» можно было судить по тому одобрению, с каким к этому учению относились язычники, а согласованность персоны Христа с ветхозаветными символами и пророчествами и Его мессианская харизма хорошо вписывались в религиозные представления евреев. Несмотря на всё это, Христос использовал в качестве доказательств собственных предназначения и религиозных убеждений такие Свои деяния и чудеса, которые и «самые упрямые иудеи» вынуждены были относить к числу Божественных. Тут Толанд процитировал приведённую в одном из Евангелий фразу Никодима из его разговора с Христом: «*Таких чудес, какие [Т]ы творишь, никто не может творить, если не будет с ним [Б]ог*» [Ин 3, 2]^{IV}. Далее у Толанда парафразы: «Некоторые фарисеи признали, что человек грешный не может творить такие чудеса [Ин 9, 16]. А другие – что дьявол бессилен их творить» [Ин 10, 21]^V. [Христианство, II. О том, что догматы Евангелия не противоречат разуму. 3. О том, что христианство было задумано как разумная и понятная религия; доказывается на основе чудес, способа и стиля изложения Нового [З]авета. 19, с. 118].

1.3. Христос призывал не быть опрометчивыми, одобрительно принимая веру в Него и данным шагом удостоверяя Его деяния, а изучать Писание, в котором говорится «о [М]ессии»; Он предлагал оценить Его деяния. Толанд продолжил весьма обстоятельно ссылаться на сюжеты новозаветных текстов. Он напомнил, что Иисус, обращаясь напрямую к тем, кто враждебно относился к Его учению, говорил: «*Если [Я] не творю дел [О]тца*

^{IV} Полностью: «2 Он пришёл к Иисусу ночью и сказал Ему: Раввӣ! мы знаем, что Ты Учитель, пришедший от Бога; ибо таких чудес, какие Ты творишь, никто не может творить, если не будет с ним Бог» [Ин 3, 2] – В. Я.

^V Для сравнения: «16 Тогда некоторые из фарисеев говорили: не от Бога Этот Человек, потому что не хранит субботы. Другие говорили: как может человек грешный творить такие чудеса? И была между ними распря» [Ин 9, 16]. «21 Другие говорили: это слова не бесноватого; может ли бес отверзать очи слепым?» [Ин 10, 21] – В. Я.

[М]оего, не верьте [М]не; а если творю, то, когда не верите [М]не, верьте делам [М]оим, чтобы узнать и поверить, что [О]тец во [М]не и [Я] в [Н]ём» [Ин 10, 37–38; Христианство, II. 3. 20, с. 118–119]. Иначе говоря, Христос призывал не быть опрометчивыми, одобрительно принимая веру в Него и данным шагом удостоверяя Его совершения («деяния»), а изучать Писание, в котором говорится «о [М]ессии»; Он предлагал оценить Его деяния и рассудить, можно ли их отнести к числу тех, какие надлежит творить Богу и характеризуют Его; и лишь в случае положительных ответов советовал сделать соответствующее заключение и верить в Него со всеми вытекающими последствиями. Далее у Толанда парафразы и цитаты: «Действительно, некоторые люди сказали: когда придёт Христос, неужели сотворит больше знамений, нежели сколько [С]ей сотворил [Ин 7, 31]? А многие иудеи, видя чудеса, которые [О]н творил, уверовали в [Н]его» [Ин 2, 23^{VI}; Христианство, II. 3. 20, с. 119].

1.4. При условии подлинности новозаветных чудес «христианство должно быть понятным». Толанд процитировал рассуждения апостола Павла: «То как мы избежим [праведного воздаяния – В. Я.], – говорит апостол, – вознерадевши о толиком спасении, которое, быв сначала проповедано [Г]осподом, в нас утвердилось слышавшими от [Н]его, при засвидетельствовании от [Б]ога знаменами и чудесами, и различными силами, и раздаванием [Д]уха [С]вятого по [Е]го воле?» [Евр 2, 3–4]^{VII}. Далее То-

^{VI} Для сравнения: «31 Многие же из народа уверовали в Него и говорили: когда придет Христос, неужели сотворит больше знамений, нежели сколько Сей сотворил?» [Ин 7, 31]. «23 И когда Он был в Иерусалиме на празднике Пасхи, то многие, видя чудеса, которые Он творил, уверовали во имя Его.» [Ин 2, 23] (см. Песах – В. Я.).

^{VII} Полностью: «1 Посему мы должны быть особенно внимательны к слышанному, чтобы не отпасть. || 2 Ибо, если через Ангелов возвещённое слово было твёрдо, и всякое преступление и непослушание получало праведное воздаяние, 3 то как мы избежим, вознерадев о толиком спасении, которое, быв сначала проповедано Господом, в нас утвердилось слышавшими от Него, 4 при засвидетель-

ланд изложил ещё одну важную в его понимании мысль этого же апостола: «Те, кто сами слышали речь *Христа*, создателя нашей религии, и видели чудеса, которые [О]н творил, *отвергнули скрытные постыдные дела, не прибегая к хитрости и не искажая слова [Б]оожия; а открывая истину, представляют себя совести всякого человека*, т. е. обращаются к разуму всякого человека *пред [Б]огом*» [2 Кор 4, 2]. Затем Толанд напомнил о высказывании апостола Петра, в котором тот призывал «христиан *быть всегда готовыми всякому, требующему у них отчёта в их уповании, дать ответ с кротостью и благоговением*» [1 Пет 3, 15]^{VIII}. После этих отсылок к новозаветным текстам, Толанд сам вопросительно порассуждал: какова была цель всех этих чудес, всех этих апостольских обращений, когда не требовалось бы взывать к человеческому разуму, когда «учения Христа» отличались бы непонятностью и противоречивостью? Что бы нам вменялось в обязанность – «верить богооткровенной чепухе»? По мысли Толанда, при условии подлинности указанных чудес «христианство должно быть понятным»; при условии их ложности (а такого, как отметил Толанд, его «противники» всё же не допускали) – эти чудеса, вообще, нельзя использовать в качестве доводов, обличающих его рассуждения [Христианство, II. 3. 21, с. 119].

2. Толкование Писания должно подчиняться тем же «правилам», которые используются в процессе обсуждения любых иных текстов. 2.1. Критика выдвигаемого некоторыми утверждения о том, что Новый Завет якобы создан «без какого-либо порядка или определенного плана». По замечанию Толанда, во избежание обращения к подобным фрагментам Писания в даль-

ствовании от Бога знамениями и чудесами, и различными силами, и раздаянием Духа Святого по Его воле?» [курсив в тексте – В. Я.; Евр 2, 1–4] – В. Я.

^{VIII} Для сравнения: «2 но, отвергнув скрытные постыдные дела, не прибегая к хитрости и не искажая слова Божия, а открывая истину, представляем себя совести всякого человека пред Богом.» [курсив в тексте – В. Я.; 2 Кор 4, 2]. «15 Господа Бога святите в сердцах ваших; *будьте* всегда готовы всякому, требующему у вас отчёта в вашем уповании, дать ответ с кротостью и благоговением.» [курсив в тексте – В. Я.; 1 Пет 3, 15] – В. Я.

нейшем, он счёл нужным добавить, что публика согласится с ходом его мыслей, когда прочтёт «священные книги с такой же беспристрастностью и вниманием, какие следует проявлять в отношении обычных трудов человека». Т. е., согласно Толанду, толкование Писания должно подчиняться тем же «правилам», которые используются в процессе обсуждения любых иных текстов [Христианство, II. 3. 22, с. 119–120]. Толанд выступил с критикой как выдвигаемого некоторыми утверждения о том, что Новый Завет якобы создан «без какого-либо порядка или определенного плана», так и доводов сторонников этого утверждения [Христианство, II. 3. 22, с. 120].

2.2. Наличие в Писании неясных по смыслу выражений оказывается следствием «давности времён» и утраты живой книжной и языковой традиции, а не отображением природы самих явлений или невежества составителей Писания. К достоинствам Евангелия Толанд относил способ «изложения», а также «стиль», который он называет весьма лёгким и естественным. Зафиксировано же оно на обиходном «диалекте» людей, являвшихся его главным адресатом. Вообще, по Толанду, «неясность языка не может быть использована как предлог для оправдания гипотезы о необъяснимости Писания» [Христианство, II. 3. 23, с. 120]. Толанд отметил, что существует явное согласование Ветхого Завета и Нового Завета. Кроме того, иудеи продолжают исповедовать свою древнюю религию, они верны своим обычаям; также имеется возможность обращаться к Талмуду и другим трудам раввинов. Сохраняющееся же при всём при этом наличие в Писании неясных по смыслу выражений оказывается следствием «давности времён» и утраты живой книжной и языковой традиции, а не отображением природы самих явлений или невежества составителей Писания [Христианство, II. 3. 23, с. 120–121].

2.3. Апостолы намеренно не использовали в Евангелии словесные красоты; этим, помимо всего прочего, они хотели показать своё отличие от философов и ораторов их времени. Некто может возразить, что Евангелие не блещет словесными красотами,

что оно не наполнено специально подобранными словами и обдуманными выражениями; и это истинно, и это признавалось самими апостолами. Однако, по Толанду, данное обстоятельство очень убедительно доказывает наличие у апостолов желания «быть понятыми всеми». Толанд здесь процитировал высказывания апостола Павла: «И когда я приходил к вам, братия, приходил возвещать вам свидетельство [Б]ожие не в превосходстве слова или мудрости» [1 Кор 2, 1]. «И слово моё, и проповедь моя не в убедительных словах человеческой мудрости, но в явлении духа и силы» [1 Кор 2, 4]^{IX}, иными словами, по Толанду, «в убеждении ума и действительности». Как заключил Толанд, так Павел напомнил о философах и ораторах своего времени, владевших изысканным ораторским искусством и прибегавших к отточенной риторике, которая могла «вызвать восхищение слушателей, но не удовлетворить их разум» [Христианство, II. 3. 24, с. 121].

2.4. У этих философов и ораторов, согласно Толанду, есть современные уже ему последователи. Продолжая характеризовать тех же философов и ораторов, Толанд прибег к парафразе. Они, по Толанду, «так же как и многие их *современные последователи*^X, чрезвычайно любили свои собственные нелепые системы и даже *почитали то, что от [Д]уха [Б]ожия, безумием*» [1 Кор 2, 14]^{XI}, потому что оно не согласовывалось с их необоснованными и чувственными понятиями, потому что каждое предложение не бы-

^{IX} Полностью: «1 И когда я приходил к вам, братия, приходил возвещать вам свидетельство Божие не в превосходстве слова или мудрости, 2 ибо я рассудил быть у вас незнающим ничего, кроме Иисуса Христа, и притом распятого, 3 и был я у вас в немощи и в страхе и в великом трепете. 4 И слово моё и проповедь моя не в убедительных словах человеческой мудрости, но в явлении духа и силы, 5 чтобы вера ваша *утверждалась* не на мудрости человеческой, но на силе Божией.» [курсив в тексте – В. Я.; 1 Кор 2, 1–5] – В. Я.

^X Определённые священники и теологи, как можно догадаться.

^{XI} Для сравнения: «14 Душевный человек не принимает того, что от Духа Божия, потому что он почитает это безумием; и не может разуметь, потому что о сем *надобно* судить духовно.» [курсив в тексте – В. Я.; 1 Кор 2, 14] – В. Я.

ло окутано *тайной* и украшено фигурой речи; они не обращали внимания на то, что только ложные или незначительные дела нуждаются в помощи завлекательных разглагольствований, чтобы ставить в тупик или развлекать [Христианство, II. 3. 25, с. 121–122]. Итак, все перечисленные люди, согласно резюмирующим рассматриваемый пункт размышлениям Толанда, «заботились только о своей славе и выгоде, которые они иным способом и не могли бы сохранить, как только (прибегая к уловке, которая никогда не подводит и поэтому всегда применяется) *обманывая людей с помощью софистики и злоупотребления своим авторитетом и под видом просвещения ловко удерживая их в состоянии дремучего невежества*» [Христианство, II. 3. 25, с. 122].

2.5. Апостолам не было свойственно заниматься собственным восхвалением или превознесением. Однако апостолы, по мысли Толанда, руководствовались абсолютно другой целью: «благочестие перед [Б]огом и спокойствие людей было их выгодой, а *Христос* и [Е]го *Евангелие* – их славой». Им не было свойственно заниматься собственным восхвалением или превознесением. И ещё много других высоких качеств апостолов перечислил Толанд, а в завершение перечисления, оттеняя одну из главных целей^{XII} «Христианства без тайн», воспользовался, опять же, приёмом парафразы. Апостолы, как отметил Толанд, «исправляли нравы, проповедовали пленным освобождение [Лк 4, 18]^{XIII}, т. е. наслаждение христианской свободой рабам священников-левитов

^{XII} Эта цель, как кажется, воплощена в стремлении Толанда выразить своё критическое отношение к близким по поднимаемой им проблематике положениям и доктринам, выдвигаемым определёнными современными ему священниками и теологами.

^{XIII} Для сравнения: «17 Ему подали книгу пророка Исаии; и Он, раскрыв книгу, нашёл место, где было написано: 18 Дух Господень на Мне; ибо Он помазал Меня благовествовать нищим, и послал Меня исцелять сокрушённых сердцем, проповедовать пленным освобождение, слепым прозрение, отпустить измученных на свободу, 19 проповедовать лето Господне благоприятное.» [«Ему» – Христу – В. Я.; Лк 4, 17–19] – В. Я.

и жрецов языческой религии, и возвещали спасение кающимся грешникам» [Христианство, II. 3. 26, с. 122].

2.6. Положения Нового Завета и Ветхого Завета согласуются между собой. 2.7. *«[Е]сли допустить наличие в Писании каких-либо кажущихся или действительных противоречий, тогда ни один слог в этих выражениях не является правдивым»; аналогичным образом следует рассуждать по вопросу «непостижимых тайн».* Напоследок Толанд решил обратить внимание на «некоторые черты закона и слова [Б]ожьего, которые излагает Давид, с тем чтобы мы признавали как волю неба только то, что согласуется с ними» [Христианство, II. 3. 27, с. 122]. Толанд привёл следующие цитаты из Псалтири: *«Закон Господа совершен, укрепляет душу; откровение Господа верно, умудряет простых. Повеления Господа праведны, веселят сердце; заповедь Господа светла, просвещает очи. Страх Господень чист, пребывает вовек. Суды Господни – истина, все праведны»* [Пс 18, 8–10]^{XIV}. *«Я стал разумнее всех учителей моих, ибо размышляю об откровениях Твоих. Я сведущ более старцев, ибо повеления Твои храню. Слово Твоё – светильник ноге моей и свет стезе моей»* [Пс 118, 99–100; 105 ; Христианство, II. 3. 27, с. 122–123].

Толанд полагал, что Новый Завет содержит множество похожих «высказываний» и по содержанию всецело согласуется с ними. В завершение рассматриваемой главы, Толанд подчеркнул, «что, если допустить наличие в Писании каких-либо *кажущихся* или *действительных* противоречий, тогда ни один слог в этих выражениях не является правдивым». Аналогичным образом, как считал Толанд, следует рассуждать по вопросу «непостижимых тайн» [Христианство, II. 3. 27, с. 123].

3. Что относится к чудесам. 3.1. Определение чуда. Конечно, наиболее обстоятельно Толанд изложил свои идеи о чудесах в

^{XIV} Для сравнения: «8 Закон Господа совершен, укрепляет душу; откровение Господа верно, умудряет простых. 9 Повеления Господа праведны, веселят сердце; заповедь Господа светла, просвещает очи. 10 Страх Господень чист, пребывает вовек. Суды Господни истина, все праведны;» [Пс 18, 8–10] – В. Я.

Главе 5 Раздела III «Христианства без тайн». Толанд считал, что, терпя неудачи в иных уловках, «сторонники *тайны*» стремятся найти в чудесах своё последнее прибежище – «укрепление»; используя такую военную терминологию, Толанд тут же заявил о слабости этого укрепления и выразил уверенность, что ему не понадобится много времени, чтобы одержать в нём верх над ними. Толанд отметил, что вместе с этим предметное поле обозначенного «спора», в принципе, не обозначено, и он вначале попытается «дать чёткое понятие природы *чудес*», и уже потом будет ждать от читателей вердикта о силе «данного возражения» [Христианство, III. О том, что в Евангелии нет ничего непостижимого или недоступного разуму. 5. Ответ на возражения, основанные на рассмотрении чудес. 70, с. 169–170]. Исходя из всего этого, далее Толанд сформулировал следующее определение: «*чудо – это такое действие, совершение которого превосходит все человеческие силы и которое не может быть осуществлено при помощи обычных проявлений законов природы*» [Христианство, III. 5. 70, с. 170].

3.2. «[В]сё противоречащее разуму не может быть чудом».

3.3. Примеры чудес. Однако, по замечанию Толанда, «всё противоречащее разуму не может быть чудом», т. к. ранее установлено^{XV}, «что *противоречие* есть лишь другое слово для обозначения *невозможного* или *ничего* (nothing)». Поэтому, согласно Толанду, «чудесное действие должно само по себе быть понятным и возможным, хотя способ его осуществления – необычным». Далее Толанд привёл примеры чудес. Если кто-либо невредимо шествует в полыхающем огне, используя при этом в качестве защиты не умение либо случай, но действие «сверхъестественной силы» – это чудо, по мысли Толанда. Или другой пример. Умелый врач порой может излечить слепоту; случись же так, что какой-либо усохший член человеческого тела в одно мгновение будет излечен по чье-

^{XV} Толанд не дал здесь ссылку на какой-либо конкретный фрагмент «Христианства» – В. Я.

му-нибудь повелению или пожеланию, причём для этого не требуется ни соответствующих лечебных процедур, ни положенного для излечения срока – такое деяние «является воистину чудесным»; таким же чудесным является и то, если внезапно выздоровеет больной человек, для излечения которого «искусство или природа» потратили бы немалые время и усилия [Христианство, III. 5. 71, с. 170].

3.4. Определение и примеры вымышленных чудес. Следовательно, по Толанду, «ни одно чудо не противоречит разуму, ибо само действие должно быть понятным», в то время как осуществление этого действия не может не представляться посильным «для [Т]ворца природы», могущего на Своё усмотрение распоряжаться всей совокупностью её стихий. В этой связи Толанд сформулировал следующее определение: «вымышленными являются все те чудеса, в которых наблюдаются какие-либо противоречия»^{XVI}; к примеру, «что при рождении Христа в теле [Д]евы Марии не образовалось никакого отверстия, через которое тело Христа могло бы появиться на свет» [Христианство, III. 5. 72, с. 170]; что не один день видели разговаривающей голову, отсечённую от тела и лишённую языка; по заключению Толанда, в большом количестве подобные чудеса встречаются «у папистов, иудеев, браминов, магометан и вообще всюду, где доверчивость людей делает их предметом торговли священников» [Христианство, III. 5. 72, с. 170–171].

4. Сущность чудес. 4.1. Писание и разум свидетельствуют о том, «что ни одно чудо никогда не совершалось без какой-либо особой и важной цели». 4.2. В Новом Завете сообщается лишь

^{XVI} Если вдуматься, то и определение, и примеры «вымышленных» чудес противоречат выведенному самим же Толандом определению подлинных чудес. См. выше. Дело в том, что не очень понятно, почему Толанд решил, что ему известны все «законы природы»; как не понятно и то, почему хождение невредимым в огне, и т. д. [Христианство, III. 5. 71, с. 170] менее противоречиво, чем представления о девстве Богоматери.

о чудесах, служивших упрочению «авторитета» их совершителей. При этом Толанд специально подчеркнул, «что [Б]ог не настолько щедр на чудеса, чтобы совершать их по всякому случаю». «Естественный ход природы» не будет меняться, останавливаться или убыстряться, когда это не обусловлено серьёзным намерением, соответствующим «[Б]ожественной мудрости и величию». И впрямь, согласно Толанду, Писание и разум свидетельствуют о том, «что ни одно чудо никогда не совершалось без какой-либо особой и важной цели»; цель эта или обозначалась адресатами чуда, или задумывалась и провозглашалась совершителем чуда. Так, по мнению Толанда, апостолы прилюдно производили многочисленные исцеления, что, естественно, находило отражение в исключительном уважении к ним, а в ряде мест даже в божественном поклонении, объектом которого они становились. Такого поклонения были «удостоены», в частности, Павел и Варнава, исцелив в Листре¹ уродённого хромца «без каких-либо предшествующих исцелению обрядов» [Деян 14, 11 и далее]^{xvii}. Однако, согласно Толанду, осуществлённое ими исцеление было не более чем «средством» для привлечения внимания «идолопоклонников» к апостольской проповеди учения Христа. Равным образом, по Толанду, в Новом Завете сообщается лишь о чудесах, служивших упрочению «авторитета» их совершителей, «чтобы обратить внимание на учения *Евангелия* или для иных подобных мудрых и разумных целей» [Христианство, III. 5. 73, с. 171].

5. Критика вымышленных чудес. 5.1. Вымышленные чудеса «очевидно противоречат нашей идее [Б]ога и совершенно подрывают [Е]го [Б]ожественный [П]ромысел». 5.2. Высокие степени невежественности и варварства людей обеспечивают то, что «они гораздо больше трепещут перед Сатаной, чем

^{xvii} См.: «11 Народ же, увидев, что сделал Павел, возвысил свой голос, говоря по-ликаонски: боги в образе человеческого сошли к нам. 12 И называли Варнаву Зевсом, а Павла Ермием, потому что он начальствовал в слове.» [Деян 14, 11–12]. См. сюжет полностью: [Деян 14, 8–18] (см. Гермес – В. Я.).

перед Иеговой». В силу данного установления, по Толанду, «прославленные подвиги», приписываемые домовым и феям, ведьмам и чародеям, а также «все языческие чудеса» надлежит считать «вымышленными, пустыми и суеверными баснями, ибо во всех них не выявляется никакой цели, заслуживающей изменения в *природе*». Вместе с тем все перечисленные явления «очевидно противоречат нашей идее [Б]ога и совершенно подрывают [Е]го [Б]ожественный [П]ромысел»^{xviii}. Посредством них «дьявольские обманы» были бы подтверждены в той же степени и на том же уровне, что и Божественное откровение, ибо чудеса производились бы для удостоверения и обманов, и откровения. В довершение всего, согласно Толанду, «чудеса дьявола и его прихвостней» безмерно превышали бы «по количеству и качеству» чудесные деяния Бога и Его слуг [Христианство, III. 5. 74, с. 171]. Последний тезис, как считал Толанд, должен быть истинным, стоит лишь вспомнить хотя бы об историях, весьма основательно засвидетельствованных во всех английских графствах, «не говоря уже о более легковверных народах» [Христианство, III. 5. 74, с. 171–172]. Поскольку обнаруживается, что высокие степени невежественности и варварства людей обеспечивают то, что в их среде широко распространены «рассказни такого рода, и они гораздо больше трепещут перед *Сатаной*^{xix}, чем перед *Иеговой*».

Одним словом, по мысли Толанда, при таком раскладе язычникам полагалось бы обоснованно придерживаться своего идолопоклонства, «а самая отвратительная ведьма или самый жалкий астролог» ничем не отличались бы от пророков и апостолов. Далее Толанд отметил, что не видит больше необходимости развивать столь серьезную аргументацию, ибо ему приходится опровергать чистый вымысел.

^{xviii} В церковной лексике также: Промысл Божий – В. Я.

^{xix} Согласно нормам церковной лексики это имя надлежит печатать со строчной буквы.

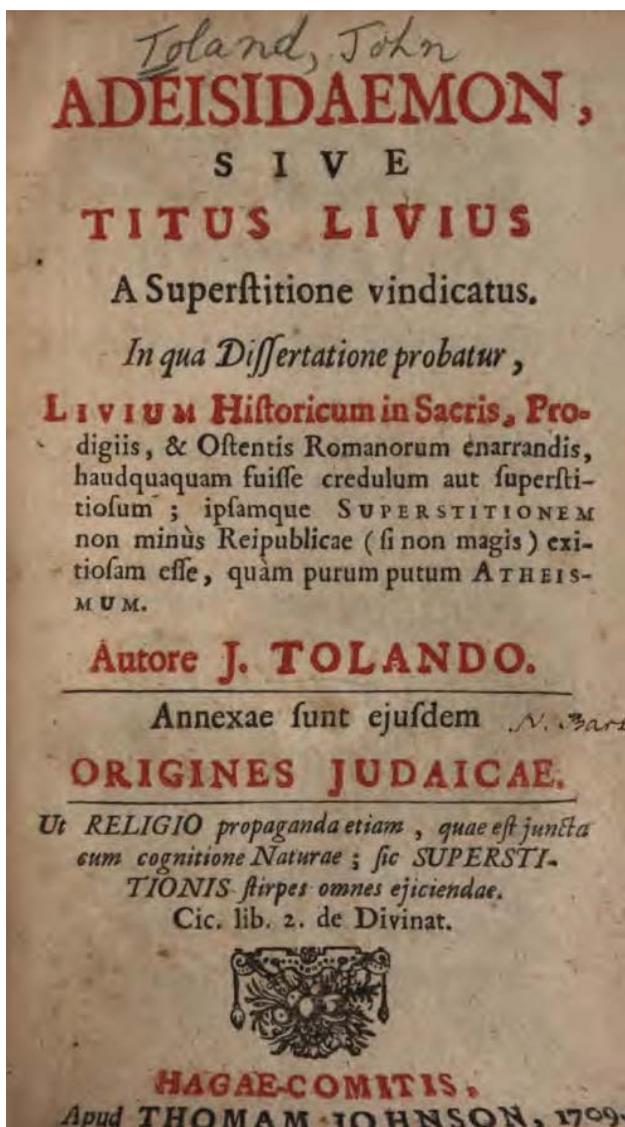
Christianity not Mysterious:
O R, A
T R E A T I S E
Shewing,
That there is nothing in the
G O S P E L Contrary to
R E A S O N,
Nor **A B O V E** it:
And that no Christian Doctrine
can be properly call'd
A M Y S T E R Y.

By *JOHN TOLAND.*

The Second Edition Enlarg'd.

*We need not desire a better Evidence that any Man is in the
wrong, than to hear him declare against Reason, and
thereby to acknowledge that Reason is against him.* Arch-
bishop Tillotson.

L O N D O N,
Printed for *Sam. Buckley* at the Dolphin
over against *St. Dunstons Church* in
Fleetstreet. MDCXCVI. T



Титульный лист издания "Adeisidaemon" [Toland, 1709]

H O D E G U S .

O R, T H E

Pillar of *Cloud* and *Fire*,

T H A T

Guided the I S R A E L I T E S in the
Wilderness, not Miraculous:

B U T A

Thing equally practis'd by other nations,
and in those places not only
useful but necessary.

*PERTICAM, quae undique conspici passet, supra PRAE-
TORIUM statuit; ex qua SIGNUM eminebat pariter
omnibus conspicuum. Observabatur IGNIS noctu,
FUMUS interdiu. QUINT. CURT. lib. 5. cap. 2.*

L O N D O N, Printed in the YEAR 1720.

Титульный лист издания "Hodegus" [Toland, 1720a]

PANTHEISTICON.

S I V E

F O R M U L A

Celebrandæ Sodalitatis Socraticæ,

In Tres Particulas Divisa;

Q U Æ

PANTHEISTARUM, sive SODALIIUM,

Continent

I, MORES & AXIOMATA:

II, NUMEN & PHILOSOPHIAM:

III, LIBERTATEM, & non fallentem LEGEM,

Neque fallendam.

Præmittitur

De antiquis & Novis Eruditorum SODALITATIBUS,
Ut & de UNIVERSO infinito & æterno, *Diatriba.*

Subjicitur

De duplici Pantheistarum PHILOSOPHIA sequenti,
Ac de VIRI OPTIMI & ornatissimi ideâ, *Dissertatiuncula.*

COSMOPOLI, M,DCC,XX.



Титульный лист издания "Pantheisticon" [Toland, 1720b]

Толанд заявил, что бросает «вызов любому: назовите «один пример этих лживых чудес, содержащий все подлинные признаки исторической достоверности», и он возьмёт на себя смелость погрузиться в доказательство «правильности» и Корана, и Евангелия, когда ему при этом позволят «верить в любые чудеса, за исключением [Б]ожественных». Однако, по убеждению Толанда, прилежные охранители такого рода веры, скорее всего, каким-то образом наживаются на суеверном страхе народа [Христианство, III. 5. 74, с. 172].

5.3. Чудеса, которые совершают тайно, либо же исключительно в кругу людей, получающих прибыль и выгоду от веры в эти чудеса, следует отвергнуть с характеристикой подделки и лжи. **5.4. Критика отношения к чудесам, распространённого у папистов.** Ссылаясь на всё вышесказанное, Толанд заявил об избыточности долгих обоснований того, что чудеса, которые совершают тайно, либо же исключительно в кругу людей, получающих прибыль и выгоду от веры в эти чудеса, следует отвергнуть с характеристикой подделки и лжи. Потому что если данные деяния не готовы выдержать «испытания моральной несомненностью, они противоречат самой цели чудес, которые всегда совершаются для убеждения неверующих». Вместе с тем, согласно Толанду, считается, что лишь «паписты должны быть свидетелями их собственных чудес и никогда – еретики, которых они обращают в свою веру» с помощью данных чудес; в глазах Толанда «не менее нелепи их [папистов – В. Я.] обычай подтверждать одно чудо другим, например *пресуществление* – несколькими другими чудесами» [Христианство, III. 5. 75, с. 172].

6. Пути решения проблем понимания природы и удостоверения чудес. **6.1. Повторение и уточнение тезиса^{XX}: «ничто противоречащее разуму, имеется ли в виду само действие или его цель, не является чудесным».** **6.2. Для удостоверения чуда**

^{XX} См. в этом параграфе тезис 3.2: «[В]сё противоречащее разуму не может быть чудом».

«достаточно будет доказать истинность действия и возможность его совершения любым существом, способным управлять природой». 6.3. **«[Ч]удеса совершаются в соответствии с законами природы, хотя они выше её обычных действий, которым, следовательно, помогают сверхъестественные силы».** Согласно Толанду, на основе всех высказанных им выше соображений, можно сказать следующее: «ничто противоречащее разуму, имеется ли в виду само действие или его цель, не является чудесным». Далее не без некоторого сарказма Толанд напомнил, что существует «одна добрая старая отличительная черта», т. е. приписываемая чудесам сущностная характеристика, которую здесь у Толанда формулирует некий неназванный оппонент: «хотя чудеса не противоречат разуму, они, безусловно, выше его» [Христианство, III. 5. 76, с. 172]. Толанд, кажется, не оставив саркастического тона, отвечая мысленному оппоненту, спросил: «В каком смысле, [Б]оже? Что выше разума – само явление или способ совершения его?» [Христианство, III. 5. 76, с. 172–173]. Когда скажут, что «способ совершения», тогда, должно быть, как подумает оппонент, «я [Толанд о себе – В. Я.] имею в виду под чудом какой-то философский эксперимент или какой-то феномен, который удивляет только своей редкостью» [Христианство, III. 5. 76, с. 173]. Толанд предположил, что будь он в состоянии объяснить, «как совершено чудо», в таком случае, вероятно, ему было бы по силам самому совершить это же; однако, по его мнению, когда что-нибудь сделано поддающимся описанию способом – сделанное не чудо. После этих размышлений Толанд высказал очень интересные соображения, касающиеся, как можно понять, поиска им путей решения проблем понимания природы и удостоверения чудес; во избежание утраты колорита этих соображений, следует воспроизвести их в форме цитаты. «Следовательно, достаточно будет доказать истинность действия и возможность его совершения любым существом, способным управлять природой путём мгновенного выделения, смягчения, смешения, вливания, уплотнения и т. п.; при этом, может быть, ему придётся осуществлять тысячи подобных действий сразу, ибо

чудеса совершаются в соответствии с законами природы, хотя они выше её обычных действий, которым, следовательно, помогают сверхъестественные силы» [Христианство, III. 5. 76, с. 173].

6.4. Утверждение, согласно которому «объяснению поддаются как сама вещь, так и образ действия её или способ её совершения», недопустимо распространять на чудеса. Подвести итоги рассматриваемой главы Толанд решил в полемической форме. Он допустил, что напоследок ему могут напомнить о выдвинутом им самим на первых страницах «Христианства»^{XXI} утверждении, согласно которому «объяснению поддаются как сама вещь, так и образ действия её или способ её совершения». Однако, как уточнил Толанд, рассуждая так, он имел в виду не чудеса, а догматы, «в подтверждение которых совершаются чудеса». Толанд подчеркнул, что он остался верен этим идеям; в дополнение он выразил надежду, что эту верность ему так же удалось убедительно доказать. Однако, по признанию Толанда, «сказать так о чудесах значило бы вообще не считать их чудесами, что показывает слабость и неуместность этого возражения» [Христианство, III. 5. 77, с. 173].

7. Историческая и религиозно-философская критика чудес. Материалы, собранные и излагаемые в данной теме, естественно, тесно связаны с собранными и изложенными выше материалами темы 5 – «Критика вымышленных чудес». Выделение новой темы произведено для сохранения целостности изложения материалов из «Христианства без тайн».

7.1. Историческая и религиозно-философская критика чудес на основе идей Тита Ливия. Такая критика была произведена Толандом, в частности, в «Адеисидемоне». Толанд выказывал нескрываемые симпатию и пиетет к обнаруживаемым в труде «История Рима от основания города»² критическим идеям Тита Ливия

^{XXI} Толанд сослался здесь в целом на главу «Состояние вопроса», но опять не дал ссылку на какой-либо конкретный фрагмент «Христианства» – В. Я. См.: [Христианство, Состояние вопроса. 1–7, с. 92–95].

относительно знамений, оракулов, и т. д. и т. п. Эти симпатия и пиетет заметны уже по размышлениям Толанда в предисловии, когда он, посетовав по поводу того, что учёным прошлого и настоящего было и остаётся свойственным считать «Ливия отъявленным суевером» [Адеисидемон, Послание – Вместо предисловия, с. 203], констатировал: «с помощью цитат из самого этого автора [Ливия – В. Я.] (и почти исключительно из него одного, так как они вполне достаточны для нашего предмета) я очевидным образом доказываю, что он в столь великой степени испытывал отвращение к ничтожному и гнусному культу богов, что всю отечественную религию считал вымыслом и ложью. Он полагал, что знамения, оракулы, приметы и предсказания – вздор. Он остроумно высмеивал страхи перед кометами и затмениями. Он отвергал пророчества и чудеса язычников как выдумки жрецов-шарлатанов, чьи хитрости и уловки он безупречно изобразил» [Адеисидемон, Послание – Вместо предисловия, с. 204].

Весьма красноречивы также следующие ссылки и размышления Толанда: «Говоря о Нуме Помпилии, втором царе римлян, Ливий писал, что он «прежде всего придумал действеннейшее средство для укрощения невежественной и грубой в те времена толпы – *внушить ей страх перед богами*. И так как нельзя было вложить этот страх в сердца людей, не *выдумав чуда*, он сделал вид, что у него якобы бывают по ночам свидания с богиней Эгерией и что по её совету он учреждает священнодействия, угодные богам, назначив для каждого из богов особых жрецов», и всё прочее, что за этим последовало.

То же мнение о многих других законодателях, особенно же о том, как они учредили религиозные культы и священнодействия, высказывают достойные доверия писатели, и простодушная древность уверовала [в это]. Так, Ликург и Минос выдумали, что якобы свои законы они услышали – один в Дельфах от Аполлона [см. Дельфийский оракул – В. Я.], другой от Юпитера в Диктейской пещере, чтобы люди, связанные божественным авторитетом, охот-

нее подчинялись изданным ими законам. Им и подобным Диодор Сицилийский не усомнился уподобить Моисея, законодателя евреев, но об этом сравнении Моисея с другими пророками и законодателями гораздо подробнее говорит географ Страбон» (курсив в тексте – В. Я.; см. у Толанда ссылки в сносках * – ***) [Адеисидемон, 6, с. 208].

7.2. Историческая и религиозно-философская критика чудес на основе повествования из Исхода, материалов античных источников. Такая критика была произведена Толандом, в частности, в «Ходегусе». Толанд исходил из того, что упомянутые в Исходе [Исх 13, 20–22] столп облачный и столп огненный были ничем иным, как следствиями работы рукотворных передвижных маяков (“ambulatory Beacons” [Hodegus, III, p. 7]). Можно сослаться в этой связи на следующий фрагмент из «Ходегуса»: “Wher[e]fore I prove in this present *Dissertation*, by reasons and matters of fact equally undeniable, that it was a Pillar of *Smoke*, and not a real *Cloud*, that guided the Israelites in the wilderness; and that they were not two (as by most believ’d) but one and the same Pillar, directing their march with the *Cloud* of its *Smoke* by day, and with the *Light* of its *Fire* by night. For a greater illustration of my subject, I further show there was no manner of Prodigy in this affair, and the FIRE was us’d to the same purposes by other oriental nations: not moving among the Jews, no more than among those, of its own accord [Hodegus, III, p. 6] or miraculously, as t[h]is no less needlessly than absurdly imagin’d; but carry’d in proper machines of mere human contrivance, which might well be call’d *ambulatory Beacons*” (курсив и прописные буквы в тексте – В. Я.) [Hodegus, III, p. 7 ; см. об этом: Champion, 2003, p. 177^{xxii}]. Для доказательства этих соображений Толанд проделал достаточно серьезный сравнительно-исторический и религиозно-философский анализы, обращаясь к материалам ан-

^{xxii} См. § 1.3. настоящей монографии.

тичных источников и Библии [Hodegus, III, p. 5–7; XVI, p. 26–27; XXV, p. 46–48 и др.].

7.3. Элементы религиозно-философской критики чудес на основе представлений об истинной религии. Такие элементы встречаются, в частности, в «Пантеистиконе» Толанда. В конце «О древних и новых содружествах учёных, а также о бесконечной и вечной вселенной[:] Рассуждения», открывающего «Пантеистикон», находятся положения, в которых описываются темы прений «новых сократиков, т. е. пантеистов» (курсив в тексте – В. Я.) [Пантеистикон, [Рассуждение]. XVII, с. 377]. Как можно увидеть, помимо всего прочего, в этих прениях пантеисты «разоблачают вымышленные чудеса»: «Обходя молчанием (ради краткости) другие их прения о возвышенных предметах, скажу только, что они в установленные часы рассуждают о законе природы, т. е. об истинном и непогрешимом разуме (как он излагается в последней части чина), светом лучей его разгоняют всякий мрак, устраняют необоснованные страхи и разрушают веру в мнимые откровения (ибо кто, будучи в здравом уме, усомнится в истинных^{XXIII}); точно так же они разоблачают вымышленные чудеса, нелепые тайны, двусмысленные предсказания; наконец, раскрывают все обманы, хитрости, уловки, козни, нелепые басни, которые вносят в религию мутный туман и наносят величайший ущерб истине» (курсив в тексте – В. Я.) [Пантеистикон, [Рассуждение]. XVII, с. 378]^{XXIV}.

Резюме к § 1.1

Итак, в ходе обзора сформулированы семь основных тем идей Толанда о чудесах, а сами рассматриваемые идеи разделены по соответствующим тематическим группам. Кроме того сформулированы тезисы, отражающие основное содержание идей Толанда о

^{XXIII} Для сравнения: “(nam de veris quis sanus dubitet?)” [Toland, 1720b, p. 46].

^{XXIV} См. параграф 1.2 настоящей монографии.

чудесах. Таким образом, проведённый обзор позволил достичь **цели параграфа**, а именно: выявить следующие основную тематику и основное содержание идей Толанда о чудесах.

1. «[В]се учения и заповеди Нового [З]авета (если он действительно богоданный) должны согласовываться с естественным разумом и нашими собственными обычными идеями». 1.1. Слово [Б]ожие «содержит самые блестящие примеры самого точного и ясного рассуждения, какое только можно себе представить». 1.2. Были обстоятельства, свидетельствовавшие об очевидности «учения Христа», подтверждавшие Его мессианство; несмотря на всё это, Христос использовал в качестве доказательств собственных предназначения и религиозных убеждений такие Свои деяния и чудеса, Божественность которых трудно было оспорить. 1.3. Христос призывал не быть опрометчивыми, одобрительно принимая веру в Него и данным шагом удостоверяя Его деяния, а изучать Писание, в котором говорится «о [М]ессии»; Он предлагал оценить Его деяния. 1.4. При условии подлинности новозаветных чудес «христианство должно быть понятным».

2. Толкование Писания должно подчиняться тем же «правилам», которые используются в процессе обсуждения любых иных текстов. 2.1. Критика выдвигаемого некоторыми утверждения о том, что Новый Завет якобы создан «без какого-либо порядка или определенного плана». 2.2. Наличие в Писании неясных по смыслу выражений оказывается следствием «давности времён» и утраты живой книжной и языковой традиции, а не отображением природы самих явлений или невежества составителей Писания. 2.3. Апостолы намеренно не использовали в Евангелии словесные красоты; этим, помимо всего прочего, они хотели показать своё отличие от философов и ораторов их времени. 2.4. У этих философов и ораторов, согласно Толанду, есть современные уже ему последователи. 2.5. Апостолам не было свойственно заниматься собственным восхвалением или превознесением. 2.6. Положения Нового Завета и Ветхого Завета согласуются между собой. 2.7. «[Е]сли допустить

наличие в Писании каких-либо кажущихся или действительных противоречий, тогда ни один слог в этих выражениях не является правдивым»; аналогичным образом следует рассуждать по вопросу «непостижимых тайн».

3. Что относится к чудесам. 3.1. Определение чуда. 3.2. «[В]сё противоречащее разуму не может быть чудом». 3.3. Примеры чудес. 3.4. Определение и примеры вымышленных чудес.

4. Сущность чудес. 4.1. Писание и разум свидетельствуют о том, «что ни одно чудо никогда не совершалось без какой-либо особой и важной цели». 4.2. В Новом Завете сообщается лишь о чудесах, служивших упрочению «авторитета» их совершителей.

5. Критика вымышленных чудес. 5.1. Вымышленные чудеса «очевидно противоречат нашей идее [Б]ога и совершенно подрывают [Е]го [Б]ожественный [П]ромысел». 5.2. Высокие степени невежественности и варварства людей обеспечивают то, что «они гораздо больше трепещут перед *Сатаной*, чем перед *Иеговой*». 5.3. Чудеса, которые совершают тайно, либо же исключительно в кругу людей, получающих прибыль и выгоду от веры в эти чудеса, следует отвергнуть с характеристикой подделки и лжи. 5.4. Критика отношения к чудесам, распространённого у папистов.

6. Пути решения проблем понимания природы и удостоверения чудес. 6.1. Повторение и уточнение тезиса [3.2]: «ничто противоречащее разуму, имеется ли в виду само действие или его цель, не является чудесным». 6.2. Для удостоверения чуда «достаточно будет доказать истинность действия и возможность его совершения любым существом, способным управлять природой». 6.3. «[Ч]удеса совершаются в соответствии с законами природы, хотя они выше её обычных действий, которым, следовательно, помогают сверхъестественные силы». 6.4. Утверждение, согласно которому «объяснению поддаются как сама вещь, так и образ действия её или способ её совершения», недопустимо распространять на чудеса.

7. Историческая и религиозно-философская критика чудес. 7.1. Историческая и религиозно-философская критика чудес на ос-

нове идей Тита Ливия. 7.2. Историческая и религиозно-философская критика чудес на основе повествования из Исхода, материалов античных источников. 7.3. Элементы религиозно-философской критики чудес на основе представлений об истинной религии.

§ 1.2. Осмысление идей Толанда о чудесах: практики советской формационно-эволюционистской историографии

Основополагающий вклад в формационно-эволюционистскую историографию религиозно-философских идей Толанда, в частности, внесли советские исследователи, являвшиеся по определению сторонниками формационного эволюционизма. Для уяснения специфики советской формационно-эволюционистской историографии идей Толанда о чудесах целесообразно произвести широкий охват советской формационно-эволюционистской историографии религиозно-философских идей Толанда вообще. Как уже было сказано во Введении^{xxv}, автор монографии считает, что сущность исследовательского потенциала рассматриваемых в параграфе историографических материалов заключается в том, что в них отражена квинтэссенция формационно-эволюционистских практик осмысления религиозно-философских идей Толанда, идей Толанда о чудесах.

Итак, в центре внимания в данном параграфе находится советская формационно-эволюционистская историография религиозно-философских идей Толанда, идей Толанда о чудесах [см. Яковлев, 2014а ; Яковлев, 2014б ; Яковлев, 2015г ; Яковлев, 2016б ; Яковлев, 2020а]. Следует отметить, что, в общем, в советской формационно-эволюционистской историографии религиозно-философских идей Толанда весьма часто эти идеи рассматривались в контексте его материалистических, и т. п. (либо якобы материалистических, и т. п.)

^{xxv} См. описание структуры монографии.

воззрений. **Целью параграфа** станет выявление встречающихся в советской формационно-эволюционистской историографии основных характеристик религиозно-философских идей Толанда, идей Толанда о чудесах. Достичь этой цели планируется посредством проведения обзора некоторых базовых положений обозначенной историографии, представленных в ряде монографий, статейных и эссеистских исследований.

Монографии. Б. В. Мееровский рассматривал компоненты религиозно-философских идей Толанда в монографии «Джон Толанд» [Мееровский, 1979 ; Яковлев, 2014а]. Особого внимания заслуживают размышления Мееровского в Главе VII данной монографии, носящей название «Деизм. Пантеизм. Атеизм» [Мееровский, 1979, с. 115–138]. В ней можно выделить ряд целостных смысловых фрагментов. По мнению Мееровского, Толанд внёс двоякий вклад в английский деизм. Во-первых, он был пропагандистом и распространителем деизма (в том числе и в общеевропейском масштабе). Во-вторых, материалистические идеи Толанда выходили за рамки деизма, конфликтовали с отправными императивами этого учения и неуклонно вели мыслителя к атеизму. Для того чтобы показать, как происходили формирование и трансформация религиозно-философских воззрений Толанда, Мееровский обратился к анализу его основных сочинений.

В сочинении «Христианство без тайн» Толанд впервые в систематическом виде изложил свои религиозно-философские воззрения [Мееровский, 1979, с. 115]. Здесь Толанд позиционировал себя, преимущественно, не в качестве сторонника деизма, а в качестве ревнителя «первоначального христианства», которое он изображал как разумное и понятное для всех учение [Мееровский, 1979, с. 115–116]. Несмотря на это, Мееровский находил в рассматриваемом сочинении Толанда некоторые деистские элементы и черты. Так, Толанд наделял разум правом выступать в роли высшего судьи по религиозным вопросам, провозглашал превосходство разума над верой и откровением, критиковал в рационали-

стическом и материалистическом ключе представление о Божественном всемогуществе и идею чуда. В том же ключе Толанд порицал религиозный культ (а на деле и вовсе отбрасывал его), призывал отказаться от некритического отношения к патристике и христианским устоям в целом, избобличал духовенство, искажившее «истинную религию».

Однако Мееровский признал, что «Христианство без тайн» не является полностью деистским произведением. Здесь, например, не встретишь типично деистских рассуждений о Боге как о безличном верховном существе и т. п. Толанд говорит ещё о личном Боге Иисусе Христе, признаёт богооткровенность Его религиозного учения [Мееровский, 1979, с. 116]. Согласно Мееровскому, в «Христианстве без тайн» Толанд не отрицал сверхъестественное, ограничивая «его проявление [...В. Я.] рамками понятного и возможного», требуя, «чтобы чудеса соответствовали законам природы». И всё же, по мнению Мееровского, ни рационалистическая критика христианского вероучения, ни деистские элементы, присутствующие в «Христианстве без тайн», не превращают этот трактат в атеистическое произведение [Мееровский, 1979, с. 117].

А вот в «Письмах к Серене» Толанд показал себя уже как сторонник не только деизма, но и материализма [Мееровский, 1979, с. 117–118]. Приступая к описанию системы высказанных здесь Толандом идей, Мееровский предложил соотносить её не с деизмом, а с деистским материализмом. Итак, в силу того, что отвергнуть религию Толанд пока был не в силах, он решил превратить в образец истинного, или разумного вероучения «первоначальное христианство», в котором при этом он практически не оставлял места иррациональным и мистическим элементам. Впрочем, Толанд быстро осознал, что произвести трансформацию новозаветного христианства «в религию разума» едва ли возможно [Мееровский, 1979, с. 118]. Наверное, как раз поэтому в «Письмах» не получила должного развития проблематика «Христианства без тайн» [Мееровский, 1979, с. 118–119].

Толанд анализировал историю происхождения, сущность верований и культовой практики языческих народов, рассуждал об общих вопросах религии, производил разоблачения религиозных суеверий и предрассудков. Наряду с этим Толанд по-прежнему говорил об учении Христа как об «истинной религии», а также о богооткровенности христианских доктрин. Впрочем, Мееровский был уверен в том, что все эти заявления по большей части являлись вынужденными и формальными, и что не в них заключалась квинтэссенция содержания и духа «Писем». Первые три письма Мееровский считал явно антирелигиозными [Мееровский, 1979, с. 119]. В оставшихся двух письмах Толанд обсуждал исключительно философские проблемы, но здесь якобы тоже присутствовала критика религиозного мировидения [Мееровский, 1979, с. 119–120]. Например, констатируя, что материя изначально активна, бесконечна и вечна, Толанд, фактически, и опровергал представление о божественном первотолчке, и устранял «[Б]ога из материального мира», превращая Его в совершенно лишнюю и ненужную фигуру [Мееровский, 1979, с. 120]. В конечном же итоге, Мееровский всё-таки предлагал не упрощать позицию Толанда по рассматриваемым вопросам. С одной стороны, Толанду было свойственно отрицать бытие Бога в духе материализма; с другой стороны, он, являясь адептом деизма, «признавал, что существует «верховный ум» – источник целесообразного устройства природы, причина того порядка, который наблюдается во Вселенной».

Ещё один свой трактат, получивший название «Адеисидемон», Толанд написал и издал в Гааге. Это, согласно Мееровскому, было обусловлено духовной атмосферой тогдашней Голландии, позволявшей жившим в стране «прогрессивным европейским мыслителям» чувствовать себя вполне раскованно при изложении своих религиозно-философских взглядов. Согласно Мееровскому, ключевое место в рассматриваемом сочинении занимают сопоставительные размышления Толанда о суеверии и атеизме [Мееровский, 1979, с. 121]. Poleмизуя с голландским историком Фоссием, Толанд выступил с рез-

кой критикой религиозных суеверий [Мееровский, 1979, с. 121–122]. Он подчёркивал, что последние наносят государству и обществу неизмеримо больший ущерб по сравнению с ущербом от атеизма. Доказывая это, Толанд, как показалось Мееровскому, в чём-то предвосхитил идеи П. Бейля по данному вопросу [Мееровский, 1979, с. 122].

Вообще, по мысли Толанда, атеисты честны, благородны и добросовестно исполняют свои гражданские обязанности [Мееровский, 1979, с. 122–123]. Таковы, например, с точки зрения Толанда, конфуцианцы. Складывается впечатление, что, описывая их воззрения, он говорит о своём собственном миропонимании: «видимый мир» извечен и неуничтожим, не существует чего-либо другого кроме «материи и организма этого мира», любые учения о посмертном бытии, которое якобы уготовано душе, следует отвергать. Суеверный же человек является полной противоположностью атеиста. Его отличает религиозная нетерпимость, а ещё для него «смертельными врагами» являются инакомыслящие. Однако и атеист, в понимании Толанда, не лишён недостатков. В частности, атеисту свойственно предаваться при случае «низменным наслаждениям», заботиться о личном удобстве и мстить недругам [Мееровский, 1979, с. 123]. Поэтому лучше, с точки зрения Толанда, всё-таки, придерживаться не атеизма или суеверия, а некой «расположенной между ними религии» (см. у Мееровского ссылку в тексте – В. Я.). Мееровский был убеждён, что Толанд говорил здесь вовсе не о христианстве, но «об истинной религии», исповедуемой им самим (см. у Мееровского ссылку в тексте – В. Я.). Что это была за религия, Толанд, правда, не уточнил. Мееровский предположил, «что под ней подразумевалась именно та «естественная религия», которая обычно противопоставлялась деистами всем историческим исповеданиям». Мееровский также признал, что Толанд не мог или побоялся полностью отвергнуть всякую религию из-за целого ряда объективных и субъективных факторов, в частности, и потому, что сам был ещё подвержен влиянию «религиозной идеологии» [Мееровский, 1979, с. 124].

Прежде чем приступить к анализу сочинения Толанда «Пантеистикон», Мееровский описал общие особенности деистских и пантеистических воззрений ирландского философа. Так, например, Толанд, следуя деистским установкам, с неизменным вниманием относился к нравственному содержанию и предназначению, которыми отмечена «истинная», или «разумная» религия. Ибо её миссия, как он считал, заключается в искоренении суеверий и пороков, а также в утверждении подлинной, не мнимой добродетели [Мееровский, 1979, с. 125].

Характеризуя своеобразие пантеизма Толанда, Мееровский отметил, что наиболее значительное влияние на того оказал натуралистический пантеизм, тесно связанный с философским материализмом [Мееровский, 1979, с. 125–126]. Поэтому Мееровский был уверен, что во многом трансформация деистских взглядов Толанда в пантеистические была вызвана философскими идеями Дж. Бруно. В качестве источника пантеизма Толанда Мееровский воспринимал также положения греческого и римского стоицизма [Мееровский, 1979, с. 126]. Гилозоистские (см. Гилозоизм – В. Я.), пантеистические и этические представления стоицизма явно импонируют Толанду и нашли специфическое воплощение в его «Пантеистиконе» [Мееровский, 1979, с. 126–127].

Мееровский подверг «Пантеистикон» самому тщательному анализу по сравнению с другими сочинениями Толанда, поэтому целесообразно остановиться лишь на наиболее существенных моментах проведённого исследования. Мееровский признал, что Толанд не проявил себя здесь в полном смысле слова пантеистом. В «Пантеистиконе» он явно тяготел к материалистическому решению «основного вопроса философии». Вдобавок ко всему, книга изобилует деистскими высказываниями. Причём все свои рассуждения Толанд был склонен отождествлять с пантеистическими взглядами, преподнося себя выразителем мнения пантеистов. Любопытно, что к пантеистам Толанд неожиданно причислил Мусея, Цицерона, Иеронима, Оккама, а представители «сократического содружества пантеистов» в «Пантеистиконе» превозносят Сократа,

Платона, Ксенофонта, Фалеса, Анаксимандра, Демокрита [Мееровский, 1979, с. 127]. Далее Мееровский подробно описал главные положения «Пантеистикона» [Мееровский, 1979, с. 127–134].

Анализируя «Пантеистикон», Мееровский делал весьма интересные ремарки. Он отметил, что «[н]и деистский материализм, ни натуралистический пантеизм не порывали с идеей [Б]ога и не могут, строго говоря, рассматриваться как антиподы религии». Однако, по Мееровскому, «если подходить к их оценке конкретно-исторически, как требует этого методология марксизма-ленинизма, то станет ясно, что они выполняли по сути дела атеистическую функцию». И это особенно отчётливо видно на примере «Пантеистикона», где «деистская форма материализма и натуралистический пантеизм сочетаются и дополняют друг друга».

Для иллюстрации вышесказанного Мееровский обратился к материалам «Пантеистикона»: «[р]ассуждая о сущности Вселенной, «о законе природы, т. е. об истинном и непогрешимом разуме» [...В. Я.], пантеисты, как подчёркивает Толанд, стремятся всеми силами к искоренению религиозных предрассудков: [...]...разгоняют всякий мрак, устраняют необоснованные страхи и разрушают веру в мнимые откровения...разоблачают вымышленные чудеса, нелепые тайны, двусмысленные предсказания; [Мееровский, 1979, с. 132] наконец, раскрывают все обманы, хитрости, уловки, козни, нелепые басни, которые вносят в религию мутный туман и наносят величайший ущерб истине»^{xxvi} (курсив в тексте;

^{xxvi} Цитируемые Мееровским положения, в которых описываются темы прений «новых сократиков, т. е. пантеистов» (курсив в тексте – В. Я.) [Пантеистикон, [Рассуждение]. XVII, с. 377], находятся в конце «О древних и новых содружествах учёных, а также о бесконечной и вечной вселенной[:] Рассуждения», открывающего «Пантеистикон». В цитате Мееровского есть ряд купюр. Если вчитаться в полную версию соответствующего фрагмента, в рассматриваемых рассуждениях Толанда можно увидеть несколько иной смысл (см. параграф 1.1, а также Пункт 1.1 в Резюме к Главе 1 настоящей монографии). Для сравнения: «Обходя молчанием (ради краткости) другие их прения о возвышенных предметах, скажу только, что они в установленные часы рассуждают о законе природы,

см. у Мееровского ссылки в тексте – В. Я.) [Мееровский, 1979, с. 132–133].

Далее Мееровский задал вопрос: «[к]акую же, собственно говоря, религию имел в виду в данном случае Толанд?». Согласно Мееровскому, – однозначно не христианскую религию (здесь Мееровский обратил внимание на интересную «деталь»: «[о]бращение к читателю, которым открывался «Пантеистикон», Толанд датировал 1720 годом «общепринятой эры»^{xxvii}, демонстративно отказываясь тем самым от обозначения нашей эры как “христианской”»). Впрочем, обозначил ли Толанд в приведённом выше фрагменте «“естественную” религию деистов», по признанию Мееровского, тоже не вполне понятно [Мееровский, 1979, с. 133].

Как полагал Мееровский, как бы то ни было, Толанд был «философом-материалистом, отдававшим себе отчёт в том, что принципы самодвижения материи, а также вечности и бесконечности Вселенной» (о которых Толанд размышлял в «Пантеистиконе» – В. Я.) антагонистичны религиозным представлениям и делают бессмысленным положение о Боге-Творце и Вседержителе [Мееровский, 1979, с. 134]. Тем не менее «Толанд не стал атеистом», так как разделяемые им деистские и пантеистские доктрины во множестве относились к сфере не столько чисто философской,

т. е. об истинном и непогрешимом *разуме* (как он излагается в последней части чина), светом лучей его разгоняют всякий мрак, устраняют необоснованные страхи и разрушают веру в мнимые откровения (ибо кто, будучи в здравом уме, усомнится в истинных); точно так же они разоблачают вымышленные чудеса, нелепые тайны, двусмысленные предсказания; наконец, раскрывают все обманы, хитрости, уловки, козни, нелепые басни, которые вносят в религию мутный туман и наносят величайший ущерб истине» (курсив в тексте – В. Я.) [Пантеистикон, [Рассуждение]. XVII, с. 378].

^{xxvii} Для сравнения: «[...В. Я.] а теперь, когда ты узнал, что в этой книге даётся философское, а не теологическое описание *содружества* (ибо одно дело – объяснять природу, а другое – передавать вероучение), желаю тебе быть здоровым и мудрым.

В 1720 год общепринятой эры» (курсив в тексте – В. Я.) [Пантеистикон, [Обращение], с. 354].

сколько к сфере религиозно-философской мысли. «Оправдывая» Толанда за это, Мееровский подчеркнул, «что в тот период в Англии вообще не было ни одного атеиста в подлинном смысле этого слова». Не были последовательными атеистами и английские материалисты XVII в. [Мееровский, 1979, с. 135].

По мысли Мееровского, радикально критикуя религиозное вероучение, культ и духовенство, Толанд всё-таки сохранял «определённый пиетет к религии разума, к идее [Б]ога в её действительном или пантеистском истолковании». Как считал Мееровский, «[п]олный разрыв с религией был осуществлён не в Англии, где буржуазная революция протекала в религиозной форме (в форме борьбы пуритан-кальвинистов против [А]нгликанской [Ц]еркви, бывшей оплотом абсолютизма и феодальных порядков) и закончилась компромиссом господствующих классов, а во Франции, где назревала буржуазная революция, которая, по выражению Энгельса, была первым восстанием буржуазии, совершенно сбросившим с себя религиозные одежды и проведённым на открыто политической почве» (см. у Мееровского цитату и ссылку³ далее; см. Английская революция; Пуританизм; Французская революция – В. Я.) [Мееровский, 1979, с. 136].

При этом в финальном абзаце Главы VII, Мееровский предложил согласиться с другими размышлениями Маркса и Энгельса, в соответствии с которыми истоки французского свободомыслия следует искать всё-таки в свободомыслии английском (см. у Мееровского цитату и ссылку⁴ – В. Я.). Так что, по замечанию Мееровского «если Локк явился «отцом» этого свободомыслия», то Толанд, был достойным продолжателем его дела. Он внёс значительный вклад в критику религии с позиций материализма, в идейную подготовку перехода от свободомыслия к атеизму» [Мееровский, 1979, с. 138].

Статейные и эссеистские исследования. Г. С. Тымьянский обсуждал компоненты религиозно-философских идей Толанда в статье «Джон Толанд», опубликованной в журнале «Под знаменем

марксизма» [Тымянский, 1924]. Статья Тымянского состоит из трёх пунктов (I–III) без специальных подзаголовков [Тымянский, 1924, с. 32–41; 41–46; 46–55]. В статье кратко освещаются основные вехи жизни и деятельности Толанда, излагаются некоторые философские, религиозно-философские, политические и др. идеи из ряда его сочинений. Толанд охарактеризован Тымянским как забытый выдающийся человек, общественный деятель и мыслитель, как борец (в историко-социальном смысле слова – В. Я.). В этой связи в беглом историографическом обзоре Тымянский упомянул о сетовании историка литературы Геттнера⁵ по поводу того, что философия Толанда не интересует исследователей. Согласно Тымянскому, неизвестность Толанда является следствием того, что он «был атеистом и материалистом и в своих произведениях нисколько не пытался, подобно многим философам того времени, скрывать или замаскировать свои взгляды» [Тымянский, 1924, с. 32].

Тымянский указал также на то, работы Толанда долгое время были недоступны, а об идеях Толанда судили по подборке критических суждений противников Толанда, включённой в составленную в 1766 г. пастором Торшмидом⁶ «библиотеку английских свободных мыслителей». Тымянский находил, что эта критика, а также высказывания самого Торшмида говорят о том, «что Толанд был опасным человеком, имел значительное влияние на своих современников». По Тымянскому, идеи и деятельность Толанда привели к появлению у него многочисленных «заклятых врагов»; однако он также находил и поддержку среди английских «свободных мыслителей», в том числе и знатного происхождения, а также среди влиятельных современников – Софии-Шарлотты, Лейбница, Локка.

Согласно Тымянскому, «Толанд начал свою деятельность, как последователь Локка, в особенности его учения о религии и веротерпимости» [Тымянский, 1924, с. 33] (пунктуация сохранена – В. Я.). Тымянский кратко осветил религиозную и социальную обстановку в Англии эпохи Толанда, историю английского деизма [Тымянский, 1924, с. 33–36]. По мысли Тымянского, Толанд был «самым выдаю-

щимся и глубоким» среди английских деистов. Однако Толанд не остановился на деизме; как считал Тымянский, «он пошёл значительно дальше своих современников и единомышленников и, делая последовательные логические выводы из принятых посылок, построил стройную материалистическую систему философии» [Тымянский, 1924, с. 36].

Описание конкретных религиозно-философских идей Толанда Тымянский выполнил по таким его сочинениям, как «Христианство без тайн», «Письма к Серене», «Адеисидемон», «Пантеистикон».

Тымянский произвёл достаточно подробные обзор обстоятельств создания и опубликования, обзор содержания работы Толанда «Христианство без тайн» («Христианство, лишённое тайн» у Тымянского – В. Я.) [Тымянский, 1924, с. 37–41]. По Тымянскому, в указанном сочинении вера в разум соседствует с осторожным скептицизмом; а на идеи Толанда здесь оказывают влияние идеи Локка и Ньютона – в том смысле, что последним не был свойствен крайний рационализм Декарта, Спинозы и Гоббса, а на первое место они стали выдвигать опыт, заставляя таким образом сомневаться «в абсолютной способности разума познать истину».

В завершение анализа «Христианства без тайн», Тымянский вскользь прокомментировал идеи Толанда о чудесах: «Толанд отрицает какое-либо чудо и, переходя к понятию таинства, разъясняет, что под чудом понимают не то, что противоречит разуму, а скорее то, что человеческим разумом не понято. Замечательна последняя глава книги Толанда, в которой он пытается дать риторическое объяснение образованию таинств и чудес в христианстве^{xxviii} [Тымянский, 1924, с. 40]. Здесь мы имеем также одну из немногих в то время попыток подойти с историческим анализом к общественным явлениям» [Тымянский, 1924, с. 40–41].

^{xxviii} См.: [Христианство, III. О том, что в Евангелии нет ничего непостижимого или недоступного разуму. 6. Когда, почему и кем были введены в христианство тайны. 78–97, с. 173–183] – В. Я.

Тымянский произвёл достаточно подробный обзор содержания первых трёх писем сочинения Толанда «Письма к Серене», в которых он также излагал свои религиозно-философские идеи. Так, характеризуя идеи Толанда из третьего письма, посвящённого обсуждению причин возникновения суеверных представлений, Тымянский отметил, что, анализируя суеверия, Толанд пользовался материалом как языческих религий, так и христианства. В частности, согласно Тымянскому, в христианстве Толанд осмелился подвергнуть осуждению «ритуалы, иконы, алтари, музыку и пение при богослужении, посты, паломничества, как суеверия, заимствованные у язычников и поддерживаемые священниками ради властолюбивых целей» (пунктуация сохранена – В. Я.). Как полагал Тымянский, в первых трёх письмах рассматриваемого сочинения Толанд достиг вершин свободомыслия, «стал совсем отрицать откровение, даже отождествлять [Б]ога с миром» [Тымянский, 1924, с. 45].

Давая общую оценку «Писем», Тымянский выдвинул положение о том, что сущностью «борьбы Толанда с религией» является его борьба «против религии вообще». При этом Толанда отличала не то чтобы ненависть к религии, но скорее любовь к свободному научному исследованию. А таковому противодействовала религия; вот Толанду и «приходилось вести с ней решительную борьбу». Недостатком критики религии, производимой Толандом, как и недостатком, в целом, просветительской религиозно-философской мысли, было отсутствие «историзма». И хотя, доказывая ряд своих сентенций, Толанд размышлял о жизни, нравах, быте и культуре людей древности, «все его исторические изыскания проникнуты какой-то неподвижностью». Рассуждения Толанда, в представлении Тымянского, сводились к тому, что «нет ничего нового под солнцем, а есть только количественные изменения». Эта идея была лейтмотивом сочинения Толанда «Адеисидемон» («Адейсидемона» у Тымянского – В. Я.). [Тит] Ливий здесь был превращён «в атеиста». Помимо этого, в приложенном к «Адеисидемону» сочи-

нении, посвящённом вопросу происхождения евреев^{XXIX}, Толанд, опираясь на доводы Страбона, пытался обосновать то, что воззрения Моисея являлись пантеистскими по существу. Толанд говорил так же о том, что «вероучения и религиозные обряды» иудеев представляли собой заимствования из религий соседних языческих народов и отчасти из египетской религии [Тымянский, 1924, с. 46].

Менее пространны размышления Тымянского о «Пантеистиконе». Согласно Тымянскому, в начале литературной и публицистической деятельности Толанд проповедовал деизм, сохраняя «ещё веру в откровение»; потом «он переходит от деизма к проповеди свободомыслия, и, наконец, становится пантеистом, а затем переходит к атеистам и материалистам». Однако жизнь приучила Толанда к осторожности в высказывании своих мыслей. Так, в некоторых своих сочинениях Толанд, испытывая настоящие гонения, «стал склоняться к учению об экзотерической и эзотерической философии» [Тымянский, 1924, с. 47]. Но он не хотел «проповедовать две истины: одну для народа, а другую для посвящённых». Толанд, по предположению Тымянского, выступал за «признание необходимости нелегального состояния философии». Всё это и обусловило анонимное издание «Пантеистикона» малым тиражом. Здесь, согласно Тымянскому, повествуется «о нелегальных философских обществах» Европы и Лондона, созданных пантеистами; при этом Толанд указывал на то, «что лишь обычай – тиран языков – противопоставляет пантеистов атеистам». Впрочем, как отметил Тымянский, факт существования таких обществ недоказуем, «хотя духовенство, узнав об этой книге, подняло страшный шум по этому поводу» [Тымянский, 1924, с. 48].

А. В. Щеглов анализировал компоненты религиозно-философских идей Толанда в статье «Материализм Джона Толанда», опубли-

^{XXIX} Речь идёт о сочинении Толанда «Иудейские древности, или История Страбона о Моисее и иудейской религии» (см. обзор источников во Введении настоящей монографии).

ликованной в журнале «Под знаменем марксизма» [Щеглов, 1938]. Статья Щеглова состоит из восьми пунктов (I–VIII) без специальных подзаголовков [Щеглов, 1938, с. 136–137; 137–141; 142; 142–147; 147–149; 149–153; 153–154; 154–157]. В статье кратко освещаются основные вехи жизни и деятельности Толанда, излагаются некоторые философские, религиозно-философские, политические и др. идеи из ряда его сочинений. Щеглов причислил Толанда к лучшим представителям деизма, которые «через деизм пришли к более или менее полному разрыву с религией и к материализму». Продолжая характеризовать Толанда в таком же духе, Щеглов писал о Толанде как о крупнейшем представителе «материалистической линии в деизме, бесстрашным и непримиримым борцом против теологии, схоластики и идеализма». По Щеглову, Толанд – ученик и последователь Локка, превзошедший своего учителя в деле критики религии, поднявшийся «до атеизма и материализма». Согласно Щеглову, Толанд также являлся заслуженным преемником «великих материалистов Бэкона и Гоббса», стоял у истоков «движения «свободомыслящих» (free-thinker)» [Щеглов, 1938, с. 136].

Описание конкретных религиозно-философских идей Толанда Щеглов выполнил по таким его сочинениям, как «Христианство без тайн», «Письма к Серене», «Адеисидемон», «Пантеистикон».

Щеглов кратко осветил некоторые аспекты истории создания и опубликования сочинения «Христианство без тайн» («Христианство без таинств» у Щеглова – В. Я.) [Щеглов, 1938, с. 138]. По мнению Щеглова, произведённая Толандом в «Христианстве» критика религии имела прототипом критику религии в «Разумности христианства» Локка⁷. Однако, по замечанию Щеглова, Толанд в рассматриваемом сочинении не проявил себя как атеист. Ведь Толанд отрицал «не [Б]ога, а только существующие религии, в основном придерживаясь позиций деизма»; хотя, согласно Щеглову, в эпоху Толанда эти идеи являлись экстраординарными по смелости и последовательности выступлениями, обличающими религию и духовенство.

Щеглов полагал, что данная в «Христианстве без тайн» критика религии была шире критики религии, произведённой представлявшими деизм Чербери и Локком. По Щеглову, «Толанд делает выпады против всемогущества [Б]ога, отрицая возможность чудес: [Б]ог всемогущ лишь в том смысле, что может выполнить всё, что возможно по законам природы и разума». Толанд усомнился также в Божественном происхождении Священного Писания [Щеглов, 1938, с. 138].

Давая общую характеристику религиозно-философских идей Толанда, Щеглов отметил, что в религиозном вопросе «Толанд, в общем, приблизился к атеизму». От деистской рационалистической критики религии, произведённой в сочинениях начального этапа творчества, в работе «Письма к Серене» Толанд «возвышается до атеизма». Впрочем, в «Пантеистиконе» он причислил себя к пантеистам. Однако, как считал Щеглов, в названном произведении Толанд всё равно высказывал атеистические идеи, «лишь прикрытые религиозно-мистической терминологией и эзотерической, доступной лишь для «избранных», формой».

Последнее обстоятельство вполне объяснимо более чем негативным отношением западноевропейского общества эпохи Толанда к атеистам и еретикам. Как полагал Щеглов, признавая, что уничтожить суеверие в его время невозможно, Толанд, призывал всех бороться с данным явлением. При этом нужно скрывать свои мысли и устремления. Толанду было присуще понимание политической роли религии, он «боролся против неё как против одного из оплотов общественной реакции». Щеглов считал, что, развивая идеи деизма, Толанд стал мыслить как атеист. Так, в другом своём сочинении – «Адеисидемон» («Адейсидемон» у Щеглова – В. Я.) Толанд «прямо говорит, что атеизм лучше суеверия». Хотя, по признанию Щеглова, Толанд и не был последовательным атеистом [Щеглов, 1938, с. 142].

К. И. Салимова трактовала своеобразие компонентов религиозно-философских идей Толанда в статье «Материализм Дж. Толан-

да», опубликованной в журнале «Вопросы философии» [Салимова, 1956]. Статья Салимовой состоит из введения и трёх пунктов без нумерации и специальных подзаголовков; пункты обозначены «звёздочками» (***) [Салимова, 1956, с. 104–105; 105–108; 108–115; 115–116]. В статье кратко освещаются основные вехи жизни и деятельности Толанда, излагаются некоторые философские, религиозно-философские, политические и др. идеи из ряда его сочинений. По мнению Салимовой, Толанд являлся «одним из наиболее выдающихся представителей послереволюционного материализма в Англии»^{xxx} [Салимова, 1956, с. 104] (см. Английская революция, «Славная революция» – В. Я.), а также «одним из основоположников английского свободомыслия, которое тесно переплеталось с передовыми для того времени политическими идеями» [Салимова, 1956, с. 105]. Как считала Салимова, в политической сфере Толанд был поборником «политических свобод, проповедовал учение о естественном праве человека», а в религиозной сфере он был поборником «свободы вероисповеданий, проповедовал учение о естественной религии». Согласно Салимовой, к тезисам и положениям «свободомыслящих», говоривших от имени «наиболее левых демократических элементов английской буржуазии», с враждой относились и Церковь, и официальные власти, а также буржуазия и новое дворянство. Это было связано с усилением в послереволюционной Англии религиозных настроений. Вообще, «[в] отличие от идеологов французской буржуазии, которые выступали против религии открыто, смело и решительно под флагом воинствующего атеизма, отдельные представители английской прогрессивной буржуазии выступали против религии под знаменем деизма, который, по определению Маркса и Энгельса, был наиболее удачным и лёгким способом отделаться от религии, по крайней мере, для материалиста» (см. у Салимовой ссылку⁸; см. ниже обзор идей Быховского – В. Я.).

^{xxx} Судя по контексту, Салимова обсуждала в статье социокультурные последствия Английской революции и «Славной революции».

С учётом вышесказанного, по мнению Салимовой, критика религии проводилась Толандом в удобной форме деизма. И для исследователей Толанд в первую очередь является представителем деизма. Но содержание его религиозно-философских идей не определялось одним деизмом. Оценки религии Толандом претерпевали изменения, а в позднейших его сочинениях можно встретить «атеистические высказывания». В понимании Салимовой, по сравнению со всеми английскими материалистами своего времени, Толанд «наиболее решительно выступал против религии» [Салимова, 1956, с. 106].

Описание конкретных религиозно-философских идей Толанда Салимова выполнила по таким его сочинениям, как «Христианство без тайн», «Письма к Серене», «Пантеистикон».

Согласно Салимовой, в действительном ключе написано сочинение «Христианство без тайн», в котором Толанд к тому же изложил свои воззрения о познании окружающего мира. В данной работе Толанд акцентировал внимание на том, что мир познаётся человеком посредством чувственных данных и разума. Как полагала Салимова, будучи твёрдо уверенным «в силе человеческого разума, Толанд тем самым противопоставляет слепой вере разумное познание и утверждает, что критерием для суждения о [Е]вангелии, чудесах и прочих религиозных атрибутах должен быть разум».

Кратко характеризуя другое сочинение Толанда – «Письма к Серене», а, конкретно, первые три письма из этого сочинения, Салимова отметила, что в нём «Толанд до известной степени предвосхитил мысль Фейербаха о том, что не боги создали людей, а люди богов» [Салимова, 1956, с. 106]. В четвёртом и пятом письмах, согласно Салимовой, Толанд изложил свои материалистические взгляды; предметом его рассуждений в этих письмах были материя и природа движения. В обозначенных письмах Толанд хотел «помочь естествознанию окончательно освободиться от оков церковно-теологического мировоззрения». Тот противоречивый, по мнению Салимовой, факт, что в итоговых размышлениях пятого письма Толанд высказался о

Боге как о причине «всего», она была склонна объяснять тем, что философ стремился «несколько смягчить резкость своего поведения», предложив расценивать этот факт «как некоторую уступку [Ц]еркви». К тому же в данной противоречивости Салимова усматривала проявление приверженности Толанда деизму.

Обратившись к краткому обзору «Пантеистикона», Салимова отметила, что в нём «Толанд полностью отрицает существующие религии», говорит о новой религии, средоточием которой являются наука, философия. Здесь, согласно Салимовой, Толанд выдвинул утверждение, согласно которому Бог есть природа. А ведь уже в своих первых сочинениях, как напомнила Салимова, Толанд высказывал соображения о том, «что отождествление [Б]ога с природой есть не что иное, как прямой путь к атеизму» [Салимова, 1956, с. 107]. Т. е. «та борьба, которую в течение всей своей жизни вёл Толанд с религией, привела его от деизма к атеизму» [Салимова, 1956, с. 108].

А. М. Деборин интерпретировал компоненты религиозно-философских идей Толанда в главе «Английский деизм и «вольнодумцы». Джон Толанд (1670–1722)», опубликованной в составе первого тома его же фундаментального исследования «Социально-политические учения нового и новейшего времени» [Деборин, 1958а, т. 1]. В главе кратко освещаются некоторые обстоятельства жизни и деятельности Толанда, излагаются некоторые философские, религиозно-философские, политические и др. идеи из ряда его сочинений.

Описание конкретных религиозно-философских идей Толанда Деборин выполнил по таким его сочинениям, как «Племя левитов», «Христианство без тайн», «Письма к Серене», «Пантеистикон»⁹.

Осмысляя в главе некоторые религиозно-философские и др. идеи Толанда, Деборин также кратко излагал связанные с ними идеи Чербери, Гоббса, Локка, (Р.) Овертона, (Э.) Коллинза, иных интеллектуалов. Определённое неудобство представляет весьма частое отсутствие в главе ссылок на сочинения Толанда при обсуждении Дебориным идей из этих сочинений.

Толанда Деборин причислил к крупнейшим представителям «английского материализма конца XVII и первой четверти XVIII в.», к вольнодумцам – «(free-thinkers)», критиковавшим положительную религию и конкретно христианство. При этом Толанд, не в пример другим представителям английского свободомыслия, «не удовлетворился деизмом – этой религией буржуазии – и пошёл дальше в направлении к материализму». Как подчеркнул Деборин, «[п]о своему материалистическому мировоззрению он примыкает непосредственно к Спинозизму, с одной стороны, и к материалистам эпохи [А]нглийской революции (как и к Локковской теории познания), – с другой» (см. Гносеология – В. Я.) [Деборин, 1958а, т. 1, с. 212].

По замечанию Деборина, в своём первом сочинении – «Племя левитов», написанном в стихах, Толанд выступил с критикой священнослужителей. Сочинение «Христианство без тайн», согласно Деборину, послужило новым стимулом разработки и подъёма деистских воззрений в Англии [Деборин, 1958а, т. 1, с. 213]. Сочинение «Письма к Серене» в отличие от других произведений Толанда обладает «определённо материалистическим характером». Вообще, по мысли Деборина, Толанд значительным образом повлиял «на всё европейское [П]росвещение главным образом через посредство французского деизма и материализма». Если в начале творческого пути идеи Толанда были пронизаны теологическим рационализмом, то, как полагал Деборин, в дальнейшем, продвигаясь в выстраивании своих идей «всё дальше влево», Толанд пришёл к материализму [Деборин, 1958а, т. 1, с. 216].

В сочинении «Пантеистикон» Толандом описывается «новое натуралистически-материалистическое учение». Однако Деборин считал, что это учение овеяно мистицизмом из-за стремления Толанда «установить нечто вроде религиозного культа». Продолжая характеризовать идеи «Пантеистикона», Деборин подчеркнул, что Толанд подобно большинству «просветителей XVII и XVIII вв.» не доверял «толпе», народу и не сомневался в неискоренимости суеверия. Это было ошибкой и трагедией Толанда [Деборин, 1958а, т. 1, с. 217].

Тем не менее, подытоживая, Деборин отметил следующее: «[у] Толанда мы находим призыв к борьбе с тиранией, с «божественным правом» королей во имя свободы и права народов. Толанд разоблачает политическую роль духовенства и религии, вскрывает их внутреннюю связь, не будучи, однако, в состоянии добраться до последних корней как политики, так и религии» [Деборин, 1958а, т. 1, с. 218].

Б. В. Мееровский истолковывал компоненты религиозно-философских идей Толанда во вступительном эссе «Английский материализм XVIII в.», опубликованном в первом томе трёхтомного собрания произведений «Английские материалисты XVIII в.» [Мееровский, 1967а]. В эссе кратко освещаются основные вехи жизни и деятельности Толанда, (Э.) Коллинза, Гартли и Пристли, излагаются некоторые естественнонаучные, философские, религиозно-философские, политические и др. идеи из ряда их сочинений, а также излагаются связанные с этими идеями положения и размышления широкого круга интеллектуалов и мыслителей.

Описание конкретных религиозно-философских идей Толанда Мееровский выполнил по таким его сочинениям, как «Христианство без тайн», «Письма к Серене», «Адеисидемон», Клидофорус», «Пантеистикон»¹⁰ «[Мееровский, 1967а, с. 33–39]. В начале указанного фрагмента эссе Мееровский произвёл краткий экскурс в западную историографию религиозно-философских идей Толанда, (Э.) Коллинза, Гартли и Пристли.

Согласно Мееровскому, по сравнению с другими деистами-материалистами своего времени, Толанд являлся «[н]аиболее радикальным и последовательным борцом против религии». В «Христианстве без тайн» Толанд защищал разум, осуждал слепую веру, изобличал священнослужителей за насаждение ими суеверий, мистики и фанатизма. Но окончательно здесь Толанд религию ещё не отверг. Лишь в последующих сочинениях Толанд перешёл к последовательному материализму и на его основе производил критику религиозного вероучения и культа [Мееровский, 1967а, с. 35].

Как полагал Мееровский, критикуя религиозное мировоззрение, Толанд исходил из своего же положения «о неразрывной связи материи и движения, о *самодвижении* материи» (курсив в тексте – В. Я.). Толанд не мог не понимать, что в данном положении содержится вызов идее «божественного первотолчка»; относящуюся к указанному положению проблематику Толанд обсуждал, в частности, в «Письмах к Серене», в «Пантеистиконе».

По мысли Мееровского, в «Письмах к Серене» Толанд выступил против предрассудков относительно бессмертия души, стремился разобраться в том, как возникли идолопоклонство, богопочитание и религиозные обряды. Причём свою критику он распространял и на языческие религии, и на христианство (см. у Мееровского ссылку – В. Я.). Другое сочинение Толанда – «Адеисидемон», как полагал Мееровский, может прояснить характер «атеистических воззрений» Толанда. Здесь Толанд хотел в первую очередь «раскрыть политическую роль религии как орудия укрепления власти государей над своими подданными с помощью обмана и насилия» [Мееровский, 1967а, с. 36]. «Адеисидемон» скреплён идеей, согласно которой суеверие (в понимании Мееровского, для Толанда – любая религия) вредно для людей, вследствие чего «атеизм следует предпочесть суеверию» [Мееровский, 1967а, с. 36–37]. Но, как отметил Мееровский, в рассматриваемом сочинении Толанд не был последователен в своём атеизме. Ибо, размышляя здесь, Толанд нашёл замену суеверию и атеизму в «“истинной религии”, которая находится посередине между этими двумя крайностями» (см. у Мееровского ссылку – В. Я.).

Мееровский считал, что вышеуказанные идеи Толанда о суеверии и атеизме подводят нас к «пункту, который составляет наибольшую трудность для понимания сущности и специфики толандовского атеизма». Действительно, во всех своих работах – от «Писем к Серене» до «Пантеистикона» Толанд с настойчивостью выдвигал соображение о том, что необходимо трансформировать религию (подразуме-

валось и язычество, и христианство), фундированную суеверием, обманом и заблуждением, в религию, фундированную разумом. Но к этому призывали все английские деисты XVII–XVIII вв. Только вот сам Толанд, как подчеркнул Мееровский, не относил себя к деистам; он говорил о себе как о свободном мыслителе. Толанд также говорил о себе как о пантеисте – в «Пантеистиконе» [Мееровский, 1967а, с. 37]. Упомянув ряд идей Толанда о мире, материи, движении, и т. д., Мееровский пришёл к заключению о лишь своего рода формальном использовании Толандом деистских терминов и стиля размышлений [Мееровский, 1967а, с. 37–38].

Подытоживая, Мееровский отметил, что «созданное Толандом учение о материи способствовало преодолению не только деистической, но и пантеистической концепции [Б]ога и природы. Свободомыслие Толанда выходит, таким образом, как за рамки пантеизма, так и за рамки деизма, хотя и несёт на себе их следы (в особенности последнего). В своей критике религии Толанд ближе всех других английских мыслителей подошёл к той исторической форме атеизма, которая была развита впоследствии французскими материалистами XVIII в.» [Мееровский, 1967а, с. 39].

Б. В. Мееровский объяснял компоненты религиозно-философских идей Толанда в статье-комментарии «Из истории английского материализма и свободомыслия [: к научной публикации раздела «О разуме» из сочинения Дж. Толанда «Христианство без тайн»]», опубликованной в журнале «Философские науки (научные доклады высшей школы)» [Мееровский, 1976 ; Яковлев, 2016б]. Статья сопровождала научную публикацию раздела «О разуме» [Раздел I, Главы 1–4 – В. Я.] из сочинения Толанда «Христианство без тайн». Толанд был охарактеризован Мееровским как «философ-материалист», которого справедливо считают «выдающимся представителем свободомыслия нового времени».

По мнению Мееровского, в «Христианстве без тайн» Толанд продолжил и углубил «рационалистическую критику христианства». Мееровский напомнил, что эту критику вели и средневеко-

вые рационалисты, и скептики Возрождения. Так, рационалисты видели в человеческом разуме высшего судью в решении религиозных вопросов; скептики же говорили, что разум вправе сомневаться в догматах веры для того, чтобы искать истину. В дальнейшем укрепление в среде христианских интеллектуалов критических настроений способствовало появлению «таких своеобразных религиозно-философских течений, как унитаризм, социнизм и деизм».

Как отметил Мееровский, «[у]нитарии и социниане стремились приспособить содержание Священного [П]исания к требованиям разума, толковали чудеса как естественные события», и т. д. Деисты, согласно Мееровскому, «пошли дальше в критике религии и [Ц]еркви». Так, помимо всего прочего, деисты «отрицали откровение, таинства, чудеса», и т. д. Толанд, по Мееровскому, «стал одним из крупнейших представителей английского деизма, точнее, той его разновидности, которая в сочетании с материализмом привела к возникновению особой деистической формы материализма» [Мееровский, 1976, с. 123].

Мееровский полагал, что в «Христианстве без тайн» отражён исключительно начальный этап формирования деизма и материализма Толанда. Здесь Толанд «не столько противопоставляет христианству «естественную» религию, как это делали деисты, сколько доказывает, что «христианство было задумано как разумная и понятная религия» и что церковники, исходя из своих корыстных интересов, затемнили и исказили первоначальную чистоту и ясность христианства, превратили его в неразумное учение» (см.: [Христианство, II. О том, что догматы Евангелия не противоречат разуму. 3. О том, что христианство было задумано как разумная и понятная религия; доказывается на основе чудес, способа и стиля изложения Нового [З]авета. 19–27, с. 118–123] – В. Я.). По замечанию Мееровского, эти суждения Толанда согласовывались с идеями, выдвинутыми чуть раньше Локком в «Разумности христианства», где также говорилось, что Писание не содержит каких бы то

ни было положений, противоречащих разуму. Правда, Локк не исключал существования догматов, находящихся «будто бы «выше разума» (например, догмат о воскресении из мёртвых)» (см. Воскресение – В. Я.). По Толанду же христианство ни в чём не противоречит разуму и не превышает его, иначе – оно является абсолютно разумным, а, точнее, было таковым в своей первоначальной форме.

Мееровский пришёл к выводу, что материалистические идеи Толанда в рассматриваемом трактате охватывали исключительно познавательную сферу и не распространялись пока на восприятие природы. Для Толанда аксиоматично, что способы приобретения знаний представлены в опыте и авторитете (последний – или человеческий, или Божественный). При этом в авторитете Бога, или в Божественном откровении, по Толанду, проявляется наивысшая истина. Впрочем, как констатировал Мееровский, Толанд не возвышал «[Б]ожественный авторитет» и не наделял его неким привилегированным статусом [Мееровский, 1976, с. 124].

Б. Э. Быховский рассуждал о компонентах религиозно-философских идей Толанда в статье «Лидер английского деизма» [Быховский, 1981], опубликованной в журнале «Наука и религия». В статье кратко освещаются некоторые обстоятельства жизни и деятельности Толанда, излагаются некоторые религиозно-философские, философские и др. идеи из ряда его сочинений. Было отмечено, что Толанд испытал сильное идейное влияние со стороны Локка [Быховский, 1981, с. 28–29]. Быховский констатировал также, что исторические судьбы материализма и атеизма взаимосвязаны, а данный факт подтверждают, в частности, идеи Толанда [Быховский, 1981, с. 29]; хотя Толанд наряду с другими английскими материалистами своей эпохи «не был и не мог быть атеистом в полном смысле этого слова». В Толанде Быховский видел сторонника деизма, с помощью которого, по Марксу и Энгельсу, материалист может «отделаться от религии» (см. у Быховского

полную цитату из «Святого семейства»^{xxxI} и ссылку в сноске 2 – В. Я.). Быховский напомнил также, что такие «основные формы антирелигиозной идеологии», как деизм, пантеизм и атеизм, «не всегда однозначно связаны с философским материализмом». Например, согласно Быховскому, основоположник деистского учения в Англии Чербери, как и последующие английские деисты Тиндал (Тиндаль – в транскрипции Быховского – В. Я.), Шефтсбери, Болингброк, – были идеалистами. Так же и в пантеизме можно выделить материалистическую и идеалистическую формы (см. Идеалистический – В. Я.); и «даже явный атеизм может сочетаться с воинствующим антиматериализмом».

По мнению Быховского, Толанд и продолжатели его идей (Э.) Коллинз, Гартли, Пристли являлись носителями «восходящего к Дж. Локку материалистического мировоззрения». Толанд, в частности, обогатил материализм многими новыми и ценными идеями. Философская доктрина Толанда не сводилась к метафизической или механистической формам материализма; обе формы, по мысли Быховского, Толанд резко критиковал. Однако у Толанда нельзя найти и «принципы перехода количества в качество и единства противоположностей, равно как и историзма в понимании развития природы и общества».

Как считал Быховский, решая основной вопрос философии, Толанд был верен принципу «материального единства мира». Например, говоря о мышлении, Толанд усматривал в нём проявление особенного движения «особого вида материи – мозга», полагая, что разум наделён способностью точного познания природы той или иной вещи. Согласно Быховскому, переход к разумному миропониманию возможен лишь после сокрушения «господствующего религиозного суеверия». Толанд был поглощён решением данной, конечно, невыполнимой в его эпоху «идеологической задачи». Прямая и открытая критика христианства была чревата са-

^{xxxI} См. примечание 8 настоящего параграфа.

мыми серьёзными последствиями. Как писал Быховский, нужна была «изошрённая, дезориентирующая идеологическая стратегия и тактика, маскирующая истину. Антирелигиозные по своей сути убеждения Толанд вуалировал плотной сетью псевдорелигиозной словесности, сопровождая пропаганду достоверного знания лицемерными поклонами химерической вере» [Быховский, 1981, с. 29].

Описание конкретных религиозно-философских идей Толанда Быховский выполнил по таким его сочинениям, как «Христианство без тайн», «Свободная Англия», «Письма к Серене», «Тетрадимус», «Клидофорус», «Пантеистикон»¹¹ и др.

Произведённые Быховским характеристики религиозно-философских идей Толанда из этих сочинений по содержанию и стилю очень близки к соответствующим характеристикам, произведённым в работах советских специалистов, уже рассмотренных в настоящем обзоре. Следует акцентировать внимание на том, что во фрагменте статьи, посвящённом изложению и комментированию идей из «Писем к Серене», Быховский отметил следующее: «В соответствии со своими материалистическими воззрениями Толанд решительно отверг бессмертие души, отрицал чудеса, несовместимые с познаваемыми разумом законами природы. Тем самым он ниспровергал [Б]ожественное всемогущество, якобы осуществляющее неосуществимое» [Быховский, 1981, с. 29].

Б. В. Мееровский размышлял о компонентах религиозно-философских идей Толанда в статье «Из истории английского материализма XVIII века», опубликованной в журнале «Философские науки (научные доклады высшей школы)» [Мееровский, 1981а ; Яковлев, 2016б]. В этой статье, помимо всего прочего, произведён краткий анализ основных идей по вопросам бессмертия души, возникновения и сущности сознания, принадлежащих Локку и Толанду. Значительное место в рассматриваемой статье Мееровского уделено анализу соответствующих идей «деиста-материалиста» Толанда. По мнению Мееровского, в трудах Толанда можно встретить материалистическую интерпретацию сущности сознания. Так, в

«Письмах к Серене» Толанд делал акцент на органической связи сознания и мозга. Толанд также выступил с критикой ряда религиозно-идеалистических воззрений (см. Идеалистический – В. Я.) по проблеме сознания, развивавшихся Кембриджскими платониками (конкретно, Р. Кедвортом). Толандом была отвергнута и гилозоистская концепция (см. Гилозоизм – В. Я.), т. к. он считал её противной «разуму и опыту». В свою очередь, по Мееровскому, ввиду того что Толанд видел в движении существенное свойство и один из атрибутов материи, он делал упор на связи между сознанием, мышлением и «движением мозга», особенно отчётливо выразив эту идею в трактате «Пантеистикон».

Мееровский отметил, что Толанд не оставил без внимания и религиозное учение о бессмертии души, полностью посвятив его критическому анализу второе письмо из «Писем к Серене». Здесь Толанд показывает, что вера в бессмертие души появилась естественно и не была порождена Божественным откровением [Мееровский, 1981а, с. 106]. По мысли Толанда, бессмертие души впервые в языческие времена было провозглашено древними египтянами, а уже от них веру в бессмертие души переняли многие другие народы [Мееровский, 1981а, с. 106–107]. Причём, по замечанию Мееровского, Толанд делал акцент на том, что данную веру целенаправленно поддерживали законодатели и правители, так как они видели в ней практическую пользу. Показательно, по Мееровскому, что Толанд намеренно не затрагивал христианское учение о бессмертии души, заверив только, что у него нет причин не считать его истинным. Но содержание письма, как полагал Мееровский, ясно указывает на то, что сам он открыто выступал против убеждений о бессмертии души и загробном воздаянии [Мееровский, 1981а, с. 107].

Резюме к § 1.2

Таким образом, проведённый обзор позволил достичь **цели параграфа**, а именно: выявить следующие встречающиеся в совет-

ской формационно-эволюционистской историографии основные характеристики религиозно-философских идей Толанда, идей Толанда о чудесах.

Во-первых, советские специалисты и исследователи активно развивали положения о вкладе Толанда в учения деизма, пантеизма, материализма. Например, Толанд характеризовался как самый выдающийся и глубокий английский деист [Тымянский, 1924, с. 36], как лучший представитель деизма [Щеглов, 1938, с. 136], как пропагандист и распространитель деизма [Мееровский, 1979, с. 115]. Толанд аттестовывался советскими исследователями также как философ, причислявший себя к пантеистам [Щеглов, 1938, с. 142 ; Мееровский, 1967а, с. 37], как испытавший влияние натуралистического пантеизма [Мееровский, 1979, с. 125–126]. О Толанде писали также как об одном «из наиболее выдающихся представителей послереволюционного материализма в Англии» [Салимова, 1956, с. 104], как о крупнейшем представителе «английского материализма конца XVII и первой четверти XVIII в.» [Деборин, 1958а, т. 1, с. 212], как о носителе «восходящего к Дж. Локку материалистического мировоззрения» [Быховский, 1981, с. 29].

Во-вторых, советские специалисты и исследователи акцентировали внимание на том, что Толанд выступил с критикой религии в целом, а также христианства в частности. Например, Толанд характеризовался как философ, который боролся «против религии вообще» [Тымянский, 1924, с. 46], как философ, являвшийся самым «радикальным и последовательным борцом против религии» [Мееровский, 1967а, с. 35], как философ, продолживший и углубивший «рационалистическую критику христианства» [Мееровский, 1976, с. 123]. Толанд квалифицировался советскими исследователями также как философ, внёсший «значительный вклад в критику религии с позиций материализма» [Мееровский, 1979, с. 138], как философ, критиковавший религиозное учение о бессмертии души [Мееровский, 1981а, с. 106].

В-третьих, несмотря на всё вышесказанное, советские специалисты и исследователи достаточно часто обращали внимание на то, что Толанда невозможно относить к атеистам в полном смысле этого слова. Например, отмечалось, что Толанд, мысля как атеист, тем не менее, не был последовательным атеистом [Щеглов, 1938, с. 142], что Толанд нашёл замену суеверию и атеизму в «истинной религии» [Мееровский, 1967а, с. 37–38]. Подчёркивалось также, что, Толанд был ещё подвержен влиянию «религиозной идеологии» [Мееровский, 1979, с. 124].

В-четвёртых, опираясь на всё вышесказанное, можно заключить, что советским специалистам и исследователям было свойственно наделять идеи Толанда о чудесах качествами маркеров очередного этапа историко-социальной эволюции – перехода от Средних веков к Новому времени на Западе, свидетельствующих о благоприятном (в понимании специалистов и исследователей) росте свободомыслия, секуляризации мышления, ослаблении роли христианской религии в обществе, ослаблении влияния христианской теологии на людей, и т. п. Например, Г. С. Тымянский, обсуждая «Христианство без тайн», отмечал: «Толанд отрицает какое-либо чудо и, переходя к понятию таинства, разъясняет, что под чудом понимают не то, что противоречит разуму, а скорее то, что человеческим разумом не понято» [Тымянский, 1924, с. 40].

А. П. Щеглов, анализируя «Христианство без тайн», акцентировал внимание на том, что «Толанд делает выпады против всемогущества [Б]ога, отрицая возможность чудес: [Б]ог всемогущ лишь в том смысле, что может выполнить всё, что возможно по законам природы и разума» [Щеглов, 1938, с. 138].

К. И. Салимова, рассуждая о «Христианстве без тайн», подчёркивала следующее: «Выражая твёрдую уверенность в силе человеческого разума, Толанд тем самым противопоставляет слепой вере разумное познание и утверждает, что критерием для суждения о [Е]вангелии, чудесах и прочих религиозных атрибутах должен быть разум» [Салимова, 1956, с. 106].

Б. В. Мееровский при рассмотрении «Христианства без тайн» писал: «анализируя содержание названной книги, можно заметить присутствие в ней целого ряда элементов и черт деизма. Мы имеем в виду те знакомые уже нам высказывания Толанда, в которых утверждалось право разума быть высшим судьёй в вопросах религии, провозглашалось его главенство по отношению к вере и откровению, подвергались критике с позиций рационализма и материализма идея [Б]ожественного всемогущества и понятие чуда» [Мееровский, 1979, с. 116].

Согласно Мееровскому же, в «Христианстве без тайн» Толанд не отрицал сверхъестественное, ограничивая «его проявление [...] В. Я.] рамками понятного и возможного», требуя, «чтобы чудеса соответствовали законам природы» [Мееровский, 1979, с. 117].

Б. Э. Быховский, комментируя идеи из «Писем к Серене», отметил следующее: «В соответствии со своими материалистическими воззрениями Толанд решительно отверг бессмертие души, отрицал чудеса, несовместимые с познаваемыми разумом законами природы» [Быховский, 1981, с. 29].

§ 1.3. Осмысление идей Толанда о чудесах: практики западной либерально-эволюционистской историографии

Для уяснения специфики западной либерально-эволюционистской историографии идей Толанда о чудесах целесообразно произвести широкий охват западной либерально-эволюционистской историографии религиозно-философских идей Толанда, вообще. Как уже было сказано во Введении^{xxxii}, автор монографии считает, что сущность исследовательского потенциала рассматриваемых в параграфе историографических материалов заключается в том, что в них отражена квинтэссенция либерально-эволюционистских прак-

^{xxxii} См. описание структуры монографии.

тик осмысления религиозно-философских идей Толанда, идей Толанда о чудесах.

Итак, в центре внимания в данном параграфе находится западная либерально-эволюционистская историография религиозно-философских идей Толанда, идей Толанда о чудесах. Следует отметить целостность и упорядоченность западной либерально-эволюционистской историографии религиозно-философских идей Толанда. **Целью параграфа** станет выявление встречающихся в западной либерально-эволюционистской историографии основных характеристик религиозно-философских идей Толанда, идей Толанда о чудесах. Достичь этой цели планируется посредством проведения обзора некоторых базовых положений обозначенной историографии, представленных в ряде монографий, статейных и эссеистских исследований.

Монографии. Дж. Чемпион интерпретировал религиозно-философские идеи, а также идеи Толанда о чудесах в монографии “Republican Learning[:] John Toland and the Crisis of Christian culture, 1696–1722” [Champion, 2003]. Как отметил Чемпион, цитируя в “Origines judaicae”^{xxxiii} другой классический текст (“classical text”) как средство контекстуализации библейских описаний (“scriptural descriptions”), Толанд указал, что – Тацит (Tacitus) был прав, утверждая, что евреи были эмигрантами, пришедшими в Египет из Ассирии¹². По Толанду, повествования Диодора Сицилийского (Diodorus Siculus) свидетельствуют о том, что сам Моисей (Moses) был «египетским жрецом и номархом, или правителем провинции» (см. у Чемпиона ссылку в примечании 50 – В. Я.). Моисей был «научен всей мудростью египтян», что указывало на его «священство и мирское достоинство», а «не на его умение колдовать и творить чудеса» (см. у Чемпиона ссылку в сноске 51 – В. Я.). Фактически Моисей

^{xxxiii} Речь идёт о сочинении Толанда «Иудейские древности, или История Страбона о Моисее и иудейской религии» (см. обзор источников во Введении настоящей монографии).

установил простую нецеремониальную (“non-ceremonial”) религию, которая поддерживала предписания естественной религии (“natural religion”). Большинство обрядов и церемоний иудаизма были введены преемниками Моисея «из суеверных побуждений» (см. у Чемпиона ссылку в примечании 52 – В. Я.) [Champion, 2003, p. 176].

Согласно Чемпиону, в «Ходегусе» Толанд попытался заменить ортодоксальное понимание как чуда случая из Исхода [Исх 13, 21]^{xxxiv} (когда Моисей и израильтяне направлялись столпом облачным и огненным через пустыню) непровиденциальным (“nonprovidential”) историческим повествованием. Используя коллекцию классических источников, таких, как сочинения Квинта Курция, Геродота и Ксенофонта (“Quintus Curtius, Herodotus and Xenophon”), – для того, чтобы установить соответствие между практиками Моисея, Александра и персов (“Moses and Alexander and the Persians”), Толанд утверждал, что «облако и столп» были не чудесным богоявлением, а формой «передвижного маяка», который направлял израильтян «облаком своего дыма днём и светом своего огня ночью». Т. е. это было не чудо (“prodigy”), а «простое человеческое изобретение» (см. у Чемпиона ссылку в примечании 58 – В. Я.).

По мысли Чемпиона, чтобы усилить человеческое измерение эпизода, Толанд продолжал утверждать, что библейское описание израильтян, ведомых «Ангелом Господним», всё-таки не было чудесным явлением (“providential manifestation”), хотя христианские комментаторы интерпретировали его именно так; Толанд говорил о простой ссылке на «простого смертного человека, надзирателя или начальника или на переносной огонь и ориентир израильтян в пустыне» (см. у Чемпиона ссылку в примечании 60 – В. Я.). Вопреки аллегорическим толкованиям отцов Церкви и следуя неко-

^{xxxiv} См.: «20 И двинулись [сыны Израилевы] из Сокхофа и расположились станом в Ефаме, в конце пустыни. 21 Господь же шёл пред ними днём в столпе облачном, показывая им путь, а ночью в столпе огненном, светя им, дабы идти им и днём и ночью. 22 Не отлучался столп облачный днём и столп огненный ночью от лица [всего] народа» [Исх 13, 20–22].

торым предложением, выдвинутом Гоббсом, Толанд, изучив еврейское словоупотребление, пришёл к выводу, что «слово Ангел не несёт в себе ничего экстраординарного, тем более сверхъестественного» (см. у Чемпиона ссылку в примечании 61 – В. Я.) [Champion, 2003, p. 177].

У. Хадсон объяснял религиозно-философские идеи, а также идеи Толанда о чудесах в монографии “The English Deists : Studies in Early Enlightenment” [Hudson, 2009]. Согласно Хадсону, в случае писателей, известных как английские деисты, гипотеза о едином философском движении вводит в заблуждение. Эти писатели не были объединены единой философией – Спинозистской или иной, хотя все они склонялись к более натуралистическому мировоззрению. Это не значит, что они были атомистами (“atomistic figures”; см. Атомизм – В. Я.). Напротив, все эти авторы допускали возможность того, что христианство было ложным, но это не значит, что они признавали утверждение о том, что оно было ложным, в качестве достаточного ответа на институциональную реальность христианства в их жизни. Все они оценивались их критиками как тайно неортодоксальные (“secretly heterodox”), и все они были обвинены в отказе от христианства, потому что они впали в неправильное понимание естественной религии (“incorrect understandings of natural religion”; см. у Хадсона комментарий и ссылку в примечании 82 – В. Я.). Их фактические взгляды были сложными, и мы, возможно, никогда не сможем точно определить, что они думали по определенным темам. Свои убеждения эти писатели часто предпочитали не раскрывать, и их сочинения часто были не совсем откровенным и полным отображением их личных взглядов. Тем не менее, все эти авторы допускали возможность того, что сверхъестественная религия (“supernatural religion”) была ложной и способствовала развитию общественных практик, в которых доверие к христианству, как его интерпретировало духовенство, могло быть поставлено под сомнение. Это было крупным культурным достижением, отмеченным в качестве такового тогдашними евро-

пейскими интеллектуалами, включая Вольтера и Дидро. Но они не возражали против христианства открыто, хотя большинство из них в частном порядке проявляли глубокий интерес к материалам, в которых эти возражения присутствовали. Все эти писатели работали в условиях религиозной цензуры и на фоне тиражирования нелегальных рукописей (см. у Хадсона комментарии и ссылки в примечании 83 – В. Я.).

Как полагал Хадсон, Блаунт, Толанд, (Э.) Коллинз и Тиндал имели доступ к таким рукописям, и вполне вероятно, что и другие интеллектуалы имели такой же доступ. Некоторые из этих рукописей включали нападки на обман, мошенничество, на священнослужителей [Hudson, 2009, p. 19]. В некоторых высказывалась мысль, что все позитивные религии были политическими изобретениями для контроля над массами, и/или ставились под сомнение провидение, бессмертие, чудеса, творение “*ex nihilo*” (курсив в тексте – В. Я.), книга Бытие, моральная честность Моисея и других личностей Ветхого Завета. В некоторых рукописях христианство помещалось в сравнительные контексты. В других обращалось внимание на возможные альтернативы имеющимся рассказам о ранней Церкви [Hudson, 2009, p. 19–20].

М. Ф. Браун рассуждал о религиозно-философских идеях, а также об идеях Толанда о чудесах в монографии “*A Political Biography of John Toland*” [Brown, 2012]. Как отметил Браун, по резкой оценке Джонатана Израиля, Леклерк был «самым настойчивым протагонистом рационалистической христианской теологии в Европе». Причём, согласно Израиллю же, Леклерк, Лимборх и Локк усматривали задачу своих изысканий в том, чтобы свести христианскую веру к полностью рациональному ядру “*fundamenta*” (лат. “*fundamentum*” – «основание», т. е. здесь – «оснований»); курсив в тексте у Израиля – В. Я.), которые они воспринимали эмпирически обоснованными и по существу «разумными», рассматривая сферу чудесного, сосредоточенную вокруг чудес Христа и Воскресения, лучшей защитой от философского скептицизм-

ма (см. у Брауна ссылку в примечании 12; ср.: [Israel, 2001, p. 467–468] – В. Я.).

Как полагал Браун, хотя они никогда не выдвигали логику этого аргумента в отношении Христа, и обвинение в социнианстве (“Socinianism”) было в значительной степени неуместным, Толанд должен был быть менее внимательным к чувствительным местам ортодоксии, черпая вдохновение из их рационалистического подхода к Писанию (“scripture”) [Brown, 2012, p. 91].

Согласно Брауну, в своих созданных в Голландии сочинениях Толанд сосредоточился на библейской критике, выпустив в 1709 г. “Adeisidaemon” и “Origines Judicae”^{xxxv}, связанные вместе как “Two Dissertations”. Посвященные Евгению Савойскому – эти очерки были провокационными нападками на священнослужителей, связанными с исполненным веры чтением Библии. Он начал с явно отвлечённой защиты авторитета Тита Ливия как Адеисидемона, или буквально «человека без суеверия» (см. у Брауна ссылку в примечании 51 – В. Я.). Однако полемическая цель этого подхода заключалась в том, что Ливий рассматривал религию как светскую, а не духовную сферу. Именно он разоблачил «древнеримское жречество в систематическом обмане, манипулировании и обмане в целях введения в заблуждение простых людей» (см. у Брауна ссылку в примечании 52 – В. Я.). Браун соглашался с историографической характеристикой Толанда, согласно которой тот вслед за Ливием высказал предположение, что древние законодатели хитро поддерживали свои политические цели, маскируя природные явления под чудеса. Например, и Сципион, и Александр (“both Scipio and Alexander”), возглавляя вторжения, называли чудом то, что моря внезапно делались проходимыми из-за ветра и отлива (см. у Брауна ссылку в примечании 53 – В. Я.).

По мысли же Брауна, напротив, Ливий был одним из немногих учёных, которые воспринимали социальную необходимость суеве-

^{xxxv} “Origines judaicae” – В. Я.

рия, не принимая его всерьез. Он был, таким образом, одним из посвящённых, активно разоблачая заговор жрецов [Brown, 2012, p. 98].

В контексте осмысления критического отношения Толанда к священнослужителям, Браун анализировал сочинение Толанда “A Specimen”¹³, в котором он далеко не лестно отзывался о друидах. Здесь Толанд превратил внешне добродетельных друидов – и по аналогии христианских священнослужителей – в мистификаторов и обманщиков мирян. Толанд засвидетельствовал некоторые подлые и циничные методы, ссылаясь на трюк со спрятанной верёвкой, двигавшей камни, выдаваемый за сверхъестественное вмешательство правосудия. Толанд писал, что этим мнимым чудом друиды осуждали или оправдывали лжесвидетельство, в зависимости от их интересов или их побуждений, и часто приводили преступников к признанию, чего никаким другим способом нельзя было от них добиться (см. у Брауна ссылку в примечании 75 – В. Я.) [Brown, 2012, p. 141].

Статейные и эссеистские исследования. М. К. Джейкоб освещала религиозно-философские идеи Толанда в статье “John Toland and the Newtonian Ideology”, опубликованной в “Journal of the Warburg and Courtauld Institutes” [Jacob, 1969]. По мысли Джейкоб, Джон Толанд обычно упоминается историками идей как «ранний английский деист». Даже если отбросить двусмысленность в использовании термина «деист» в конце XVII и начале XVIII вв., этот термин, тем не менее, не подходит для характеристики своеобразия Толанда как мыслителя [Jacob, 1969, p. 307].

Как полагала Джейкоб, Толанд был, пожалуй, самым известным представителем группы интеллектуалов, называвших себя «вольнодумцами» («freethinkers») и представленных социнианами, эпикурейцами, деистами, атеистами и пантеистами (“Socinians, Epicureans, deists, atheists and pantheists”). Их взгляды отклонялись от богооткровенных истин религии (“revealed truths of religion”) и, как это было у Толанда, от вновь сформулированных догматов ньютоновской натурфилософии [Jacob, 1969, p. 308]. Чаще всего они

отвергали установившуюся придворно-центрированную (“Court-centred”) политику как вигов, так и тори (“both Whigs and Tories”), и хотя в своей оппозиции к Высокой Церкви тори (“High Church Tories”) они делали общее дело с вигами, они получали лишь временную поддержку от наиболее респектабельных вигов, таких как сэр Роберт Клейтон (Sir Robert Clayton; см. у Джейкоб комментарии и ссылку в сноске 13 – В. Я.) [Jacob, 1969, p. 308–309]. Толанд, (Э.) Коллинз, Десмезо (Desmaizeaux) и их менее известные сторонники отождествляли себя с традицией Содружества (см. у Джейкоб ссылки в сноске 14 – В. Я.) и боролись за расширение веротерпимости, ограничение власти Короны и Церкви и обеспечение Ганноверского престолонаследия (“Hanoverian Succession”; см. Акт о престолонаследии). Однако после 1714 г. они потеряли благосклонность в кругах новой олигархии богатства и положения.

Согласно Джейкоб, в мысли Толанда мы находим трансформацию традиции, обычно связываемой с концом XVI в., т. е. герметической традиции (“Hermetic tradition”; см. Герметизм – В. Я.). Толанд использовал труды Джордано Бруно для развития того, что можно назвать его гилозоистской философией природы (“hylozoic philosophy of nature”; см. Гилозоизм – В. Я.). Он читал большинство итальянских сочинений Бруно; возможно, он даже смутно понимал смысл, который Бруно черпал из герметических текстов (“Hermetic texts”). Но в мысли Толанда отсутствует мистический и магический элемент, столь присущий сочинениям и проповедям Бруно. В идеях Толанда можно найти «рационализированную» герметическую философию («‘rationalized’ Hermetic philosophy»).

По мнению Джейкоб, этот процесс рационализации продолжался в Англии на протяжении всего XVII в. В настоящее время невозможно проследить и охарактеризовать социальные и интеллектуальные факторы, которые привели к этой трансформации в рамках герметической традиции. Поворотный момент, несомненно, лежит в изменившемся климате мнений, вызванном событиями, потрясшими Англию в середине XVII в., и последующим отказом

от «восторженных» взглядов на реставрацию. Когда мы говорим об использовании Толандом идей Бруно, мы имеем дело не с идеями самого Бруно, а с тем, что Толанд столетие спустя, вследствие этой трансформации, сделал из этих идей [Jacob, 1969, p. 309].

Джейкоб полагала, что для Толанда сочинения Бруно представляли собой систему, способную бросить вызов ньютоновской философии и даже подорвать теологические позиции партии Низкой Церкви (“Low Church party”), стоявшей тогда у власти. Описание Толандом “Spaccio”¹⁴ (см. у Джейкоб ссылки и комментарий в сноске 43 – В. Я.) показывает его восторженный ответ на натурфилософию, отвечающую на некоторые вопросы, которые, должно быть, беспокоили его с тех пор, как он получил наставления от Дэвида Грегори (David Gregory) в Эдинбурге. Они вращались вокруг одного центрального вопроса: цели и функции ньютоновской натурфилософии. Ньютоновская система отвечала на некоторые космологические и философские вопросы о природе материи и структуре Вселенной и Толанд знал, что эта же система использовалась в качестве мощного оружия для защиты новой религии такими церковными деятелями, как Ричард Бентли (Richard Bentley) [Jacob, 1969, p. 313]. На открытии “Boyle lectures”¹⁵ (1691 / 1692–1694 гг.) Бентли использовал ньютоновскую натурфилософию для обоснования существования Всемогущего Творца (“all-powerful creator”). Его провиденциальное вмешательство было необходимо для поддержания упорядоченной Вселенной и даже для поддержания послереволюционного урегулирования (“post-Revolution settlement”^{xxxvi}), как оно было задумано священнослужителями Низкой Церкви (“Low Churchmen”) [Jacob, 1969, p. 313–314] (см. Английская революция, «Славная революция» – В. Я.). Без провиденциального Бога и макрокосм, и микрокосм пришли бы в упадок, и, в конце концов, наступил бы хаос. Космологический аспект

^{xxxvi} Судя по контексту, Джейкоб обсуждала в статье преимущественно социокультурные последствия «Славной революции».

идеологического аргумента Бентли был подкреплён рядом писем Ньютона, и его целью было противодействие влиянию эпикурейцев, материалистов и атеистов (“Epicureans, materialists and atheists”), радикальный вигизм (“radical Whiggery”) которых угрожал положению созданной Церкви и её религиозным принципам (см. у Джейкоб ссылки в сноске 44 – В. Я.) [Jacob, 1969, p. 314].

Как констатировала Джейкоб, Толанд не был философом. Он был пропагандистом, который использовал эпистемологию Локка в своей атаке на богооткровенную религию (“revealed religion”), который нашёл в мысли Бруно систему, способную опровергнуть ньютоновскую натурфилософию, и который использовал организацию и ритуал масонской секты (“Masonic sect”; см. Масонство – В. Я.) в качестве социальной сети для продвижения своих идей [Jacob, 1969, p. 330–331]. Хотя между Бруно и Просвещением, между герметической традицией (“Hermetic tradition”) и некоторыми материалистическими философскими течениями того периода могут существовать реальные связи, звенья этой великой цепи никогда не были просто интеллектуальными. Через свою радикальную философию Толанд и его последователи выразили взгляды небольшого, но чётко оформленного меньшинства, недовольство которого частично было вызвано революцией, которая, как они полагали, зашла недостаточно далеко. Своим признанием ньютоновской натурфилософии священнослужители Низкой Церкви (“Low Churchmen”) создали метафизическую основу стабилизации (“settlement in church and state”) Церкви и государства, созданных революцией, которая, как они опасались, зашла слишком далеко. Но к 1720 г. споры в Англии о связи между верой и разумом и о существовании движения в материи утратили свою прежнюю интенсивность. Социальная и политическая нестабильность, также доминировавшая в более ранний период, была заменена богатством и властью новой олигархии, которая представляла упорядоченную Вселенную с Богом Ньютона находящейся под удобным контролем [Jacob, 1969, p. 331].

Дж. Ч. Биддл осмыслял религиозно-философские идеи Толанда в статье “Locke’s Critique of Innate Principles and Toland’s Deism”, опубликованной в “Journal of the History of Ideas” [Biddle, 1976]. По мнению Биддла, в то время как стремление Локка заложить в «Опыте»¹⁶ основу для христианского откровения (“foundation for Christian revelation”) было недостаточно понято, не было недостатка в признании того, что Джон Толанд, главный представитель деизма (“Deism”), обосновал свою атаку на богооткровенную религию (“revealed religion”) в стиле «Опыта» [Biddle, 1976, p. 417]. Популярное толкование сочинения Толанда «Христианство без тайн», опубликованного в 1696 г., заключается в том, что это сочинение включает эпистемологические принципы «Опыта», с той целью, чтобы довести до логического завершения рационалистическую интерпретацию религии, которую Локк изложил в «Разумности христианства» в 1695 г. (см. у Биддла ссылки в сноске 33 – В. Я.). Однако правильный взгляд на обстоятельства и содержание этих публикаций существенно меняет эту интерпретацию [Biddle, 1976, p. 417–418].

Как считал Биддл, в «Христианстве без тайн» Толанд не только заимствовал, но и тонко изменил эпистемологию и взгляды на связь разума и откровения (“on the relation of reason and revelation”), которые Локк изложил в своём «Опыте». Он утверждал, как и Локк, что знание бывает двух видов – рациональное и интуитивное или демонстративное – и что знание заключается в сравнении идей. Он также утверждал, что только разум может и должен определить, является ли нечто Божественным откровением (“divine revelation”; см. у Биддла ссылки и комментарии в сноске 41 – В. Я.). Но Толанд предложил такое понимание связи между разумом и содержанием откровения (“relationship between reason and the content of revelation”), которое немного, но по существу отличалось от взглядов Локка [Biddle, 1976, p. 419]. Локк утверждал, что нужно верить в любое суждение, высказанное в ясном или очевидном откровении (“clear or evident revelation”), если этому не

противоречит определенное знание [Biddle, 1976, p. 419–420]. Толанд, однако, считал, что всё содержание откровения (“content of revelation”) должно оцениваться по его соответствию человеческим «естественным» или «общим понятиям». Он отказывался принимать в расчёт всё, что не может быть подтверждено чьим-либо «ясным восприятием» (см. у Биддла ссылку в сноске 42 – В. Я.) [Biddle, 1976, p. 420].

Биддл подчеркнул, что, хотя Толанд и более поздние деисты в значительной степени опирались на философию Локка, последний, по-видимому, не был намеренным участником их специальных исследований в области разума и естественной религии (“to their emphasis on reason natural religion”). Скорее, как противник деистов и защитник откровения (“defender of revelation”), он стремился к простому, нравственному христианству, основанному на вере. Истинным христианством для Локка было ясное и понятное учение о том, что Иисус был Мессией – сообщённое бедным, невежественным и неграмотным людям с помощью ясного, авторитетного Божественного откровения о нравственном долге человека (“with the clear, authoritative, divine revelation of man’s moral duty”). Разумность христианства, по Локку, заключалась не столько в его соответствии разуму, сколько в его простоте, понятности и действенности [Biddle, 1976, p. 422].

Д. Бермэн рассматривал религиозно-философские идеи Толанда в эссе “Deism, Immortality and the Art of Theological Lying”, опубликованном в сборнике “Deism, Masonry and the Enlightenment: Essays Honoring Alfred Owen Aldridge” [Berman, 1987]. Бермэн задал вопрос: до какой степени «выдающиеся британские деисты» (см. у Бермэна ссылки в примечании 1 – В. Я.) – Чарльз Блаунт, Джон Толанд, Энтони Коллинз, Мэтью Тиндал – практиковали искусство теологической лжи? Для ответа на этот вопрос Бермэн процитировал рассуждения Коллинза из его книги “Discourse of Free-Thinking”, изданной в 1713 г. По мнению Бермэна, процитированный фрагмент позволяет заключить, что Коллинз открыто

поддерживал такие ортодоксальные христианские доктрины, как веру в бессмертие, основанную на евангельском обетовании (“Gospel promise”) и Афанасьевскую доктрину о Троице (“Athanasian doctrine of the Trinity”; см. Евангелие; Афанасий Александрийский – В. Я.). Ясно, что если Коллинз имел в виду то, что говорил, то он не мог быть деистом. Ибо деист, по общему мнению, должен как минимум отвергать христианские мистерии и авторитет Писания (“authority of Scripture”). Поэтому те учёные, которые считают Коллинза деистом, должны также признать, что он был лжецом – т. е. он не имел в виду то, что говорил (см. у Бермэна комментарий в примечании 3 – В. Я.).

По замечанию Бермэна, большинство из нас не любят лжецов или лжи; мы также не склонны принимать теории заговора или объяснения, которые постулируют секретные коды или интриги. Эта неприязнь может объяснить, почему искусство теологической лжи было в основном проигнорировано, хотя оно, как утверждал Бермэн, практиковалось не только Коллинзом, но и Толандом, Тиндалом и Блаунтом [Berman, 1987, p. 61]. Для простоты Бермэн ограничил предметную область вопросом бессмертия [Berman, 1987, p. 61–62]. Более конкретно, он утверждал, что, хотя эти предполагаемые деисты говорили, что они верят в будущую жизнь, их заявления представляли собой подрыв веры. Их искусство поднимало фундаментальную дилемму для стандартного взгляда британских деистов и деизма. Вкратце, если доверять словам Коллинза, Толанда, Тиндала и Блаунта, тогда они были действительно христианскими фидеистами (“Christian fideists”), по крайней мере, в отношении загробной жизни; но если предположить, что они лгали о бессмертии, то их другие теологические утверждения также должны считаться сомнительными.

К счастью, как отметил Бермэн, у нас есть и другой источник информации об этом искусстве, поскольку некоторые практикующие и их оппоненты писали о нём. Наиболее обширным таким исследованием является “Clidophorus” Толанда, второе эссе из его сочинения

“Tetradymus”, изданного в 1720 г. То, что Толанд называл «экзотерическим и эзотерическим различием» (“exoteric and esoteric distinction”) Уильям Уорбертон также называл «двойной доктриной» (“double doctrine”), Шефтсбери (Lord Shaftesbery) – «защитной шуткой» (“defensive raillery”), Коллинз – «иронией» (“irony”), Юм – «тайной инсинуацией» (“secret insinuation”), многие – лицемерием, притворством и насмешкой (см. у Бермэна ссылки в примечании 4 – В. Я.). Нет никакого согласованного названия, что может быть не плохо, так как эти ярлыки, как правило, вводят в заблуждение, сосредотачиваясь только на одном аспекте сложного явления. Поэтому Бермэн выбрал новое и всеобъемлющее название – искусство теологической лжи (“the art of theological lying”) [Berman, 1987, p. 62].

Бермэн считал, что Коллинз, Толанд, Блаунт и Тиндал, вообще, были атеистами. И он указал на ряд конкретных причин. Так, Юм, намекал на свой атеизм отрицанием атеизма. И Толанд делал то же самое (см. у Бермэна ссылки в примечании 15 – В. Я.). В любом случае, позднейший пантеизм Толанда вряд ли согласуется с деизмом; и его более ранние деистические утверждения, как и в предпоследнем разделе «Писем к Серене», следует читать, по утверждению Бермэна, как теологическую ложь (см. у Бермэна ссылки в примечании 16 – В. Я.). Так называемые главные деисты вовсе не были деистами, они были атеистами. Бермэн полагал, что вместо мелкого, поверхностного деизма (см. у Бермэна ссылку в тексте) мы имеем дело с глубоким, тайным атеизмом (“covert atheism”). В то время как большинство учёных (см. у Бермэна ссылки в примечании 17 – В. Я.) склонны отделять Юма от так называемых главных деистов – Коллинза, Толанда, Тиндала и Блаунта – на том основании, что Юм не был деистом, Бермэн, по его признанию, попытался показать, что, по крайней мере, в одной области (в морталистских представлениях (“mortalism”), см. Мортализм – В. Я.) все они составляют довольно однородную группу. Так, согласно Бермэну, история деизма может оказаться более похожей на историю тайного атеизма [Berman, 1987, p. 77].

С. Х. Дэниел обсуждал религиозно-философские идеи, а также идеи Толанда о чудесах в эссе “The Subversive Philosophy of John Toland”, опубликованном в сборнике “Irish Writing: Exile and Subversion” [Daniel, 1991]. Дэниел отметил, что вскоре после публикации «Христианства без тайн» в 1696 г. свободомыслящий и пантеист Джон Толанд вернулся в свою родную Ирландию, только для того, чтобы услышать нападки на себя с кафедры и осуждение своей книги членами ирландского парламента. Под угрозой ареста он бежал в Англию, где на протяжении всей своей жизни разрабатывал стратегии, в которых эзотерическое выражение становится средством ниспровергающего философствования (“subversive philosophising”) [Daniel, 1991, p. 1].

Размышляя над процитированным отрывком из входящего в “Tetradymus” Толанда эссе “Mangoneutes”, Дэниел высказал следующее соображение: единообразие и согласие привлекают доверчивых, обманутых и управляемых – тех, кто ищет мира в вечном и таинственном разуме. Но здесь написанное (“writing”) подрывает разум – или, скорее, разум разоблачает вписанное «другое», – признавая историческое присутствие вопрошающего индивида как препятствие для общественного согласия. Написанное, передача в письме характера индивида, освобождает разум от власти, полномочий, тайн. В философии Толанда индивид, таким образом, функционирует как разум в изгнании, вытесненный разум, разум «другой» (см. у Дэниела комментарий и ссылку в примечании 2 – В. Я.).

По мысли Дэниела, сама жизнь Толанда подчёркивает эту тему изгнанного или ниспровергающего «другого». Незаконнорожденный сын ирландского священника из Лондондерри¹⁷, Толанд был крещён с явно нехристианским именем Janus Junius. В шестнадцать лет он отрёкся от католицизма (“renounced his Catholicism”) и покинул Ирландию, чтобы продолжить учёбу в Шотландии и Голландии; в 1693 г. он прибыл в Оксфорд, где собирал материалы для подготовки ирландского словаря и трактата, показывающего, что ирландцы были колонизированы галлами¹⁸. Знакомство То-

ланда с кельтским языком (см. Кельты – В. Я.) и литературой подтолкнуло его к изучению истории друидов, интерес к которой он сохранил до конца своей жизни. После дурной славы, окружавшей его книгу, показывающую, что в христианстве на самом деле нет чудес (“Christianity contained no true miracles”), следующие два десятилетия жизни Толанда были едва ли более спокойными. Он составил биографии Мильтона и Гаррингтона, поддержал протестантское правопреемство после революции 1688 г. (“supported the Protestant Succession following the 1688 Revolution”; см. Акт о престолонаследии, «Славная революция» – В. Я.) и оскорбил священнослужителей новыми опытами библейской критики. В свои последние годы он использовал таинственную стратегию эзотерической / экзотерической доктрины (см. у Дэниела ссылку в примечании 3 – В. Я.) [Daniel, 1991, p. 2].

Как полагал Дэниел, применительно к Толанду клише «периферийная фигура в философии» («‘peripheral figure in philosophy’») приобретает совершенно иной смысл, чем тот, который часто под этим подразумевается (второстепенность по статусу). Ибо периферия разума и философской рефлексии – область ниспровержения и изгнания – является стёртой на картах политической легитимности, является «антимиром» (“non-world”) тайных коммуникаций и загадочных сект, появлявшихся, а затем исчезнувших со скрытым намёком в “*terra incognita*” (курсив в тексте – В. Я.) [Daniel, 1991, p. 10]. Вместо того чтобы быть монолитной структурой, исторический и коммуникативный разум обеспечивает для Толанда возможность пробелов или разрывов в дискурсах. Таким образом, сам разум рассматривается как по своей сути ниспровергающий. Толанд усматривал напряженность, возникающую в такой возможности, и тем самым он позволял своим текстам и тому, что он изучал, занять место в промежутках между шаблонными (“*imprimatur*”; курсив в тексте – В. Я.) положениями [Daniel, 1991, p. 10–11].

Дж. Чемпион интерпретировал религиозно-философские идеи, а также идеи Толанда о чудесах в эссе “Deism”, вошедшем в “The

Columbia History of Western Philosophy” [Champion, 1999b]. По замечанию Чемпиона, наиболее распространенное историческое понимание деизма предполагает учёт того, что корни континентального безбожия (“Continental impiety”) XVIII в. века лежат в английском деизме (“English deism”). От Вольтера до Гольбаха (Baron d’Holbach), например, французские философы опирались на тексты и аргументы таких мыслителей, как Блаунт, Толанд и Тиндал, чтобы обличать фикции христианских священников. Действительно, будь то нелегальное (“clandestine”) распространение рукописей или публичная форма литературного общения (“literary review”), памфлетисты и полемисты континентального Просвещения были проникнуты идеями произведений, основанных на радикальном и секулярном деизме. Исходя из антропологического понимания религии, деисты пропагандировали полный (в скрытом виде) материализм, отвергая провидение, откровение, священство и загробную жизнь (“providence, revelation, the priesthood, and an afterlife”).

По Чемпиону, альтернативное объяснение деизма, вместо телеологического проецирования в будущее, в эпоху разума (“Age of Reason”), актуализирует религиозную структуру деистского контекста. В этой историографической традиции деизм понимается как часть теологического мировоззрения; он объявляется связанным с религиозным дискурсом XVII в., а не оппозиционным ему [Champion, 1999b, p. 437]. Указанные характеристики, следовательно, акцентируют внимание на различных интеллектуальных компонентах деистской ментальности [Champion, 1999b, p. 437–438]. В рамках этой точки зрения предполагается, что, хотя деисты делали упор на естественную теологию и (естественную – В. Я.) религию (“laid stress upon natural theology and religion”), они не собирались прокладывать путь к секулярному и антропологическому объяснению религии, а просто переосмыслили традиционное томистское (“Thomist relationship”; см. Томизм – В. Я.) понимание отношений между разумом и откровением (“between reason and revelation”). В деистах, таким об-

разом, видят мыслителей, стоявших за латитудинарианами теологами (“latitudinarian”; см. Широкая Церковь – В. Я.) – людьми, искавшими основы миротворческой (“igenic”), моралистической и универсальной формы религиозных экспрессии и организации (“expression and institution”). Эта интерпретация значительно сближает деистическую позицию с теологическим либерализмом ведущих церковных деятелей, таких как архиепископ Джон Тиллотсон или великий антагонист Джона Локка епископ Эдвард Стиллингфлит. Деистическая враждебность по отношению к святым таинствам, духам и тайнам (“sacraments, spirits, and mysteries”) была не нечестием и безбожием, а частью риторики, направленной на нравственное реформирование церкви. В этой интерпретации деизм Блаунта или Толанда просто сделал явным то, что многие либеральные члены церкви хотели реформировать [Champion, 1999b, p. 438].

Согласно Чемпиону, одна из опасностей попыток классифицировать деизм как философскую систему состоит в том, что в таких случаях упускают из виду полемический момент многих работ деистов. Такие интеллектуалы как Блаунт и Толанд не пытались описывать и продвигать новый набор философских или теологических положений. Хотя из их сочинений ясно, что их понимание сакраментальных, провиденциальных и церковных вопросов было глубоко неортодоксальным, точно так же ясно, что евангелизм (“evangelism”) таких сочинений не был направлен на установление новых теологических паролей (“shibboleths”). Деистские авторы вели полемическую и идеологическую войну против господствующей системы авторитета и культурной власти, представленной божественным правом (“*de jure divino*”; курсив в тексте – В. Я.) институтов Церкви и государства.

Как полагал Чемпион, деисты, такие как Блаунт и Толанд, не были в таком случае вовлечены только в построение новых теологий или философий; они были заняты публичными стратегиями убеждения. Они были поглощены не просто формулированием идей, но, что более важно, попытками изменить дискурсивные ос-

новы политического порядка. Это включало в себя как риторическую, так и философскую полемику. Кроме выдвижения новых положений, деисты стремились также убедить не только церковнослужителей, но и грамотных людей в необходимости реформы. Это означало не только то, что они были оппозиционным движением, но и то, что они участвовали в дискуссиях, которые они пытались изменить: они занимались построением теологических концепций, а не просто опровергали их [Champion, 1999b, p. 441].

Чемпион считал, что такие работы, как «Христианство без тайн» Толанда, были созданы не только для того, чтобы продвинуть скептическую деконструкцию тайны Троицы (“sceptical deconstruction of Trinitarian mystery”), но и для того, чтобы проторить дорогу исследованиям религиозной веры, не стесненным священническим авторитетом. Смысл многих деистских сочинений состоял не только в том, чтобы бросить вызов конкретным христианским теологическим доктринам, подобно доктрине о Троице, или бросить вызов верованиям, подобным вере в чудеса, но и в том, чтобы показать, что сами представления об установлении соответствия в предметах веры были искажены. При написании памфлетов, историй и более обширных критических исследований по вопросам распространения и истории мистерий, чудес, института священнослужителей деисты надеялись расширить горизонты человеческого разума [Champion, 1999b, p. 442].

Кроме того, в понимании Чемпиона, оспаривание общепринятого восприятия Писания (“scripture”) стало отправной точкой для деистской критики современной деистам теократической власти. Ревизионистская библейская критика не была исключительно секуляризирующим проектом (“secularizing project”). Здесь двойное наследие гуманизма Эразма (“Erasmus’s humanism”) было превращено в мощный критический инструмент против священнослужителей, начиная с адаптации всей эразмовской философии Христа (“*philosophia [C]hristi*”; курсив в тексте – В. Я.) и заканчивая более специфичной целью. Эразм предположил, что Писание было сред-

ством передачи послания, философией жизни, и его критика сосредоточилась на значении этого духовного начала, а не на запутанных доктринальных и метафизических догмах школ. В таких трудах, как «Христианство без тайн», Толанд придерживался аналогичной герменевтической позиции (“hermeneutic position”; см. Герменевтика – В. Я.): Писание (“Scripture”) содержало простые и ясные послания, а все, что выходило за пределы такой разумной ясности, было таинственным и жаргонным (“mysterious and jargon”). «Тайна» / «Непостижимое» (“Mystery”) была порождением и инструментом священнослужителей. Манипулируя языком Священного Писания (“scriptural language”), священники навязали безграмотным мирянам ложную и извращенную теологию. Этот аспект деистической мысли казался многим современникам (Толанда – В. Я.), таким как Эдвард Стиллингфлит, Джон Эдвардс, и другим очень близким к теологии социниан, которые, возвышая разум в своих герменевтических интерпретациях (“hermeneutic interpretation”), отрицали ключевые таинственные / непостижимые доктрины (“mysterious doctrines”), такие как доктрина о Троице. Именно из-за этого недоразумения радикально настроенные теологи, такие как Джон Локк, обвинялись в деизме, и это обвинение Локк изо всех сил старался отрицать. Но важно отметить, что для таких писателей, как Толанд, атака на тайну / непостижимое (“mystery”) была лишь одной частью критического предприятия [Champion, 1999b, p. 442].

П. Люрбе истолковывал религиозно-философские идеи Толанда в статье “John Toland and the Naturalization of the Jews”, опубликованной в журнале “Eighteenth-Century Ireland / Iris an dá chultúr” [Lurbe, 1999]. Как отметил Люрбе, Толанд был ирландским католиком по рождению (“Irish Catholic”), а его родной язык был гэльским (“Gaelic”; см. Ирландия; Шотландия – В. Я.). И всё же, несмотря на свое происхождение, он быстро выучил английский язык, в шестнадцать лет перешёл в протестантизм (“converted to Protestantism”) и провёл остаток своей жизни как убеждённый сторонник протестан-

тизма (“supporter of the Protestant cause”), ненавидевший всё католическое, включая своих собственных ирландских соотечественников (см. у Люрбе комментарий в сноске 3 – В. Я.).

Этот комментарий заслуживает особого внимания. Здесь Люрбе констатировал, что в глазах Толанда католицизм был формой суеверия (“Catholicism was a form of superstition”), и он сожалел о том, что его соотечественники оказались в плену у той религии, которую он считал ложной и опасной. Люрбе счёл нужным подчеркнуть, однако, что это не является причиной, по которой Толанд настаивал на том, что католики не должны пользоваться всеми политическими правами. Подобно Локку, который придерживался той же точки зрения в “*Epistola de Tolerantia*”¹⁹, Толанд обосновывал свой отказ чисто политическими соображениями: преданность католиков иностранному главе государства – Папе (“the Pope”) – воспринималась как свидетельство того, что они были ненадежными подданными в протестантском государстве (“Protestant state”).

Далее Люрбе продолжил свои размышления в основном тексте статьи. Он напомнил, что Джон Толанд навсегда покинул Ирландию в 1697 г. и, кроме случайных поездок на континент, провел остаток своей жизни в Англии. Т. е. он жил в изгнании, как и многие другие великие ирландские деятели, с трудом удерживаясь между двумя идентичностями: его не воспринимали ни как вполне ирландца из-за его протестантизма, ни как вполне англичанина из-за его ирландскости (“Irishness”). Поэтому его идентичность была проблематичной, и людям было трудно определиться с отношением к нему. По мнению Люрбе, эти биографические подробности имеют прямое отношение к постоянному интересу Толанда к проблеме веротерпимости [Lurbe, 1999, p. 38].

По замечанию Люрбе, в молодости Толанд принадлежал к униженному большинству, которое ирландские католики составляли в своей собственной стране; обращение Толанда в протестантизм освободило его от собственного происхождения, и он провел свою жизнь как изгнанник, который испытывал большие трудности в

формировании какой-то приемлемой идентичности для себя (см. у Люрбе ссылки в сноске 5 – В. Я.) [Lurbe, 1999, p. 38–39]. Все эти черты помогают нам понять, почему Толанд был особенно внимателен к судьбе всех иностранцев в Великобритании, и особенно к судьбе евреев. Согласно Люрбе, во многих отношениях “Reasons for Naturalizing the Jews”²⁰ Толанда является сочинением, внесшим заметный вклад в дискуссию о веротерпимости. Люрбе напомнил далее, что, определяя цель всех своих работ, Толанд неоднократно подчеркивал, что он стремился одновременно бороться против всех предрассудков и утверждать необходимость гражданской свободы и религиозной терпимости [Lurbe, 1999, p. 39].

По мнению Люрбе, Толанд остро осознавал, что на карту в отношениях между иудеями и христианами было поставлено глубоко расходящееся толкование общей библейской традиции. Что придает этим отношениям остроту и слишком часто трагический характер, так это то, что евреи и христиане считают себя единственными законными толкователями традиции, которую и те, и другие разделяют. В глазах христиан новая эпоха, начавшаяся с пришествия Христа, означала, что Церковь теперь стала новым Израилем (“*novus Israel*”; курсив в тексте – В. Я.) и что Церковь унаследовала законность, которая раньше принадлежала синагоге (см. у Люрбе комментарий и ссылку в сноске 36 – В. Я.); в глазах евреев утверждение, что Христос был Мессией, было необоснованным, и пришествие Мессии всё ещё ожидалось. Секуляризованная, мирская версия (“*lay-version*”) истории, предложенная Толандом, не могла вытеснить убежденность верующего в том, что вся история в конечном счёте священна, то есть предопределена Богом. Об этой трудности знал сам Толанд и, как предположил Люрбе, одна из задач его сочинения “*Nazarenus*”²¹ состояла в том, чтобы обсудить этот вопрос напрямую.

По предположению Люрбе, в «Назарянине» Толанд пытался сгладить многовековые разногласия между евреями и христианами, предполагая, что «первоначальный план христианства» состоял в том, что должен быть «союз без единообразия между евреями

и язычниками» (см. у Люрбе ссылку в сноске 37 – В. Я.). Предполагалось, что евреи сохраняют закон Моисеев, а язычники будут следовать Ноеву завету (“Noachic precepts”; см. у Люрбе ссылку в сноске 38 – В. Я.) [Lurbe, 1999, p. 47]. Оставляя в стороне исторические достоинства этого тезиса, Люрбе отметил, что тот имеет значительные интеллектуальные и философские достоинства [Lurbe, 1999, p. 47–48]. Вместо того чтобы признать победу одной из сторон в этом соперничестве, Толанд пытался определить «третий момент» (см. у Люрбе комментарий в сноске 39 – В. Я.), который мог бы неожиданно привести к примирению антагонистов. Можно, конечно, утверждать, что, рассуждая в терминах «первоначального плана христианства», Толанд на самом деле отдавал христианам преимущество перед евреями. Но это затеняет противоположный момент: чтобы сохранить равновесие, Толанд не менее убедительно утверждал, что язычники «должны каким-то образом стать евреями, прежде чем их можно будет считать хорошими христианами» (см. у Люрбе ссылку в сноске 40 – В. Я.) [Lurbe, 1999, p. 48].

П. Люрбе рассуждал о религиозно-философских идеях Толанда в эссе “John Toland’s Nazarenus and the Original Plan of Christianity”, опубликованном в тематическом сборнике “The Rediscovery of Jewish Christianity: From Toland to Baur” [Lurbe, 2012]. По замечанию Люрбе, карьера Толанда как интеллектуала-вольномдумца и борца с ортодоксией (“intellectual maverick and challenger of orthodoxy”) началась с публикации в 1696 г. «Христианства без тайн» – книги, которая сделала его знаменитым и даже печально известным в одночасье [Lurbe, 2012, p. 45]. Из-за того, что в этом сочинении увидели безбожие и даже проявление еретичества (“heretical implications”), ирландская Палата общин (“Irish Commons”) приговорила труд к сожжению, что и было сделано в сентябре 1697 г. [Lurbe, 2012, p. 45–46]. Сам автор ушёл от ареста и судебного преследования только благодаря поспешному бегству из Ирландии в том же месяце с тем, чтобы никогда уже не возвра-

титься в свою родную страну. Но на этом дело не закончилось, поскольку Нижняя Палата собрания (“Lower House of Convocation”) попыталась осудить его в 1701 г. Эта попытка в конечном счёте ни к чему не привела, но нет никаких сомнений, что перспективы Толанда были омрачены на всю жизнь этим актом юношеской неосторожности.

Впрочем, согласно Люрбе, для Толанда это не имело особого значения. Несмотря на самооправдания и опровержения, последовавшие за публикацией «Христианства без тайн» – в сочинениях “An Apology For Mr. Toland” (1697 г.), “A Defence of Mr. Toland” (1697 г.), “Vindicius Liborius” 1702 г., Толанд никогда не мог устоять перед соблазном и азартом игры с огнём и вступления в полемику по самым щекотливым вопросам [Lurbe, 2012, p. 46].

В 1699 г. Толанд опубликовал сочинение “Amyntor, or A Defence of Milton’s Life”²² [Lurbe, 2012, p. 47]. По замечанию Люрбе, центральное место в работе занимала часть “A Catalogue of Books Attributed in the Primitive Times to Jesus Christ, His Apostles and Other Eminent Persons”²³. Хотя Толанд утверждал, что это всего лишь список апокрифов, не ставящих под сомнение авторитет Нового Завета, как говорится, яд был в хвосте (“*in cauda venenum*”; курсив в тексте – В. Я.) – в “Remarks and Observations Relating to the Canon of Scripture”, которые следовали за каталогом. Никогда не заявляя прямо, что канон Священного Писания (“Scripture”) ненадежен – это повлекло бы за собой немедленное судебное преследование, – Толанд посредством двусмысленных заявлений и хитрых вопросов подготовил почву для сомнений по этой проблеме и сделал всё, чтобы читатель был смущён и озадачен.

Люрбе констатировал далее, что едва книга была опубликована, как начали появляться возражения и ответы (см. у Люрбе ссылки в сноске 4 – В. Я.), представляющие весь спектр английского протестантизма XVIII в. (“English Protestantism”; см. у Люрбе комментарий в сноске 5 – В. Я.). Такова была степень враждебности, которую вызвали взгляды Толанда, что на этот раз теологи, которые обычно бы-

ли ожесточенно настроены друг против друга, оказались фактически единым фронтом против общего врага, главного скептика (“the arch doubter John Toland”) – Джона Толанда. Ибо то, в чём ирландец усомнился, было единственной вещью, которую эти богословы разных направлений единодушно считали священной, несмотря на их различия и разногласия: канон Нового Завета [Lurbe, 2012, p. 48].

Резюме к § 1.3

Таким образом, проведённый обзор позволил достичь **цели параграфа**, а именно: выявить следующие встречающиеся в западной либерально-эволюционистской историографии основные характеристики религиозно-философских идей Толанда, идей Толанда о чудесах.

Во-первых, западные специалисты и исследователи обращают внимание главным образом на критическую направленность идей Толанда о чудесах. Например, Толанд аттестовывается как философ, показавший, что в христианстве на самом деле нет чудес [Daniel, 1991, p. 2]. Отмечается, что характеристики личности и деятельности Моисея Толанд выстраивал на классических текстах – на сообщениях античных авторов [Champion, 2003, p. 176], что Толанд тяготел к непровиденциальной – исторической интерпретации библейских рассказов о чудесном [Champion, 2003, p. 177]. Толанд аттестовывается также как интеллектуал, испытывавший влияние идей нелегальных рукописей, в которых, в том числе, ставились под сомнение провидение, бессмертие, чудеса, творение “*ex nihilo*”, книга Бытие, моральная честность Моисея и других личностей Ветхого Завета [Hudson, 2009, p. 19–20]. Оттеняется также, что Толанд вслед за Ливием высказал предположение, что древние законодатели хитро поддерживали свои политические цели, маскируя природные явления под чудеса [Brown, 2012, p. 98].

Во-вторых, западные специалисты и исследователи, в целом, делают акцент на изучении критической составляющей религиоз-

но-философских идей Толанда. Подчёркивается, что Толанд был не философом, а пропагандистом, который использовал эпистемологию Локка в своей атаке на богооткровенную религию [Jacob, 1969, p. 330]. Говорится, что в глазах Толанда католицизм был формой суеверия, и он сожалел о том, что его соотечественники оказались в плену у той религии, которую он считал ложной и опасной [Lurbe, 1999, p. 38]. Толанд оценивается также как интеллектуал-вольнодумец и борец с ортодоксией [Lurbe, 2012, p. 45].

В-третьих, западными специалистами и исследователями выдвигаются на первый план своеобразие и неоднозначность религиозно-философских идей Толанда. Толанда воспринимают как мыслителя, не только заимствовавшего, но и тонко изменившего эпистемологию и взгляды на связь разума и откровения, которые Локк изложил в своём «Опыте» [Biddle, 1976, p. 419]. Высказывается соображение о том, что Толанд практиковал искусство теологической лжи [Berman, 1987, p. 61–62]. Выдвигается гипотеза о том, что Толанд был тайным атеистом [Berman, 1987, p. 77].

В-четвёртых, опираясь на всё вышесказанное, можно заключить, что западным специалистам и исследователям, как в своё время советским специалистам и исследователям, было и остаётся свойственным наделять идеи Толанда о чудесах качествами маркеров очередного этапа историко-социальной эволюции – перехода от Средних веков к Новому времени на Западе, свидетельствующих о благоприятном (в понимании специалистов и исследователей) росте свободомыслия, секуляризации мышления, ослаблении роли христианской религии в обществе, ослаблении влияния христианской теологии на людей, и т. п.

Резюме к Главе 1

Таким образом, проведённые в главе источниковедческий и историографические обзоры позволяют приблизиться к решению обозначенных *задач* главы и всего исследования. Теперь требуется осуществить социокультурно-релятивистские оценки 1) основной

тематики и основного содержания идей Толанда о чудесах, 2) встречающихся в советской формационно-эволюционистской историографии основных характеристик религиозно-философских идей Толанда, идей Толанда о чудесах и 3) встречающихся в западной либерально-эволюционистской историографии основных характеристик религиозно-философских идей Толанда, идей Толанда о чудесах.

Пункт 1.1

Таким образом, можно осуществить следующие социокультурно-релятивистские оценки выявленных в параграфе 1.1 основной тематики и основного содержания идей Толанда о чудесах.

Сформулированные автором монографии тезисы, свидетельствующие о наличии у Толанда дискуссионных – неортодоксальных идей о чудесах. Невозможно отрицать наличие у Толанда дискуссионных – неортодоксальных идей о чудесах. Тут следует сослаться на идеи Толанда о чудесах, смысл которых отражён в целом ряде сформулированных автором монографии в параграфе 1.1 тезисов: 2.2. Наличие в Писании неясных по смыслу выражений оказывается следствием «давности времён» и утраты живой книжной и языковой традиции, а не отображением природы самих явлений или невежества составителей Писания. 2.7. «[Е]сли допустить наличие в Писании каких-либо кажущихся или действительных противоречий, тогда ни один слог в этих выражениях не является правдивым»; аналогичным образом следует рассуждать по вопросу «непостижимых тайн». 3.2. «[В]сё противоречащее разуму не может быть чудом». 5.3. Чудеса, которые совершают тайно, либо же исключительно в кругу людей, получающих прибыль и выгоду от веры в эти чудеса, следует отвергнуть с характеристикой подделки и лжи. 5.4. Критика отношения к чудесам, распространённого у папистов. И этот список можно расширить.

Меж- и внутриконфессиональная политизированность как черта дискуссионных идей Толанда о чудесах. Проведённый в параграфе 1.1 обзор вообще показывает, что неотъемлемой чертой дискуссионных идей Толанда о чудесах является их хорошо заметная меж- и внутриконфессиональная (см. Конфессия) политизированность, связанная с проводимой Толандом критикой практик толкования чудес папистами и, естественно, в католицизме вообще (и более завуалировано – в протестантизме). Некоторые из перечисленных выше тезисов передают также смысл идей Толанда о чудесах, содержащих элементы эмпирического анализа и критики чудес.

Элементы эмпирических и рационалистических анализа и критики чудес как черты дискуссионных идей Толанда о чудесах. Проведённый в параграфе 1.1 обзор вообще показывает, что элементы эмпирического анализа и критики чудес были неотъемлемыми чертами дискуссионных идей Толанда о чудесах. Для большей наглядности в демонстрации таких элементов здесь следует сослаться на идеи Толанда о чудесах, смысл которых отражён в следующих сформулированных автором монографии в параграфе 1.1 тезисах: 3.3. Примеры чудес. 3.4. Определение и примеры вымышленных чудес. 5.1. Вымышленные чудеса «очевидно противоречат нашей идее [Б]ога и совершенно подрывают [Е]го [Б]ожественный [П]ромысел». 5.2. Высокие степени невежественности и варварства людей обеспечивают то, что «они гораздо больше трепещут перед *Сатаной*, чем перед *Иеговой*». И этот список можно расширить.

Идеи Толанда о чудесах, обладающие наиболее яркой дискуссионностью. 1. Автор монографии считает, что **наиболее яркой дискуссионностью обладают идеи Толанда о чудесах, связанные с его критикой практик толкования чудес в католицизме.** 1.1. К примеру, Толанд выступил с критикой одного вымышленного, по его словам, чуда, веру в которое он приписывал, как можно понять из контекста, папистам. Он писал: «вымышленными являются все те чудеса, в которых наблюдаются какие-либо противоречия, например что при рождении *Христа* в теле

[Д]евы Марии не образовалось никакого отверстия, через которое тело Христа могло бы появиться на свет; что голова разговаривала несколько дней после того, как её отделили от туловища и вырезали язык; множество чудес такого рода можно встретить у *папистов, иудеев, браминов, магометан* и вообще всюду, где доверчивость людей делает их предметом торговли священников» (курсив в тексте – В. Я.) [Христианство, III. 5. 72, с. 170–171].

1.2. Или, например, одним из объектов критики Толанда были таинства как чудеса. Он писал: «только *паписты* должны быть свидетелями их собственных чудес и никогда – *еретики*, которых они обращают в свою веру при их помощи; не менее нелеп их [папистов – В. Я.] обычай подтверждать одно чудо другим, например *пресуществление* – несколькими другими чудесами» (курсив в тексте – В. Я.) [Христианство, III. 5. 75, с. 172].

1.3. Ещё, например, Толанд фактически приравнял к суевериям как народные верования о чудесах, так и практики толкования чудес в католицизме. Это подтверждают вышеприведённые цитаты, а также, к примеру, ещё один фрагмент. Толанд писал: «прославленные подвиги *домовых и фей, ведьм и чародеев* и все языческие чудеса должны считаться вымышленными, пустыми и суеверными баснями, ибо во всех них не выявляется никакой цели, заслуживающей изменения в *природе*. Кроме того, они очевидно противоречат нашей идее [Б]ога и совершенно подрывают [Е]го [Б]ожественный [П]ромысел. С их помощью дьявольские обманы получили бы одинаковое подтверждение наравне с [Б]ожественным откровением, так как *чудеса* совершались бы в пользу и того и другого» (курсив в тексте – В. Я.) [Христианство, III. 5. 74, с. 171].

1.4. Толанд произвёл историческую и религиозно-философскую критику чудес на основе идей Тита Ливия. Толанд явно стремился показать, что современные священнослужители (в первую очередь – католические, как можно догадаться) умышленно поддерживают и распространяют суеверия в вопросах о чудесах (знаме-

ниях), и т. п. Делал он это, надо сказать, весьма деликатно – оригинально и остроумно представив Тита Ливия, помимо всего прочего, в образе критика суеверий, умышленно поддерживаемых и распространяемых в вопросах о чудесах (знамениях), и т. п. жрецами – (такими же священнослужителями) [Адеисидемон, Послание – Вместо предисловия, с. 204].

1.5. Толанд произвёл историческую и религиозно-философскую критику чудес на основе повествования из Исхода, материалов античных источников. Толанд оспаривал принятое в иудаизме и христианстве толкование повествования из Исхода о ведших израильтян через пустыню столпе облачном и столпе огненном [Исх 13, 20–22] как сообщения о чудесных богоявлениях [Hodegus, I–XXX] (фактически, конечно, Толанд хотел показать, что в таком же смысле можно оспаривать принятые в иудаизме и христианстве толкования и других подобных библейских повествований^{xxxvii}).

1.6. Толанд разрабатывал элементы религиозно-философской критики чудес на основе представлений об истинной религии. Полагая, что пантеизм может воплощать в себе черты истинной религии, Толанд в качестве повседневных задач пантеистов видел разоблачение вымышленных чудес [Пантеистикон, [Рассуждение]. XVII, с. 378].

Выводы по указанным идеям. Здесь хочется отметить следующее.

1. Упомянутые и другие дискуссионные идеи Толанда о чудесах, связанные с его критикой практик толкования чудес в католицизме, думается, являлись неизбежным следствием конфессиональной принадлежности (см. Конфессия) Толанда к англиканству со всеми вытекающими отсюда формальными последствиями.

2. Упомянутые и другие дискуссионные идеи Толанда о чудесах, связанные с его критикой практик толкования чудес в католицизме можно расценивать как проявления критического отношения Толанда к недобросовестным со стороны священнослужителей

^{xxxvii} См. обзор источников во Введении настоящей монографии.

(причём, видимо, как католических, так и англиканских) и представителей различных политических сил злоупотреблениям в сфере чудесного.

3. Не мешало бы обратить внимание и на то, что, хотя, без сомнения, критика Толандом практик толкования чудес в католицизме была весьма болезненна с ортодоксальной точки зрения, методологические рационализм и догматизм, присущие этой критике, мало чем отличались от методологических рационализма и догматизма католической схоластики.

4. Прямым следствием упомянутых методологических рационализма и догматизма стало произведённое Толандом фактическое приравнивание к суевериям как народных верований о чудесах, так и практик толкования чудес в католицизме.

5. Следует также отметить, что указанные примеры исторической и религиозно-философской критики чудес и по сей день представляют значительную религиоведческую ценность. Однако эти же примеры наделены существенной дискуссионностью. Во-первых, Толанд, горячо критикуя суеверия в вопросах о чудесах как-то не учитывал, что его самого с успехом можно обвинить в распространении суеверий в этой же сфере, построенных на его, пожалуй, сверх меры некритическом отношении к античным источникам. Во-вторых, любой иудей и христианин скажет, что даже если столп облачный и огненный [Исх 13, 20–22] были следствиями работы рукотворных передвижных маяков, это не мешает относиться к ним как к чудесным богоявлениям (как и к другим подобным, описанным в Библии явлениям, которым можно найти, так сказать, наукоёмкое объяснение). В-третьих, критикуя «тайны» и связанные с ними суеверия католицизма (в том числе и вопросах о чудесах) Толанд как-то не обращал внимания на по меньшей мере странность того обстоятельства, что, как он считал, разоблачением вымышленных чудес (построенных, как можно догадаться, на ложных тайнах и таинствах) должны заниматься пантеисты – по существу (как он их изобразил) члены... тайного же общества.

2. Весьма яркой дискуссионностью отличаются идеи Толанда, связанные с его стремлением крайне рационализировать чудо – сделать его подотчётным разуму и проверяемым разумом. Это видно и по вышеприведённым цитатам. Он писал также: «ничто противоречащее разуму, имеется ли в виду само действие или его цель, не является чудесным» (курсив в тексте – В. Я.) [Христианство, III. 5. 76, с. 172].

Выводы по указанным идеям. Здесь хочется отметить следующее.

1. Вполне возможно, что во многом обозначенное стремление Толанда является неотъемлемой частью избранного им курса на рационализацию христианства вообще и Священного Писания в частности.

2. Однако если вспомнить историю, уверенность в превосходстве католических мировидения и мировоззрения над всеми прочими мировидениями и мировоззрениями представители критикуемого Толандом католицизма (см. Паписты) подкрепляли ни чем иным как свидетельствами разума. Только вот, увы, для более надёжного обоснования этих свидетельств католики не редко прибегали и к помощи меча: здесь можно вспомнить Крестовые походы – носящие открытый грабительский и истребительный характер, конкисту – сопровождавшуюся истреблением американских индейцев, в том числе ввиду приписывания им исповедования неразумных верований, инквизицию – фактически очень часто связанную с преследованиями инакомыслящих (учёных, изобретателей, и др.), «охоту на ведьм» – фактически направленную против мирного и незащитного населения Западной и Центральной Европы и т. д. и т. п.

3. Интересно, что позже Юм, одобрительно отзываясь о ряде идей Бэкона о чудесах^{xxxviii}, написал: «Такой способ рассуждения тем более нравится мне, что он, как я думаю, может способствовать опровержению тех опасных друзей или тайных врагов христианской

^{xxxviii} Подробнее об этом изложено в параграфе 2.1 настоящей монографии.

религии, которые пытаются защищать её с помощью принципов человеческого разума. Наша святейшая религия основана на *вере*, а не на разуме, и подвергать её испытанию, которого она не в состоянии выдержать, – значит ставить её в опасное положение» (курсив в тексте – В. Я.) [Исследование, X, 2, с. 133].

Выводы о религиозно-философской направленности идей Толанда о чудесах. Тем не менее, хотелось бы предположить, что ни указанные дискуссионные идеи, ни другие рассмотренные в параграфе 1.1 идеи Толанда о чудесах не определялись парадигмой критики и разоблачения библейско-христианских чудес. Возможное возведение истоков всех упомянутых и других дискуссионных идей Толанда о чудесах, например, к англиканским, реформационным, протестантским, деистским и иным (пантеистским, и т. д.) доктринам вместе с тем требует признания следующих обстоятельств.

1. Вообще, как видно из проанализированных в параграфе 1.1 материалов, Толанд высказывал как вполне ортодоксальные, так и дискуссионные – неортодоксальные идеи о чудесах.

2. Но дискуссионные – неортодоксальные идеи Толанда о чудесах принадлежат к лону христианской в целом религиозно-философской (и теологической отчасти) мысли. Так же, как к этому лону принадлежат, скажем, дискуссионные – неортодоксальные идеи катаров и вальденсов, Беренгара Турского, Гильберта Порретанского, Пьера Абеляра, Иоахима Флорского, Данте Алигьери^{xxxix}.

3. К заслугам Толанда относится, среди всего прочего, его значительный вклад в упорядочивание и систематизацию христианских идей о чудесах.

Обстоятельства, подчёркивающие христианскую религиозно-философскую направленность идей Толанда о чудесах. Хотелось бы отметить, что христианскую религиозно-философскую направленность идей Толанда о чудесах в пределах проблематики сформу-

^{xxxix} См. примечание 15 к Введению настоящей монографии.

лированных автором монографии в параграфе 1.1 1) семи основных тем этих идей, а также 2) тезисов, отражающих основное содержание этих идей, особенно подчеркивают следующие обстоятельства.

1. Толанд продемонстрировал по сути вероисповедный подход к поиску определения чуда. Он писал: «Следовательно, чудо – это такое действие, совершение которого превосходит все человеческие силы и которое не может быть осуществлено при помощи обычных проявлений законов природы (курсив в тексте – В. Я.) [Христианство, III. 5. 70, с. 170].

71. Но всё противоречащее разуму не может быть чудом, ибо уже в достаточной мере доказано, что *противоречие* есть лишь другое слово для обозначения *невозможного* или *ничего* (nothing). Вследствие этого *чудесное* действие должно само по себе быть понятным и возможным, хотя способ его осуществления – необычайным» (курсив в тексте – В. Я.) [Христианство, III. 5. 71, с. 170].

2. Толанд, несмотря на весь эмпирический и рационалистический контекст своих идей о чудесах, продемонстрировал по сути вероисповедное признание невозможности игнорировать подчинённость восприятия и истолкования чудес не только опыту, разуму, но и вере. Здесь следует сослаться на идеи Толанда о чудесах, смысл которых отражён в целом ряде сформулированных автором монографии в параграфе 1.1 тезисов: 1.2. Были обстоятельства, свидетельствовавшие об очевидности «учения Христа», подтверждавшие Его мессианство; несмотря на всё это, Христос использовал в качестве доказательств собственных предназначения и религиозных убеждений такие Свои деяния и чудеса, Божественность которых трудно было оспорить. 1.3. Христос призывал не быть опрометчивыми, одобрительно принимая веру в Него и данным шагом удостоверяя Его деяния, а изучать Писание, в котором говорится «о [М]ессии»; Он предлагал оценить Его деяния. 4.1. Писание и разум свидетельствуют о том, «что ни одно чудо никогда не совершалось без какой-либо особой и важной цели». 6.2. Для удостоверения чуда «достаточно будет доказать ис-

тинность действия и возможность его совершения любым существом, способным управлять природой». 6.3. «[Ч]удеса совершаются в соответствии с законами природы, хотя они выше её обычных действий, которым, следовательно, помогают сверхъестественные силы». 6.4. Утверждение, согласно которому «объяснению поддаются как сама вещь, так и образ действия её или способ её совершения», недопустимо распространять на чудеса. И этот список можно расширить.

3. Толанд продемонстрировал по сути вероисповедное признание того, что главной целью библейско-христианских чудес является подтверждение откровений и божественной миссии чудотворцев. Здесь следует сослаться на идеи Толанда о чудесах, смысл которых отражён в целом ряде сформулированных автором монографии в параграфе 1.1 тезисов: 1.2. Были обстоятельства, свидетельствующие об очевидности «учения Христа», подтверждавшие Его мессианство; несмотря на всё это, Христос использовал в качестве доказательств собственных предназначения и религиозных убеждений такие Свои деяния и чудеса, Божественность которых трудно было оспорить. 1.3. Христос призывал не быть опрометчивыми, одобрительно принимая веру в Него и данным шагом удостоверяя Его деяния, а изучать Писание, в котором говорится «о [М]ессии»; Он предлагал оценить Его деяния. 3.4. Определение и примеры вымышленных чудес. 4.1. Писание и разум свидетельствуют о том, «что ни одно чудо никогда не совершалось без какой-либо особой и важной цели». 4.2. В Новом Завете сообщается лишь о чудесах, служивших упрочению «авторитета» их совершителей. 5.1. Вымышленные чудеса «очевидно противоречат нашей идее [Б]ога и совершенно подрывают [Е]го [Б]ожественный [П]ромысел». И этот список можно расширить.

В итоге осуществлённые в данном пункте резюме социокультурно-релятивистские оценки выявленных в параграфе 1.1 основной тематики и основного содержания идей Толанда о чудесах, позволяют решить *задачу* главы и всего исследования, а

именно: представить социокультурно-релятивистскую характеристику религиозно-философской направленности идей Толанда о чудесах.

Эта характеристика воплощается в положении о том, что идеи Толанда о чудесах имели ярко выраженную христианскую религиозно-философскую направленность (естественно, с всевозможными элементами религиозно-философской гетеродоксии^{XL}, т. е. дискуссионности – неортодоксальности), воплощённую в следующих трёх особенностях размышлений Толанда о чудесах. **Во-первых**, исходя из определений, даваемых Толандом чудесам, он не переставал видеть в Боге главную Причину чудес. **Во-вторых**, основными источниками религиозно-философских идей Толанда о чудесах являлись Священное Писание, а также, по мысли Толанда, способствующие лучшему пониманию чудес Священного Писания – сообщения и размышления античных авторов о чудесах. **В-третьих**, Толанд безоговорочно признавал истинность чудес, подтверждающих библейско-христианские откровения.

Для иллюстрации первого и главного из перечисленных положений можно привести ряд идей Толанда: «Следовательно, *чудо – это такое действие, совершение которого превосходит все человеческие силы и которое не может быть осуществлено при помощи обычных проявлений законов природы*» (курсив в тексте – В. Я.) [Христианство, III. 5. 70, с. 170].

И ещё: «[Б]ог не настолько щедр на чудеса, чтобы совершать их по всякому случаю. Естественный ход природы не меняется, не останавливается и не убыстряется, если этого не требует какое-либо серьёзное намерение, приличествующее [Б]ожественной мудрости и величию. И действительно, при помощи Писания и *разума* мы узнаём, что ни одно *чудо* никогда не совершалось без какой-либо особой и важной цели, либо обозначенной теми, для кого оно совершается,

^{XL} О гетеродоксии см. размышления о противоречиях и проблемах исследования во Введении настоящей монографии.

либо задуманной и провозглашённой тем, кто его совершает» (курсив в тексте – В. Я.) [Христианство, III. 5. 73, с. 171].

Пункт 1.11

Таким образом, можно осуществить следующие социокультурно-релятивистские оценки выявленных в параграфе 1.2 встречающихся в советской формационно-эволюционистской историографии основных характеристик религиозно-философских идей Толанда, идей Толанда о чудесах. Несомненно, что эти характеристики отражают дискурс очень качественного историко-философского осмысления, произведённого в обозначенной историографии.

Специфика советской формационно-эволюционистской историографии религиозно-философских идей Толанда. Тем не менее это осмысление наделено явной зависимостью от историко-социальных клише, касающихся осмысления общего состояния западноевропейской религиозной философии XVI–XVIII вв. вообще и своеобразия религиозной философии Толанда в частности. Обобщённо, *первое клише* проявляется в отношении к атеизму, деизму, материализму, пантеизму, и т. п. доктринам как к неким высшим доктринам в сравнении идеализмом и религиозной верой. Обобщённо, *второе клише* отображается в гиперболизации значения атеистических, деистских, материалистических, пантеистских, и т. п. составляющих философии и религиозной философии Толанда.

Идеи Толанда о чудесах в контексте тематики советской формационно-эволюционистской историографии религиозно-философских идей Толанда. Как явствует из указанного контекста, восстановленного в ходе проведённого в параграфе 1.2 обзора, осмысление идей Толанда о чудесах представителями советского формационного эволюционизма определялось несложными методологическими схемами. Там, где эти идеи близки к христианской ортодоксии – они крайне неудобны; ведь советские специалисты и

исследователи видели в Толанде атеиста, деиста, материалиста, пантеиста, и т. п. Поэтому о данных идеях или молчали, или в «лучшем» случае осторожно обсуждали их политико-геологический, религиозно-философский подтекст. А там, где эти идеи хоть как-то можно было увязать с критикой чудес, они хорошо вписывались в образ Толанда – атеиста, деиста, материалиста, пантеиста, и т. п.: и о чём тут тогда, собственно, было говорить? Всё это в немалой мере способствовало и способствует формированию восходящих к формационному эволюционизму представлений об избыточности изучения идей Толанда о чудесах.

В итоге осуществлённые в данном пункте резюме социокультурно-релятивистские оценки выявленных в параграфе 1.2 встречающихся в советской формационно-эволюционистской историографии основных характеристик религиозно-философских идей Толанда, идей Толанда о чудесах, позволяют решить *задачу* главы и всего исследования, а именно: представить социокультурно-релятивистскую характеристику советских формационно-эволюционистских историографических практик осмысления религиозно-философских идей Толанда, идей Толанда о чудесах.

Эта характеристика воплощается в положении о том, что советским специалистам и исследователям были свойственны невнимание к христианской религиозно-философской направленности идей Толанда о чудесах, а также подчёркивание критической составляющей идей Толанда о чудесах.

Пункт 1.III

Таким образом, можно осуществить следующие социокультурно-релятивистские оценки выявленных в параграфе 1.3 встречающихся в западной либерально-эволюционистской историографии основных характеристик религиозно-философских идей Толанда, идей Толанда о чудесах. Несомненно, что эти характеристики отражают дискурс очень качественного историко-

философского осмысления, произведённого в обозначенной историографии.

Специфика западной либерально-эволюционистской историографии религиозно-философских идей Толанда. Тем не менее, как и в случае с советской формационно-эволюционистской историографией, это осмысление наделено явной зависимостью от историко-социальных клише, касающихся осмысления общего состояния западноевропейской религиозной философии XVI–XVIII вв. вообще и своеобразия религиозной философии Толанда в частности. Обобщённо, *первое клише* проявляется в известной романтизации атеизма, деизма, материализма, пантеизма, и т. п. доктрин как обновлённых или вновь возникших в раннее Новое время либеральных альтернатив доктринам католической религиозной философии. Обобщённо, *второе клише* отображается в известной романтизации материалистических, атеистических, деистских, пантеистских, и т. п. составляющих философии и религиозной философии Толанда.

Идеи Толанда о чудесах в контексте тематики западной либерально-эволюционистской историографии религиозно-философских идей Толанда. Как явствует из указанного контекста, восстановленного в ходе проведённого в параграфе 1.3 обзора, осмысление идей Толанда о чудесах представителями западного либерального эволюционизма определялось и определяется повышенным вниманием к критической направленности идей Толанда о чудесах. Наиболее часто исследователи обсуждают религиозно-политические, политико-теологические, деистские идеи Толанда о чудесах.

В итоге осуществлённые в данном пункте резюме социокультурно-релятивистские оценки выявленных в параграфе 1.3 встречающихся в западной либерально-эволюционистской историографии основных характеристик религиозно-философских идей Толанда, идей Толанда о чудесах, позволяют решить *задачу* главы и всего исследования, а именно: представить социокультурно-

релятивистскую характеристику западных либерально-эволюционистских историографических практик осмысления религиозно-философских идей Толанда, идей Толанда о чудесах.

Эта характеристика воплощается в положении о том, что западным специалистам и исследователям, как в своё время советским специалистам и исследователям, были и остаются свойственны невнимание к христианской религиозно-философской направленности идей Толанда о чудесах, а также подчёркивание критической составляющей идей Толанда о чудесах.

Примечания к Главе 1

¹ Листра (греч. Λύστρα) – город в Ликаонии – историческом районе и части римской провинции Галатия в Малой Азии; сейчас – в (центральной части) Турции.

² Сочинение Тита Ливия «История Рима от основания города» (лат. “Ab Urbe condita”), написано после 28 г. до н. э.

³ Мееровский сослался на размышления Энгельса из его «Ведения к английскому изданию “Развития социализма от утопии к науке”» (нем. “Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft”, англ. “Socialism Utopian and Scientific”), 1892 г.

⁴ Мееровский сослался на размышления Маркса и Энгельса из их рецензии «Гизо. “Почему удалась английская революция? Рассуждение об истории английской революции”» (фр. “Pourquoi la revolution d’Angleterre a-t-elle reussi? Discours sur l’histoire de la revolution d’Angleterre”), 1850 г.

⁵ У Тымянского нет научной ссылки на работу. Скорее всего, речь идёт о трёхтомнике Г. Гетнера “Literaturgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts” («История литературы XVIII века»), 1856–1870 гг.

⁶ У Тымянского нет научной ссылки на работу. Скорее всего, речь идёт о четырёхтомнике У. Г. Торшмида “Versuch einer vollständigen Engelländischen Freydenker-Bibliothek” («Попытка создания полной библиотеки английских свободомыслящих»), 1765–1766 [1767] гг.

⁷ Сочинение Локка “The Reasonableness of Christianity, As Delivered in the Scriptures” («Разумность христианства, каким оно представлено в Священном Писании»), 1695.

⁸ Салимова сослалась на размышления Маркса и Энгельса из их сочинения “Die heilige Familie, oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer & Consorten” («Святое семейство или Критика критической критики. Против Бруно Бауэра и компании»), 1845 г. [Маркс, 1955, т. 2].

⁹ Сочинение Толанда “Tribe of Levi” («Племя левитов»), 1691 г. (полный текст утрачен); об остальных упомянутых сочинениях – см. обзор источников во Введении настоящей монографии.

¹⁰ Сочинение Толанда “Clidoforus, or of the Exoteric and Esoteric Philosophy” («Клидофорус, или об экзотерической и эзотерической философии»), 1720 г. (издано в составе «Тетрадимуса»); о «Тетрадимусе» и об остальных упомянутых сочинениях – см. обзор источников во Введении настоящей монографии.

¹¹ Сочинение Толанда “Anglia Libera, or the Limitation and Succession of the Crown of England” («Свободная Англия»), 1701 г.; об остальных упомянутых сочинениях – см. обзор источников во Введении настоящей монографии, о «Клидофорусе» см. также предыдущее примечание.

¹² Ассирия (Асси́рия, аккадский “Aššur”, араб. “أشور” [Aššûr], евр. “אַשּׁוּר” [Aššûr]) – исторический регион, а также древнее государство в Двуречье (между реками Тигр и Евфрат), расположенные (примерно) в границах современного Ирака.

¹³ Сочинение Толанда “A Specimen of the Critical History of the Celtic Religion”, 1726 г. (посмертное издание).

¹⁴ Изданное, между прочим, в Лондоне сочинение Джордано Бруно “Spaccio de la bestia trionfante” («Изгнание торжествующего зверя»), 1584 г.

¹⁵ “Boyle Lectures” – лекции в честь Роберта Бойля, организованные, согласно его завещанию, для обсуждения проблем согласования доктрин христианства и натурфилософии.

¹⁶ Сочинение Локка “An Essay Concerning Humane Understanding” («Опыт о человеческом разумении»), 1690 г.

¹⁷ Лондондерри / Дерри (Лондондёрри / Дёрри, англ. “Londonderry” / “Derry”, ирл. “Doire” / “Doire Cholm Cille”) – город на северо-западе Ольстера (административный центр одноимённого графства, сейчас – в составе Великобритании); Ольстер (ирл. Cúige Uladh [ˌkuːɟə ˈulʲə], англ. Ulster [ˈʌlstər]) – одна из исторических областей на севере Ирландии.

¹⁸ Ирландцы и галлы являются кельтскими народами (см. Кельты, Галлия).

¹⁹ Сочинение Локка “Epistola de Tolerantia” (англ. “A Letter Concerning Toleration”, «Послание о веротерпимости»), 1689 г.

²⁰ Сочинение Толанда “Reasons for Naturalizing the Jews”, 1714 г.

²¹ Сочинение Толанда “Nazarenus, or Jewish, Gentile and Mahometan Christianity” («Назарянин, или Иудейское, языческое и магометанское христианство»), 1718 г. (см. Магометане).

²² Сочинение Толанда “Amyntor” было опубликовано анонимно.

²³ Полное название части из сочинения Толанда “Amyntor, or A Defence of Milton’s Life”: “A Catalogue of Books attributed in the Primitive Times to Jesus Christ, his Apostles and other eminent Persons: With several important Remarks and Observations relating to the Canon of Scripture” [Lurbe, 2012, p. 47–48] (сохранено написание по версии Люрбе – В. Я.).

Глава 2. Юм о чудесах

Целью главы станет решение следующих *задач* исследования:

1. Представить социокультурно-релятивистскую характеристику религиозно-философской направленности идей Юма о чудесах.

2. Представить социокультурно-релятивистскую характеристику советских формационно-эволюционистских историографических практик осмысления религиозно-философских идей Юма, идей Юма о чудесах.

3. Представить социокультурно-релятивистскую характеристику западных либерально-эволюционистских историографических практик осмысления религиозно-философских идей Юма, идей Юма о чудесах.

Для решения первой задачи потребуется выявить основную тематику и основное содержание идей Юма о чудесах, а затем осуществить социокультурно-релятивистские оценки основной тематики и основного содержания идей Юма о чудесах.

Для решения второй задачи потребуется выявить встречающиеся в советской формационно-эволюционистской историографии основные характеристики религиозно-философских идей Юма, идей Юма о чудесах, а затем осуществить социокультурно-релятивистские оценки встречающихся в советской формационно-эволюционистской историографии основных характеристик религиозно-философских идей Юма, идей Юма о чудесах.

Для решения третьей задачи потребуется выявить встречающиеся в западной либерально-эволюционистской историографии основные характеристики религиозно-философских идей Юма, идей Юма о чудесах, а затем осуществить социокультурно-релятивистские оценки встречающихся в западной либерально-эволюционистской историографии основных характеристик религиозно-философских идей Юма, идей Юма о чудесах.

В соответствии со всем вышеизложенным глава состоит из трёх параграфов.

§ 2.1. Чудеса. Толкования Юма

В центре внимания в этом параграфе находятся сами по себе идеи о чудесах, встречающиеся в Частях 1 и 2 Главы X «О чудесах», входящей в «Исследование о человеческом познании» [см. Яковлев, 2011; Яковлев, 2015г]. **Целью параграфа** станет выявление основной тематики и основного содержания идей Юма о чудесах. Достичь этой цели планируется посредством проведения обзора идей Юма о чудесах. В ходе обзора автору предстоит 1) сформулировать основные темы идей Юма о чудесах, разделив рассматриваемые идеи по соответствующим тематическим группам, а также 2) сформулировать тезисы, отражающие основное содержание идей Юма о чудесах. Формулировки тем (они же – названия тематических групп) будут набраны полужирным шрифтом и обозначены с помощью одинарной нумерации. Тезисы будут набраны полужирным курсивом и обозначены с помощью двойной нумерации. В тексте параграфа формулировки тем и тезисы будут упорядочивать обзор в виде «форточек». При этом следует отметить, что нумерация формулируемых тем и тезисов применяется для их упорядочивания, а не для отражения какой бы то ни было их иерархии.

1. Методологические предпочтения Юма. 1.1. Апелляция к аргументу Тиллотсона, опровергающему доктрину «реального присутствия». В начале Части 1 указанной главы Юм отметил, что доктор Тиллотсон выдвинул «аргумент», убедительно опровергающий доктрину «реального присутствия» (курсив в тексте – В. Я.). Юм даже счёл нужным воспроизвести вкратце его тезисы по этому вопросу [Исследование, X. О чудесах. 1, с. 109]. С точки зрения Тиллотсона общепризнано, «что авторитет как [С]вященного [П]исания, так и [Священного – В. Я.] [П]редания основан только на

свидетельстве апостолов, видевших своими глазами чудеса, с помощью которых наш Спаситель доказал [Б]ожественность [С]воей миссии» [Исследование, X, 1, с. 109–110]. Следовательно, «очевидность истинности христианской религии» оказывается меньшей в сравнении с очевидностью «истинности восприятий наших чувств». И непосредственно с точки зрения основоположников христианства первая очевидность «была не больше» второй. Кроме того, учениками апостолов «эта очевидность» закономерно ощущалась не так живо, как самими апостолами. Ясно и то, что человек не отнесётся с тем же «доверием к свидетельству» апостолов и учеников, с каким он относится к «объекту» собственных чувств. И раз «более слабая очевидность» не в состоянии ниспровергнуть очевидность «более сильную», то всеобщее одобрение пусть и выводимой непосредственно из Священного Писания доктрины о «реальном присутствии» противоречило бы «правилам здравого рассудка». И далее – «[д]октрина эта противоречит свидетельству наших чувств»; в свою очередь Священное Писание и Священное Предание, якобы являющиеся её источниками, «не обладают очевидностью этого свидетельства», в том случае, конечно, когда их рассматривают «как внешние свидетельства», а не воспринимают влияющими «на сердца людей» вследствие прямого воздействия Святого Духа.

1.2. Удобность «решающего аргумента» Тиллотсона и надежда Юма на нахождение подобного же аргумента в своих размышлениях о чудесах. Юму импонировала удобность этого «решающего аргумента», призванного заставить замолчать «ханжество и суеверие», а его самого избавить «от их назойливых домогательств». Юм надеялся, что, размышляя о чудесах, он найдёт подобный же «аргумент». С помощью этого аргумента, если он является истинным, «разумные и образованные люди» поведут постоянную борьбу «против всяких суеверных заблуждений». И он может оказаться востребованным до скончания веков, ведь, по мнению Юма, «рассказы о чудесах и сверхъестественных случаях» никогда не исчезнут из священной и светской истории.

2. Опыт. 2.1. Опыт будет «единственным руководителем» человека, выстраивающего заключения «о фактах». 2.2. Но опыт «не всегда непогрешим». Как отметил Юм, опыт, действительно, будет «единственным руководителем» человека, выстраивающего заключения «о фактах». Однако опыт «не всегда непогрешим», а порою даже может вводить людей «в заблуждение» [Исследование, X. 1, с. 110]. Например, тот, кто в условиях европейского климата ждал бы более благоприятной погоды не в декабре, а в июне был бы прав и поступал бы в соответствии «с опытом» [Исследование, X. 1, с. 110–111]. Но также верно то, «что факты могут» и не совпасть с его ожиданиями. При этом человек не вправе будет пенять «на опыт», потому что опыт чаще всего заранее подводит нас к неопределённости «при помощи противоречия явлений», открывающегося нам в условиях усердного наблюдения. Стало быть, как считал Юм, нельзя сказать, что «все действия с одинаковой достоверностью следуют из своих предполагаемых причин». Какие-то «явления» везде и всегда были идентичными, какие-то – нет. Таким образом, «заключения» людей о фактах обладают свойством иметь разные степени «уверенности», начиная с «высшей достоверности» и заканчивая низшим видом «моральной очевидности».

2.3. «[P]азумный человек» привык соразмерять «свою веру с очевидностью». 2.4. Всегда требуется сравнивать «противоположные опыты». В силу этого «разумный человек» привык соразмерять «свою веру с очевидностью». При произведении заключений, основанных «на непогрешимом опыте», он уверенно ждёт «явления», рассматривая имеющийся у него «прошлый опыт» в качестве полного доказательства «того, что данное событие наступит в будущем». В иных обстоятельствах он поступает осторожней, т. е. «взвешивает противоположные опыты», оценивает, какая «из сторон» поддерживается «большим числом опытов», оказывает ей предпочтение, не переставая сомневаться и колебаться. Когда же он определяется с решением, «очевидность не превосходит

того, что мы называем собственно *вероятностью* [курсив в тексте – В. Я.]. В общем, любая «вероятность» велит противопоставлять опыты и наблюдения с тем непременным условием, чтобы какая-либо из сторон имела перевес и порождала «известную степень очевидности, пропорциональную этому превосходству». Сотня «примеров или опытов» по одну сторону, и полсотни – по другую, рождают «сомнительное ожидание» какого-нибудь явления. Сотня же «однородных опытов» и лишь один не согласующийся с ними на законных основаниях пробуждают «довольно сильную степень уверенности» [Исследование, X. 1, с. 111]. Юм подытожил: всегда требуется сравнивать «противоположные опыты» ввиду их противоположности, и производить вычитание меньшего числа опытов «из большего», узнавая, тем самым, «точную степень преобладающей очевидности» [Исследование, X. 1, с. 111–112].

3. Заключение, основанное «на свидетельстве людей и показаниях очевидцев, или лиц, наблюдавших какое-нибудь событие». **3.1. Не существует фиксируемой в наблюдении «связи между объектами».** **3.2. «[С]вязь» людских свидетельств с явлениями столь же «мало необходима, как и всякая другая».** Далее Юм предложил использовать истолкованные им «принципы» при анализе конкретного примера. В частности, он обратился по его признанию к обычным, полезным и необходимым «для человеческой жизни» заключениям, основанным «на свидетельстве людей и показаниях очевидцев, или лиц, наблюдавших какое-нибудь событие». Юм отказался полемизировать о том, базируются ли такие «заключения» «на отношении причины и действия». Он лишь заметил, что убежденность людей «в действительности» всякого аналогичного «аргумента» зиждется целиком и полностью на «наблюдении правдивости человеческих свидетельств и обычного соответствия между фактами и показаниями свидетелей». Юм констатировал, что согласно общему правилу не существует фиксируемой в наблюдении «связи между объектами», а «все заключения», выводимые нами об одном объекте из другого объек-

та, держатся только «на нашем ознакомлении из опыта с их постоянным и правильным соединением». Действие настоящего «общего правила» распространяется и на людские свидетельства, ведь их «связь» с явлениями столь же «мало необходима, как и всякая другая» (см. примечание 39 к тексту¹ – В. Я.) [Исследование, X. 1, с. 112]. Таким образом, как резюмировал Юм, когда бы память не отличалась некоторой «степенью устойчивости», когда бы люди не обладали предрасположенностью «к правде и принципам честности», когда бы люди не стыдились при уличении их в неправде, в общем, когда бы мы не узнавали «с помощью *опыта* [курсив в тексте – В. Я.]» об этих качествах природы человека, то мы и не доверяли бы никогда «свидетельству людей». Так, человек, пребывающий в состоянии бреда, или же человек лживый и подлый не имеет в обществе никакого авторитета.

3.3. «[О]чевидность показаний свидетелей и людских свидетельств» опирается на прошлый опыт. В силу того, что «очевидность показаний свидетелей и людских свидетельств» опирается на прошлый опыт, то и трансформируется она совместно «с опытом», пребывая либо в качестве доказательства, либо в качестве вероятности в соответствии с тем, устойчива или нет «связь между различными родами свидетельств и фактов» [Исследование, X. 1, с. 112]. Следовательно, уточнил Юм, в «суждениях такого рода» необходимо учитывать массу «условий», и «последнее мерило», помогающее людям разрешать конфликты по данному вопросу, «всегда берётся из опыта и наблюдения» [Исследование, X. 1, с. 112–113]. Когда же такой «опыт» не всецело «единообразен», то он, как подобает любому иному «роду очевидности», сопутствуем неминуемой разноречивостью человеческих «суждений», контрастностью и конфронтацией «аргументов». Выстраивая от-

¹ См.: «В изданиях с 1748 по 1754 г. эта фраза имела продолжение: “...если воображение людей не следует естественно их памяти”» [Нарский, 1965, с. 864 [примечание 39 к с. 112]].

ношение к показаниям людей, мы нередко сомневаемся, «взвешиваем противоположные обстоятельства», порождаящие подозрение или нерешительность. И если нам открывается господство «одной из сторон», то мы отдаём ей предпочтение, однако обрётённая нами убеждённая всё-таки ослабевает «в зависимости от силы противоположной стороны».

3.4. Существуют разные причины, по которым может возникнуть «противоположность очевидностей». Юм находил, что здесь «противоположность очевидностей» может возникнуть по разным причинам. Среди них он назвал противоречие «противоположных свидетельств», характер или число свидетелей, тот способ, с помощью которого свидетели предоставляют «свои показания», либо же совокупность названных «условий». Люди с недоверием относятся к какому-либо «факту» если «свидетели» не согласны друг с другом, если их мало либо же они не вызывают «доверия», если они имеют некую заинтересованность в сообщаемой информации, если они не уверены в своих показаниях либо же, напротив, дают показания с использованием излишне темпераментных заверений. Юм заявил, что имеется немало похожих «обстоятельств», которые способны ослабить либо аннулировать «силу всякого аргумента, основанного на свидетельстве людей».

4. Факт из разряда «необычных и чудесных». **4.1. Если «засвидетельствованный факт» относится «к разряду» фактов весьма редко наблюдаемых, то возникает конфликт двух противоположных опытов.** **4.2. «[П]ринцип опыта» доказывает людям «несуществование» устанавливаемого свидетелями редко наблюдаемого «факта».** Юм предположил: допустим, к примеру, что «факт», устанавливаемый нами посредством «людских свидетельств», относится «к разряду необычных и чудесных». Тогда «очевидность факта», обосновываемая этими свидетельствами, может ослабеть в большей или меньшей степени в соответствии со степенью необычности самого факта. Как считал Юм, люди доверяют «свидетелям и историкам» не по причине наличия какой-нибудь

«связи» (курсив в тексте – В. Я.), априори замечаемой ими «между свидетельством и реальностью», а потому, что у нас есть привычка отыскивать «соответствие» между ними. Однако если «засвидетельствованный факт» относится «к разряду» фактов весьма редко наблюдаемых, то возникает конфликт двух противоположных опытов [Исследование, X. 1, с. 113]; одному из них свойственно разрушать свою противоположность с предельно возможной силой, а «преобладающий» опыт способен влиять на человеческий разум только посредством остающейся с ним «силы» [Исследование, X. 1, с. 113–114]. Юм полагал, что рассматриваемый «принцип опыта», придающий людям известную уверенность «в показаниях свидетелей», в такой ситуации лишь основательней доказывает им «несуществование» устанавливаемого свидетелями «факта» [Исследование, X. 1, с. 114]. Из данного же антагонизма в обязательном порядке вырастает сравнение «веры» и «авторитета» и их обоюдное «уничтожение».

4.3. «[Н]едостоверность факта» может пошатнуть любой «авторитет». Юм сослался на римскую поговорку: «*Я не поверил бы этому рассказу, даже если бы его передал мне сам Катон*» (курсив в тексте; см. у Юма ссылку¹ в сноске – * и примечание 40 к тексту – В. Я.). Следовательно, предполагалось, «что недостоверность факта» в состоянии пошатнуть и столь могущественный «авторитет».

5. Сущность чудесного и чудес. 5.1. В условиях отсутствия опыта замерзание воды для индийцев необычно, но в силу известного порядка природы – оно «не чудесно». Юм вспомнил далее о некоем индийском князе (см. Индуизм – В. Я.), который сначала отказался поверить повествованиям о том, как действует мороз. Князь, по его мнению, мыслил верно. И, разумеется, что понадобились весьма убедительные «свидетельства», заставившие того примириться «с фактами», которые были «результатом порядка природы», абсолютно неизвестного в его случае и так слабо напоминающего «явления», с коими «он постоянно и регулярно знакомился на опыте». Да, те «факты» не вступали в противоречие с

имеющимся у него опытом, но и согласованностью с ним они тоже не отличались [Исследование, X. 1, с. 114]. Здесь в тексте сделана сноска – **. Обстоятельные размышления Юма в этой сноске заслуживают подробного рассмотрения.

Итак, по соображениям Юма, индийцы не могли бы, опираясь на опыт, иметь знание о замерзании воды в условиях холодного климата, ибо природный мир этого климата пребывает в абсолютно неизвестном им «состоянии, результаты которого» не могут быть узнаны ими априори. В замерзании воды индийцам открылся бы абсолютно новый опыт, «результаты» же такого рода опыта «всегда неопределённые». Порой, безусловно, позволительно выдвигать предположение о результате по «анalogии», однако это будет не более чем предположение. Нужно признаться, продолжал Юм, что в этом эпизоде феномен «замерзания» имеет место наперекор «правилам аналогии», так что «ни один разумный индеец» не был бы способен его предугадать. «Действие», оказываемое холодом на воду, не отличается постепенностью и зависимостью «от степеней холода»: достигнув «точки замерзания», вода мгновенно перейдёт из жидкого в твёрдое состояние [Исследование, X. 1, с. 114 [сноска **]]. Поэтому, как думал Юм, такой факт можно назвать «необычным» (курсив в тексте – В. Я.) и нуждающимся в весьма убедительных свидетельствах с тем, чтобы заслужить «доверие» со стороны того населения, которое живёт в условиях тёплого климата [Исследование, X. 1, с. 114–115 [сноска **]]. Тем не менее замерзание воды «не чудесно» [курсив в тексте – В. Я.] и не находится в противоречии с порядком природы, «единообразно» наблюдаемым людьми «на опыте при одинаковых условиях». Далее, в завершение размышлений в этой сноске Юм отметил, что живущие на Суматре люди во всякое время привыкли видеть воду в жидком состоянии в условиях своего климата, и промерзание рек у них следовало бы отнести к разряду чудес. Однако этим людям ни разу не приходилось видеть воду «в Московии» зимой и по этой причине они не обладают никаким достоверным знанием о воздействии

холода на воду в том государстве [Исследование, X. 1, с. 115 [сноска **]]. На этом Юм закончил свои размышления в указанной сноске.

5.2. При наличии пары разноречивых доказательств победит более сильное, но при этом его «сила» уменьшится «пропорционально силе противного доказательства». Для усиления вероятности «доказательства», находящегося в противоречии с показаниями «свидетелей», он предложил допустить, что устанавливаемый ими «факт» и «необычен», и напрямую «чудесен», а также, что взятое обособленно «свидетельство» равнозначно «полному доказательству» [Исследование, X. 1, с. 114–115]. Тогда мы имеем пару разноречивых доказательств. Более сильному из них назначено победить, но при этом его «сила» уменьшится «пропорционально силе противного доказательства».

5.3. Определение чуда. 5.4. Любому «чудесному явлению должен быть противопоставлен единообразный опыт», в противном случае указанное «явление» не достойно того, чтобы называться чудесным. Затем как бы между делом Юм дал определение чуда: «Чудо есть нарушение законов природы, а так как эти законы установил твёрдый и неизменный опыт, то доказательство, направленное против чуда, по самой природе факта настолько же полно, насколько может быть полным аргумент, основанный на опыте». Например, по какой причине неопровержимо, что любой человек должен окончить земное поприще, что свинец не способен сам по себе находиться в подвешенном состоянии в пространстве, что огонь уничтожает дерево и будет потушен водой? Лишь по той причине, считал Юм, что помянутые «явления» соответствуют законам природы и что понадобится «нарушение» законов природы, т. е. чудо для предотвращения наступления «этих явлений». Что-либо совершающееся «согласно общему течению природы» не слывёт чудом. Не будет чудом, когда, судя по всему, совершенно здоровый человек неожиданно скончается. Потому что, несмотря на то, что эта смерть отличается от любой другой большей необычностью, всё-таки мы нередко были её свидетелями. Чудо, был убеждён Юм, произойдёт

тогда, когда покойный воскреснет, потому что такого рода «явление не наблюдалось никогда, ни в одну эпоху и ни в одной стране». Следовательно, любому «чудесному явлению должен быть противопоставлен единообразный опыт», в противном случае указанное «явление» не заслуживает того, чтобы называться чудесным [Исследование, X, 1, с. 115]. И, как считал Юм, по причине того, что «единообразный опыт» эквивалентен «доказательству, то против существования какого бы то ни было чуда» у людей имеется «прямое и полное доказательство [курсив в тексте – В. Я.]», которое вытекает «из самой природы факта» [Исследование, X, 1, с. 115–116]. При этом такое доказательство может претерпеть опровержение, исходящее лишь со стороны противоположного, более сильного доказательства и лишь в результате подобного опровержения «чудо может стать вероятным» [Исследование, X, 1, с. 116]. Здесь в тексте сделана сноска – *. Обстоятельные размышления Юма в этой сноске заслуживают подробного рассмотрения.

5.5. Иногда «явление» как таковое и не кажется находящимся в противоречии с законами природы, но если бы оно осуществилось, его не запрещалось бы именовать чудом.

5.6. Точное определение чуда. 5.7. Чудо «может быть или достоверно наблюдению людей, или нет». Итак, согласно Юму, в отдельных случаях «явление» как таковое и не кажется находящимся в противоречии с законами природы; однако если оно осуществится, ему будет позволительно назваться «чудом», так как «фактически [курсив в тексте – В. Я.] оно противоречит этим законам». Например, когда бы некто, обращая внимание на подаренную ему божеством власть, мог приказать недужному выздороветь, пышущему здоровьем – умереть, тучам – проливать дождь, вихрям – веять – короче говоря, мог бы приказать произойти большому количеству «естественных явлений», которые тут же и совершились бы по его велению, такие «явления» можно было бы справедливо считать чудесами, так как они в указанном контексте поистине находятся в противоречии с законами природы (скрытая

аналогия с чудесами Христа – В. Я.). Коль скоро «подозрение» в случайном совпадении явления и приказа сохраняется, – ни чудо, ни нарушение «законов природы» не могут быть зафиксированы. Когда же «подозрение» стёрто, то, судя по всему, имеет место чудо и «нарушение» законов природы, так как нет ничего настолько противоположного «природе, как тот факт, что голос или приказание человека» способны якобы «произвести такое действие». И тут Юм скорректировал данное им ранее определение чуда. Оно, по его мнению, «может быть точно определено как *нарушение закона природы особым велением [Б]ожества или вмешательством какого-нибудь невидимого деятеля*» (курсив в тексте – В. Я.). Юм отметил далее, что чудо «может быть или доступно наблюдению людей, или нет, – это не изменяет его природы и сущности». Затем, в завершение рассуждений в этой сноске, Юм привёл такие примеры: когда бы дом либо корабль взлетели ввысь, то эти явления стали бы «явным чудом»; однако когда бы взлетело ввысь перо в условиях отсутствия достаточной силы ветра, то и это стало бы «таким же истинным, хотя и не столь явным для нас, чудом» [Исследование, X. 1, с. 116 [сноска *]]. На этом Юм закончил свои размышления в указанной сноске.

6. «Аргумент» Юма. 6.1. «Общее правило», которому должно подчиняться «свидетельство», достаточное «для установления чуда». 6.2. Пример Юма по использованию выведенного им аргумента. Подводя итоги своих размышлений в Части 1, Юм сформулировал естественный, по его предположению, вывод – «общее правило» (тот самый «аргумент», о котором он говорил в начале главы – В. Я.), во всём заслуживающее того, чтобы им руководствоваться: «никакое свидетельство недостаточно для установления чуда, кроме такого, ложность которого была бы большим чудом, нежели тот факт, который оно старается установить». Но при этом, по мысли Юма, имеет место обоюдное «уничтожение аргументов», с учётом того, что наиболее сильный из них придаёт людям лишь «уверенность, сообразную со степенью силы, остающейся у него после вычета слабейшего аргумента» [Исследование, X. 1, с. 116]. Далее Юм

поделился собственным опытом. Если кто-нибудь рассказывает, что лично был свидетелем того, как покойник воскрес, Юм незамедлительно спрашивает сам себя, что обладает большей вероятностью: то, что рассказчик вводит его в обман или сам введен в обман, либо же то, что изложенный рассказчиком «факт» был в действительности [Исследование, X. 1, с. 116–117]. Затем Юм взвешивает то и другое чудо и высказывает собственное заключение в соответствии с тем, какое чудо возымеет превосходство, и при этом отвергает всякий раз «большее чудо». Затем Юм сделал итоговый вывод, опять же, продолжая делиться собственным опытом: когда «ложность показания свидетеля была бы бóльшим чудом, нежели само явление, о котором он рассказывает, тогда и только тогда мог бы он претендовать на веру, или согласие, с моей стороны» [Исследование, X. 1, с. 117]. На этом Юм закончил размышления о чудесах в Части 1 Главы X «О чудесах», входящей в «Исследование о человеческом познании».

7. «Ни одно чудо никогда не было обосновано столь очевидно»; четыре основания. Предваряя рассуждения о чудесах в Части 2 указанной главы^{II}, Юм напомнил свои главные тезисы, высказанные им в Части 1: «мы предположили, что свидетельство, обосновывающее чудо, может иногда быть равносильно полному доказательству и что ложность такого свидетельства была бы истинным чудом».

Однако, по мнению Юма, ему не составит труда продемонстрировать, что он проявил излишнюю уступчивость «и что ни одно чудо никогда не было обосновано столь очевидно» [Исследование, X. 2, с. 117]. В связи с этим, Юм выдвинул четыре «основания»^{III}.

^{II} Ввиду пространности размышлений Юма в этой части некоторые представленные там предложения в нижеследующей части обзора будут изложены с сокращениями, что не повлияет на передачу основного смысла рассматриваемых идей Юма. Кроме того, для сохранения колорита предложений Юма, в данной части обзора будет чаще, чем обычно, использоваться прямое цитирование.

^{III} Термин «основание» появится у Юма ниже. См.: [Исследование, X. 2, с. 122].

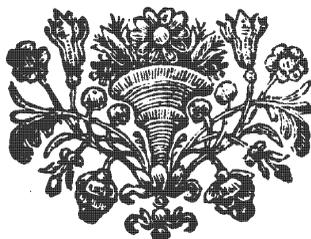
PHILOSOPHICAL
ESSAYS

CONCERNING

Human Understanding.

By the AUTHOR of the

ESSAYS MORAL and POLITICAL.



LONDON:

Printed for A. MILLAR, opposite *Katharine-Street*,
in the *Strand*. MDCCLXVIII.

Титульный лист издания "Philosophical Essays Concerning Human Understanding" – "An Enquiry Concerning Human Understanding" [Hume, 1748]

E S S A Y S
A N D
T R E A T I S E S
O N
S E V E R A L S U B J E C T S.

B Y
D A V I D H U M E, Esq;

A N E W E D I T I O N.



L O N D O N :
Printed for A. MILLAR, in the STRAND;
A N D
A. KINCAID and A. DONALDSON, at EDINBURGH.

M. DCC. LVIII.

Титульный лист издания "An Enquiry Concerning Human Understanding"
[Hume, 1758]

7.1. Первое основание. История не даёт примеров чудес, засвидетельствованных «достаточным количеством людей», наделённых рядом необходимых для этого качеств. Согласно Юму, «во всей истории нельзя найти ни одного чуда, засвидетельствованного достаточным количеством людей, столь неоспоримо здравомыслящих, хорошо воспитанных и образованных, чтобы мы могли не подозревать их в самообольщении», а также «столь несомненно честных, чтобы они стояли выше всякого подозрения в намерении обмануть других», а также «пользующихся таким доверием и такой репутацией в глазах человечества, чтобы им было что потерять в случае, если бы их уличили во лжи» и «свидетельствующих о фактах, в такой мере оказавшихся достоянием общественности и происшедших в столь известной части света, что открытие обмана было бы неизбежным». Согласно Юму, – это необходимый набор условий, которые должны обеспечивать нашу «полную уверенность в свидетельствах людей».

7.2. Второе основание. Вера людей в чудеса обусловлена определённым принципом человеческой природы. По Юму, «мы можем отметить в человеческой природе такой принцип, после тщательного рассмотрения которого доверие, питаемое нами на основании свидетельств людей к какому бы то ни было чуду, сильно уменьшится» [Исследование, X. 2, с. 117]. Согласно Юму, несмотря на все рациональные доводы, на свидетельства опыта, человек охотно верит в чудеса именно в силу их необычности и противоречивости [Исследование, X. 2, с. 117–118]. Вот принцип: «Поскольку аффект *изумления* и *удивления* [курсив в тексте – В. Я.], возбуждаемый чудесами, отличается приятностью, то он порождает в нас заметное стремление верить в вызывающие его явления» [Исследование, X. 2, с. 118].

Любовь к чудесному, наложенная на дух религиозности, убивает здравый смысл. Религиозный человек может знать, что его экстатические видения лживы, но всё равно будет настаивать на их истин-

ности «ради служения святому делу». Таким человеком может двигать тщеславие, личный интерес [Исследование, X, 2, с. 118]. Он обращается исключительно к воображению или аффектам и пользуется легковерием людей [Исследование, X, 2, с. 119].

Человечество, вообще, судя по многочисленности примеров вымышленных чудес, пророчеств и сверхъестественных событий, склонно к необычному и чудесному [Исследование, X, 2, с. 119].

7.3. Третье основание. Рассказы «о сверхъестественном и чудесном» обесцениваются их распространённостью «преимущественно среди невежественных и диких наций». Как полагал Юм, «сильным доводом против всех рассказов о сверхъестественном и чудесном является тот факт, что они во множестве наблюдаются преимущественно среди невежественных и диких наций²»; в том случае, по Юму, когда некоторые из этих рассказов «допускаются цивилизованным народом», то он, вероятно, получил те рассказы в наследство «от невежественных и диких предков, придавших им ту ненарушимую санкцию и авторитетность, которые всегда присущи общепринятым мнениям». Юм продолжал: «[к]огда мы окидываем взором первоначальную историю всех наций, мы легко можем вообразить себя перенесёнными в новый мир, где весь строй природы нарушен и каждый элемент проявляет свою активность совершенно иначе, чем ныне. Сражения, революции, чума, голод и смерть никогда не являются действиями тех естественных причин, с которыми мы знакомимся на опыте. Чудеса, предзнаменования, предсказания оракулов, небесные кары совершенно затемняют те немногие естественные события, которые перемешаны с ними. Но так как с каждой страницей эти чудеса становятся всё более редкими, по мере того как мы приближаемся к просвещённым эпохам, мы вскоре начинаем понимать, что во всех этих случаях нет ничего чудесного или сверхъестественного, что во всём виновата обычная склонность человечества к необычному и что, хотя склонность эту порой могут обуздать здравый смысл и знание, её нико-

гда нельзя искоренить из человеческой природы полностью» [Исследование, X. 2, с. 120].

В связи с чем Юм заключил: «*[с]транно, может сказать всякий рассудительный читатель, просматривая [повествования] этих удивительных историков, что такие сверхъестественные события никогда не случаются в наши дни* [курсив в тексте – В. Я.]. Но, я думаю, нет ничего странного в том, что люди всегда были способны лгать» [Исследование, X. 2, с. 120–121].

По мысли Юма, «*[л]жепророк Александр*» (см. примечание 45 к тексту – В. Я.; см. Александр из Абонотиха), поступил с мудрой расчётливостью, выбрав сперва местом своих обманов Пафлагонию, где, как мы узнаём от Лукиана, народ был в высшей степени невежествен, глуп и готов поверить самому грубому надувательству. Люди, живущие в отдалённых местах и по слабости своей считающие, что дело вообще стоит рассмотрения, не имеют возможности получить более точные сведения»³. Дело дошло до того, что со временем последователями Александра стали некоторые греческие философы, к которым примкнул ряд «людей, пользовавшихся высоким положением и почётом в Риме»; и даже мудрый император Марк Аврелий прислушивался к предсказаниям Александра [Исследование, X. 2, с. 121].

Юм особо подчеркнул следующее: «*[п]реимущества распространения обмана среди невежественных людей очень велики; если даже обман слишком груб, чтобы подействовать на большинство (а это, хотя и редко, иногда всё же случается), у него гораздо больше шансов на успех в отдалённых странах, чем если бы он имел место впервые в городе, прославившемся искусствами и науками. Самые невежественные и грубые из этих варваров распространяют слух о чуде за пределами своей страны;*» (курсив в тексте – В. Я.) [Исследование, X. 2, с. 121–122]. Юм полагал, что в случае пребывания Александра в Афинах, «философы, обитавшие в этом прославленном центре учёности, тотчас же распространили бы по всей Римской империи своё мнение о деле, и

это мнение, будучи поддержано столь сильным авторитетом и подкреплено силой разума и красноречия, окончательно открыло бы глаза людям»⁴ [Исследование, X. 2, с. 122].

7.4. Четвёртое основание. При вдумчивом рассмотрении и тех чудес, «ложность которых не была прямо обнаружена», ненадёжными оказываются и свидетельства, и свидетели. В связи с этим «чудеса, о которых повествуют разные религии, надо рассматривать как противоречивые факты, а доказательства этих чудес независимо от того, слабы они или сильны, считать взаимоуничтожающимися». Четвёртым основанием, уменьшающим «достоверность чудес», Юм назвал то обстоятельство, что «даже те из них, ложность которых не была прямо обнаружена, не подтверждаются ни одним таким свидетельством, которое не опровергало бы бесконечного числа свидетелей, так что не только чудо подрывает достоверность показания, но и сами показания уничтожают друг друга» [Исследование, X. 2, с. 122]. Более того, обращаясь вскользь к характеристике религий Древнего Рима, Турции, Сиамы и Китая, Юм говорит, что всем им свойственна вера в чудеса. Но они, убеждён философ, имеют целью утвердить данную религию и опровергнуть любую иную. Но тем самым происходит опровержение и чудес, описанных в других религиях [Исследование, X. 2, с. 122–123]; «так что чудеса, о которых повествуют разные религии, надо рассматривать как противоречивые факты, а доказательства этих чудес независимо от того, слабы они или сильны, считать взаимоуничтожающимися» [Исследование, X. 2, с. 123].

8. Примеры «засвидетельствованных чудес». 8.1. Тацит о чудесах Веспасиана. По мнению Юма, «[о]дним из наиболее засвидетельствованных чудес во всей светской истории является чудо, рассказанное Тацитом о Веспасиане». Этот император «исцелил слепого в Александрии⁵ своей слюной, а другого, хромого, – простым прикосновением своей ноги, по воле бога Сераписа, который, явившись указанным людям, повелел им обратиться

за чудесным исцелением к императору». При этом у Светония можно встретить подобного же рода свидетельства (см. у Юма ссылки⁶ в сноске и примечание 47 к тексту – В. Я.) [Исследование, X. 2, с. 123]. В комментариях к этим сообщениям Юм проявил остроумную язвительность. Он отметил: «[э]то происшествие подтверждается серьёзностью, солидностью, возрастом и честностью великого императора, который в течение всей жизни дружески беседовал со своими приятелями и никогда не разыгрывал роль божества [...В. Я.]. Сам историк был современным [императору] писателем, известным своей откровенностью и правдивостью; кроме того, он обладал, быть может, самым великим и проницательным умом во всём древнем мире и был настолько свободен от всякой склонности к легковерию, что его даже обвиняли, напротив, в атеизме и излишней светскости. [...В. Я.] Если прибавить к этому публичный характер рассказываемых фактов, то окажется, что нельзя было бы предположить более очевидного свидетельства в пользу такой грубой и осязаемой лжи» [Исследование, X. 2, с. 124].

8.2. Чудо, описанное кардиналом де Ретцем. Внимание Юма привлекло также повествование о чуде, принадлежащее кардиналу де Ретцу. При посещении кардиналом собора столицы Арагонии – Сарагосы⁷ ему был показан человек, долгое время прослуживший в данном храме сторожем и известный всем горожанам; по местным рассказам когда-то сторож потерял одну ногу и долго оставался калекой; однако «его конечность оказалась восстановленной благодаря втираниям освящённого масла в обрубок». И, как уверял сам кардинал, он «видел его с двумя ногами». Чудо было засвидетельствовано в церковных постановлениях, к засвидетельствованию привлекли также всех граждан [Исследование, X. 2, с. 124]. Юм, опять же, весьма язвительно прокомментировал сообщение об этом чуде, а в заключение добавил, что де Ретц «как здравомыслящий человек, решил, что подобные показания сами свидетельствуют о своей ложности и что всякое чудо, осно-

ванное на свидетельствах людей, заслуживает скорее насмешки, чем опровержения» [Исследование, X. 2, с. 125]^{IV}.

8.3. Рассказы о чудесах, произошедших на могиле аббата Пари. Значительный фрагмент рассматриваемой Части 2 Главы X Юм посвятил анализу чудес, по свидетельствам людей происходивших на месте захоронения аббата Пари (некогда входившего в круг приближённых кардинала де Ретца – В. Я.). По мнению Юма, «[о]дному лицу никогда не приписывали большего числа чудес, чем число тех, которые недавно произошли, как рассказывают, во Франции, на могиле аббата Пари, известного янсениста, святостью которого так долго морочили людей». Далее Юм с уже известной язвительностью продолжал: «[в]сюду рассказывали о том, что эта святая гробница исцеляла больных, возвращала слух глухим и зрение слепым; но что ещё необычнее – многие из этих чудес были немедленно засвидетельствованы на месте судьями несомненной честности на основании показаний лиц, заслуживающих доверия и пользующихся почётом; притом они были совершены в просвещённую эпоху и в самом выдающемся центре современного мира [Исследование, X. 2, с. 125]. Но это еще не всё: рассказ об этих чудесах был опубликован и распространён всюду, и иезуиты оказались не в состоянии опровергнуть или разоблачить их, несмотря на то[, В. Я.] что эта учёная корпорация, поддерживаемая властями, была отъявленным врагом тех взглядов, подтверждению которых служили указанные чудеса» [Исследование, X. 2, с. 125–126]. Рассуждения в этом сюжете сопровождается объёмная сноска – * [Исследование, X. 2, с. 126–129 [сноска *]]. Некоторые размышления Юма в этой сноске заслуживают подробного рассмотрения.

Итак, например, Юм отметил, что книгу (упомянутый «рассказ» – В. Я.) о чудесах аббата Пари написал советник и судья

^{IV} Для сравнения: [Левиафан, III. XXXVII, с. 341]. См. § 2.1 настоящей монографии.

Парижского парламента «г.» Монжерон (см. Карре де Монжерон – В. Я.) и что, как рассказывают, Монжерон попал в тюрьму из-за этого труда. Юм сослался также на изданный в Париже трёхтомник об упомянутых чудесах – “Recueil des Miracles de l’Abbé” (см. примечание 52^v к тексту – В. Я.). Здесь, как отметил Юм, есть хорошие вводные рассуждения; но в этих рассуждениях, по его мнению, странным образом сопоставлены чудеса «[С]пасителя» (см. Иисус – В. Я.) и чудеса, произведённые аббатом, при этом и те, и другие чудеса признаны одинаково достоверными.

Согласно Юму, «[п]артия молинистов старалась подорвать доверие к указанным [т. е. к чудесам аббата Пари – В. Я.] чудесам [...В. Я.]» [Исследование, X. 2, с. 126 [сноска *]]. Молинисты называли эти чудеса волшебством и деянием дьявола. Янсенисты же парировали, что в ведении Бога – совершать чудеса или нет. Прекратились же, по их мнению, чудеса, потому, что они происходили только после прикосновения к могиле, а кладбище к тому времени уже закрыли. Подтверждали же эти чудеса очень высокопоставленные лица, например, – «де Шатильон, герцог и пэр Франции» (см. Шатильоны – В. Я.) [Исследование, X. 2, с. 126–128 [сноска *]].

Далее Юм обращается к чуду исцеления, о котором рассказал янсенист Расин, и которое произошло с племянницей Паскаля. Чудо засвидетельствовали монахи Пор-Рояля⁸ [Исследование, X. 2, с. 128 [сноска *]]. Это чудо несколько ослабило давление иезуитов на этот монастырь. Здесь Юм с той же язвительностью отметил, что духовенству следовало бы признать это чудо, так как оно связано с именем Паскаля – известного учёного [Исследование, X. 2, с. 129 [сноска *]]. На этом Юм закончил свои размышления в указанной сноске.

8.4. Начало методологического заключения о свидетельствах, подтверждающих чудеса: «такой толпе свидетелей»

^v См. перевод в примечании: «Сборник [сообщений] о чудесах аббата Пари» [Нарский, 1965, с. 865 [примечание 52 к с. 126]].

можно разумно возразить заявлением об «абсолютной невозможности или чудесности тех явлений, о которых они рассказывают». После размышлений в сноске Юм посетовал: «[Г]де найдём мы такое количество обстоятельств, подтверждающих какой-нибудь факт? И что можем мы выдвинуть в противовес такой толпе свидетелей, кроме абсолютной невозможности или чудесности тех явлений, о которых они рассказывают? И без сомнения, уже одно это возражение все разумные люди сочтут достаточным» [Исследование, X. 2, с. 126–127].

9. Продолжение методологического заключения о свидетельствах, подтверждающих чудеса. 9.1. Чудеса, описанные античными и христианскими авторами, полны противоречий. Далее Юм вывел максиму: «Разве из того, что свидетельства людей иногда достигают высшей степени силы и достоверности, например в рассказе о битве при Филиппах или Фарсале⁹, можно выводить, что всякого рода свидетельства должны всегда обладать равной силой и достоверностью?» [Исследование, X. 2, с. 127]. Юм приравнивал по противоречивости рассказы о чудесах, встречающиеся в повествованиях Геродота и Плутарха и рассказы о чудесах, встречающиеся в повествованиях Марианы, Беды и других историков-монахов [Исследование, X. 2, с. 128].

9.2. «Разумные люди проявляют большую осторожность, когда дело идёт о вере в любое известие, к которому рассказчик может быть пристрастен». **9.3. «[Ч]еловеческий слух до всяческих рассказней падок».** Юмом была выведена ещё одна максима: «Разумные люди проявляют большую осторожность, когда дело идет о вере в любое известие, к которому рассказчик может быть пристрастен, например в такое, которое способствует прославлению родины рассказчика, его семьи, его самого или же каким-нибудь образом совпадает с его природными наклонностями и слабостями». По мысли Юма, человек легко поддаётся соблазну оказаться в роли миссионера, пророка, посланника неба [Исследование, X. 2, с. 128–129].

Чуть ниже Юм привёл парафраз из Лукреция: “Avidum genus auricularum” (см. у Юма ссылку¹⁰ в сноске – * и примечание 55^{VI} к тексту – В. Я.) [Исследование, X. 2, с. 129]. Т. е., как не без пафоса подытожил Юм – «глазеющая толпа жадно, без проверки принимает всё, что удовлетворяет суеверие и возбуждает удивление» [Исследование, X. 2, с. 129].

Согласно Юму, в истории подобного рода «вымыслов» не перечсть. Основа их распространения, как явствует из правил «опыта и наблюдения», кроется в естественных причинах – легковерии и обмане [Исследование, X. 2, с. 129–130].

9.4. «Толпа» не стремится к разоблачению чудес, описания которых возникли во время зарождения «новых религий». Как отметил Юм, во время зарождения «новых религий», «мудрые и учёные люди обычно считают вопрос [о связанных с ними чудесах] слишком незначительным, чтобы он заслуживал их внимания или рассмотрения». По прошествии же времени открыть «обман» уже попросту невозможно; у мудрых и учёных людей «не остается никаких средств разоблачения, кроме тех, которые должны быть извлечены из показаний самих же свидетелей; но, хотя эти средства всегда удовлетворяют людей разумных и образованных, для понимания толпы они обычно слишком тонки».

9.5. «[Н]и одно свидетельство о чуде никогда не было равносильным вероятности, а тем более доказательству». 9.6. Правило, применимое «ко всем народным религиям»: «никакие людские свидетельства не могут иметь такой силы, чтобы доказать чудо и сделать его справедливым основанием подобной религиозной системы». Таким образом, по мысли Юма, «ни одно свидетельство о чуде никогда не было равносильным вероятности, а

^{VI} См. комментарий в примечании: “Точно это место у Лукреция читается так: “...omne humanum genus est avidum nimis auricularum” (лат.) – «...человеческий слух до всяческих рассказней падок» [Нарский, 1965, с. 865 [примечание 55 к с. 129]]. Эта цитата И. С. Нарского из сочинения Лукреция «О природе вещей» автором настоящей монографии не выверялась.

тем более доказательству» [Исследование, X. 2, с. 130]. Юм вывел очередную максиму: «Только опыт придаёт достоверность свидетельствам людей, но тот же опыт удостоверяет нам истинность законов природы. Поэтому, если эти два рода опытов противоречат друг другу, нам не остаётся ничего, кроме как вычистить один опыт из другого и примкнуть к той или другой стороне с той степенью уверенности, которая порождается их разностью [Исследование, X. 2, с. 130–131]. Но согласно объясненному выше принципу в применении ко всем народным религиям, такое вычитание приводит к нулю; поэтому мы можем признать правилом, что никакие людские свидетельства не могут иметь такой силы, чтобы доказать чудо и сделать его справедливым основанием подобной религиозной системы» [Исследование, X. 2, с. 131].

10. Как следует использовать описанные методологические принципы. *10.1. Юм допускал «возможность чудес, или нарушений обычного порядка природы, доказуемых с помощью свидетельств людей, хотя, быть может, во всей истории не найти примера подобного чуда».* *10.2. Примеры достоверных, правдоподобных и не достоверных, не правдоподобных фактов и свидетельств об этих фактах.* *10.3. «Так как нарушения истины гораздо чаще встречаются в свидетельствах, относящихся к религиозным чудесам, чем в тех, которые касаются других фактов, то это должно очень сильно уменьшить достоверность первых свидетельств».* Тем не менее Юм попросил «отметить ограничение», которое он делал по поводу сформулированного им «правила». Так Юм, по собственному признанию, допускал «возможность чудес, или нарушений обычного порядка природы, доказуемых с помощью свидетельств людей, хотя, быть может, во всей истории не найти примера подобного чуда» [Исследование, X. 2, с. 131]. Далее Юм привёл примеры достоверных, правдоподобных и не достоверных, не правдоподобных, на его взгляд, фактов и свидетельств об этих фактах. Так, из рассуждений Юма понятно, что его бы не насторожили одинаковые «показания

всех авторов всех национальностей», сводящиеся к тому, «что 1 января 1600 г. воцарилась полная тьма, окутывавшая всю землю в течение недели».

Юм далее привёл другой пример: «предположим, что все писатели, занимающиеся историей Англии, согласны в том, что 1 января 1600 г. королева Елизавета умерла, что до и после смерти её видели врачи и весь двор, как это обычно бывает у таких высокопоставленных особ, что её преемник был признан и провозглашен парламентом и что, пролежав погребённой в течение месяца, она снова появилась, вновь взошла на престол и управляла Англией в течение трёх лет» [Исследование, X. 2, с. 131–132]. Юм заметил, что он не поверил бы «в столь чудесное явление», а всем, кто захотел бы возразить ему, он «ответил бы, что мошенничество и глупость людей – слишком обычные явления, и я скорее поверю в то, что стечение их вызвало самые необычные события, чем допущу столь явное нарушение законов природы».

Юм полагал, что если предположить, «что указанное чудо входит в состав какой-нибудь новой религиозной системы», то «уже одно это могло бы служить полным доказательством обмана, так как людей всегда столь сильно морочили подобными нелепыми рассказами; [...В. Я.]». Юм не без иронии продолжил: «[х]отя существо [Елизавета – В. Я.], которому приписывается чудо, в данном случае существо всемогущее, чудо от этого нисколько не становится вероятнее, коль скоро мы в состоянии познавать атрибуты или действия подобного существа не иначе как на основании знакомства из опыта с его проявлениями при обычном течении природы» [Исследование, X. 2, с. 132]. Юм констатировал, что люди ограничены «прошлым опытом», что «принуждает сравнивать примеры нарушения истины в свидетельствах людей с примерами нарушения законов природы посредством чудес» и выносить решения о большей или меньшей вероятности и правдоподобности того и другого [Исследование, X. 2, с. 132–133]. Юм вывел очередную максиму: «[т]ак как нарушения истины гораздо чаще встречаются в свидетельствах, относя-

щихся к религиозным чудесам, чем в тех, которые касаются других фактов, то это должно очень сильно уменьшить достоверность первых свидетельств и привести нас раз и навсегда к решению никогда не обращать на них внимания, сколь бы правдоподобными они ни представлялись» [Исследование, X, 2, с. 133].

10.4. Те же принципы размышления можно найти у лорда Бэкона, призывавшего «сделать собрание или частную естественную историю диковин и чудесных порождений природы». Далее Юм отметил, что те же принципы размышления можно найти у лорда Бэкона, который призывал «сделать собрание или частную естественную историю диковин и чудесных порождений природы – словом, всякой новизны, редкости и необычности в природе. Однако это надо делать со строжайшим выбором, чтобы соблюдалась достоверность. Наиболее сомнительными надо считать те из них, которые в какой-либо мере зависят от религии, как чудеса, описанные [Титом – В. Я.] Ливием, и не меньше те, которые мы находим у авторов сочинений по естественной магии или по алхимии и у других людей этого же рода: все они – искатели и любители сказок»^{VII} (см. у Юма цитату в тексте и ссылку¹¹ в сноске – * и примечание 56 к тексту – В. Я.) [Исследование, X, 2, с. 133].

11. «[С]пособ рассуждения» Бэкона «может способствовать опровержению тех опасных друзей или тайных врагов христианской религии, которые пытаются защищать её с помощью принципов человеческого разума». 11.1. *«Наша святейшая религия основана на вере, а не на разуме, и подвергать её испытанию, которого она не в состоянии выдержать, – значит ставить её в опасное положение».* 11.2. *Чудеса Пятикнижия, например, необходимо будет признать ложными, если относиться к этой книге как к произведению «обыкновенного писателя и историка».* Юм сделал признание: «[т]акой способ рассуждения тем более нравится

^{VII} Эта цитата Юма из сочинения Бэкона «Новый Органон» автором настоящей монографии не выверялась.

мне, что он [...В. Я.] может способствовать опровержению тех опасных друзей или тайных врагов христианской религии, которые пытаются защищать её с помощью принципов человеческого разума. Наша святейшая религия основана на *вере*, а не на разуме, и подвергать её испытанию, которого она не в состоянии выдержать, – значит ставить её в опасное положение» (курсив в тексте – В. Я.). Для подтверждения очевидности вышесказанного Юм предложил рассмотреть чудеса, о которых повествуется в Священном Писании, а конкретно – в Пятикнижии (см. Ветхий Завет). Далее уместно процитировать фрагмент полностью, настолько он важен, по мнению автора настоящей монографии, для понимания сущности идей Юма о чудесах. Итак, Юм продолжил: «будем рассматривать эту книгу согласно принципам этих мнимых христиан не как слово или свидетельство [С]амого [Б]ога, но как произведение обыкновенного писателя и историка [см. примечание 57^{VIII} к тексту – В. Я.; Исследование, X, 2, с. 133]. В таком случае мы имеем перед собой книгу, оставленную нам варварским и невежественным народом¹², написанную в эпоху, когда этот народ был ещё более варварским, и притом, вероятно, уже много времени спустя после того, как совершились факты, о которых в ней повествуется; указанную книгу не подтверждают никакие современные свидетельства, и она похожа на те баснословные рассказы, которыми каждая нация окружает свое происхождение [Исследование, X, 2, с. 133–134]. Читая эту книгу, мы видим, что она полна чудес и сверхъестественных событий; она повествует нам о таком состоянии вселенной и человеческой природы, которое совершенно отличается от настоящего, об утрате нами этого состояния, о достижении людьми почти тысячелетнего возраста, о разру-

^{VIII} См.: «Юм присоединяется здесь к провозглашённому Спинозой принципу критики Святого [П]исания [см. Священное Писание – В. Я.] как текста, лишённого ореола святости и подлежащего приёмам историко-филологического исследования» [Нарский, 1965, с. 865 [примечание 57 к с. 133]]. Это примечание явно искажает смысл рассматриваемых рассуждений Юма; в русскоязычном издании «Исследования» 1996 г. оно уместно снято [Юм, 1996, т. 2, с. 113].

шении мира потопом, о произвольном выборе одного народа в качестве избранника небес (причем автор – соотечественник указанного народа), об освобождении последнего от неволи с помощью самых удивительных и невообразимых чудес... Пусть всякий, положив руку на сердце, скажет после серьёзного размышления, считает ли он ложность подобной книги, опирающейся на подобные свидетельства, более чудесной и необыкновенной, чем все чудеса, о которых в ней повествуется. А между тем на основании вышеуказанных правил вероятности именно это-то и необходимо для того, чтобы признать её истинность» [Исследование, X. 2, с. 134].

11.3. Согласно Юму, всё, что в рассмотренной главе сказано о чудесах, в абсолютно одинаковой мере распространяется и на пророчества. 11.4. Общее заключение: «чудеса не только входили вначале в состав христианской религии, но [...В. Я.] и теперь ни один разумный человек не может верить в последнюю без помощи чуда». Итоговые размышления Юма в Части 2 Главы X, так же уместно полностью процитировать: «[Т]о, что мы сказали о чудесах, может быть приложено без всякого изменения и к пророчествам; и действительно, все пророчества – сущие чудеса и только, как таковые, могут служить доказательством откровения. Если бы предсказание будущих явлений не превосходило человеческих способностей, то было бы бессмысленно пользоваться пророчествами как доказательством божественной миссии или небесной санкции. Итак, мы можем прийти к общему заключению, что чудеса не только входили вначале в состав христианской религии, но что и теперь ни один разумный человек не может верить в последнюю без помощи чуда [Исследование, X. 2, с. 134]. Один разум недостаточен для того, чтобы убедить нас в истинности христианской религии, и всякий, кого побуждает к признанию её *вера* [курсив в тексте – В. Я.], переживает в себе самом непрерывное чудо, нарушающее все принципы его ума и располагающее его верить в то, что совершенно противоречит привычке и опыту» [Исследование, X. 2, с. 134–135].

Резюме к § 2.1

Итак, в ходе обзора сформулированы одиннадцать основных тем идей Юма о чудесах, а сами рассматриваемые идеи разделены по соответствующим тематическим группам. Кроме того сформулированы тезисы, отражающие основное содержание идей Юма о чудесах. Таким образом, проведённый обзор позволил достичь **цели параграфа**, а именно: выявить следующие основную тематику и основное содержание идей Юма о чудесах.

1. Методологические предпочтения Юма. 1.1. Апелляция к аргументу Тиллотсона, опровергающему доктрину «реального присутствия». 1.2. Удобность «решающего аргумента» Тиллотсона и надежда Юма на нахождение подобного же аргумента в своих размышлениях о чудесах.

2. Опыт. 2.1. Опыт будет «единственным руководителем» человека, выстраивающего заключения «о фактах». 2.2. Но опыт «не всегда непогрешим». 2.3. «[Р]азумный человек» привык соразмерять «свою веру с очевидностью». 2.4. Всегда требуется сравнивать «противоположные опыты».

3. Заключение, основанные «на свидетельстве людей и показаниях очевидцев, или лиц, наблюдавших какое-нибудь событие». 3.1. Не существует фиксируемой в наблюдении «связи между объектами». 3.2. «[С]вязь» людских свидетельств с явлениями столь же «мало необходима, как и всякая другая». 3.3. «[О]чевидность показаний свидетелей и людских свидетельств» опирается на прошлый опыт. 3.4. Существуют разные причины, по которым может возникнуть «противоположность очевидностей».

4. Факт из разряда «необычных и чудесных». 4.1. Если «засвидетельствованный факт» относится «к разряду» фактов весьма редко наблюдаемых, то возникает конфликт двух противоположных опытов. 4.2. «[П]ринцип опыта» доказывает людям «несуществование» устанавливаемого свидетелями редко наблюдаемого

«факта». 4.3. «[Н]едостоверность факта» может пошатнуть любой «авторитет».

5. Сущность чудесного и чудес. 5.1. В условиях отсутствия опыта замерзание воды для индийцев необычно, но в силу известного порядка природы – оно «не чудесно». 5.2. При наличии пары разноречивых доказательств победит более сильное, но при этом его «сила» уменьшится «пропорционально силе противного доказательства». 5.3. Определение чуда. 5.4. Любому «чудесному явлению должен быть противопоставлен единообразный опыт», в противном случае указанное «явление» не достойно того, чтобы называться чудесным. 5.5. Иногда «явление» как таковое и не кажется находящимся в противоречии с законами природы, но если бы оно осуществилось, его не запрещалось бы именовать чудом. 5.6. Точное определение чуда. 5.7. Чудо «может быть или доступно наблюдению людей, или нет».

6. «Аргумент» Юма. 6.1. «Общее правило», которому должно подчиняться «свидетельство», достаточное «для установления чуда». 6.2. Пример Юма по использованию выведенного им аргумента.

7. «Ни одно чудо никогда не было обосновано столь очевидно»; четыре основания. 7.1. Первое основание. История не даёт примеров чудес, засвидетельствованных «достаточным количеством людей», наделённых рядом необходимых для этого качеств. 7.2. Второе основание. Вера людей в чудеса обусловлена определённым принципом человеческой природы. 7.3. Третье основание. Рассказы «о сверхъестественном и чудесном» обесцениваются их распространённостью «преимущественно среди невежественных и диких наций». 7.4. Четвёртое основание. При вдумчивом рассмотрении и тех чудес, «ложность которых не была прямо обнаружена», ненадёжными оказываются и свидетельства, и свидетели. В связи с этим «чудеса, о которых повествуют разные религии, надо рассматривать как противоречивые факты, а доказательства этих чудес независимо от того, слабы они или сильны, считать взаимоуничтожающимися».

8. Примеры «засвидетельствованных чудес». 8.1. Тацит о чудесах Веспасиана. 8.2. Чудо, описанное кардиналом де Ретцем. 8.3. Рассказы о чудесах, произошедших на могиле аббата Пари. 8.4. Начало методологического заключения о свидетельствах, подтверждающих чудеса: «такой толпе свидетелей» можно разумно возразить заявлением об «абсолютной невозможности или чудесности тех явлений, о которых они рассказывают».

9. Продолжение методологического заключения о свидетельствах, подтверждающих чудеса. 9.1. Чудеса, описанные античными и христианскими авторами, полны противоречий. 9.2. «Разумные люди проявляют большую осторожность, когда дело идёт о вере в любое известие, к которому рассказчик может быть пристрастен». 9.3. «[Ч]еловеческий слух до всяческих рассказней падок». 9.4. «Толпа» не стремится к разоблачению чудес, описания которых возникли во время зарождения «новых религий». 9.5. «[Н]и одно свидетельство о чуде никогда не было равносильным вероятности, а тем более доказательству». 9.6. Правило, применимое «ко всем народным религиям»: «никакие людские свидетельства не могут иметь такой силы, чтобы доказать чудо и сделать его справедливым основанием подобной религиозной системы».

10. Как следует использовать описанные методологические принципы. 10.1. Юм допускал «возможность чудес, или нарушений обычного порядка природы, доказуемых с помощью свидетельств людей, хотя, быть может, во всей истории не найти примера подобного чуда». 10.2. Примеры достоверных, правдоподобных и не достоверных, не правдоподобных фактов и свидетельств об этих фактах. 10.3. «Так как нарушения истины гораздо чаще встречаются в свидетельствах, относящихся к религиозным чудесам, чем в тех, которые касаются других фактов, то это должно очень сильно уменьшить достоверность первых свидетельств». 10.4. Те же принципы размышления можно найти у лорда Бэкона, призывавшего «сделать собрание или частную естественную историю диковин и чудесных порождений природы».

11. «[С]пособ рассуждения» Бэкона «может способствовать опровержению тех опасных друзей или тайных врагов христианской религии, которые пытаются защищать её с помощью принципов человеческого разума». 11.1. «Наша святейшая религия основана на вере, а не на разуме, и подвергать её испытанию, которого она не в состоянии выдержать, – значит ставить её в опасное положение». 11.2. Чудеса Пятикнижия, например, необходимо будет признать ложными, если относиться к этой книге как к произведению «обыкновенного писателя и историка». 11.3. Согласно Юму, всё, что в рассмотренной главе сказано о чудесах, в абсолютно одинаковой мере распространяется и на пророчества. 11.4. Общее заключение: «чудеса не только входили вначале в состав христианской религии, но [...В. Я.] и теперь ни один разумный человек не может верить в последнюю без помощи чуда».

§ 2.2. Осмысление идей Юма о чудесах: практики советской формационно-эволюционистской историографии

Основополагающий вклад в формационно-эволюционистскую историографию религиозно-философских идей Юма, в частности, внесли советские исследователи, являвшиеся по определению сторонниками формационного эволюционизма. Для уяснения специфики советской формационно-эволюционистской историографии идей Юма о чудесах целесообразно произвести широкий охват советской формационно-эволюционистской историографии религиозно-философских идей Юма вообще. Как уже было сказано во Введении^{IX}, автор монографии считает, что сущность исследовательского потенциала рассматриваемых в параграфе историографических материалов заключается в том, что в них отражена

^{IX} См. описание структуры монографии.

квинтэссенция формационно-эволюционистских практик осмысления религиозно-философских идей Юма, идей Юма о чудесах.

Итак, в центре внимания в данном параграфе находится советская формационно-эволюционистская историография религиозно-философских идей Юма, идей Юма о чудесах [см. Яковлев, 2011; Яковлев, 2015г; Яковлев, 2016а; Яковлев, 2020б]. Следует отметить, что, в общем, в советской формационно-эволюционистской историографии религиозно-философских идей Юма весьма часто эти идеи рассматривались в контексте его скептических и общепhilosophических воззрений. **Целью параграфа** станет выявление встречающихся в советской формационно-эволюционистской историографии основных характеристик религиозно-философских идей Юма, идей Юма о чудесах. Достичь этой цели планируется посредством проведения обзора некоторых базовых положений обозначенной историографии, представленных в ряде монографий, в учебном пособии, в ряде статейных и эссеистских исследований.

Монографии. Ю. П. Михаленко рассматривал компоненты религиозно-философских идей Юма в монографии «Философия Д. Юма – теоретическая основа английского позитивизма XX века» [Михаленко, 1962]. На страницах данной монографии Михаленко неоднократно обращался к осмыслению различных религиозно-философских идей Юма и различных аспектов этих идей. Весьма показательны общие характеристики религиозно-философских идей Юма, данные Михаленко, например, во Введении [Михаленко, 1962, с. 3–17]. Так, констатируя, что французские материалисты «вслед за английским материалистом и атеистом Гоббсом (1588–1679) вели беспощадную борьбу против религии и [Ц]еркви», Михаленко отметил, что «[р]елигиозный скептицизм Юма казался передовым мыслителям Франции слишком умеренным». Юму, по их мнению – в трактовке Михаленко, не удалось полностью освободиться «от оков религии» [Михаленко, 1962, с. 8]. Позицию Юма в вопросах религии Михаленко считал отражением двойственности «классового положения английской буржуазии» [Михаленко, 1962, с. 9].

В понимании Михаленко, эту захватившую власть буржуазию отличало наличие у неё противоречивой потребности использовать и религию «для духовного подавления народа», и науку «для развития капиталистического производства». По мнению Михаленко, «[Ю]мизм удовлетворяет этой потребности буржуазии». Так, Юм произвёл скептическую критику религии в «Диалогах о естественной религии» и в «Естественной истории религии»¹³. Однако буржуазии было не выгодно довести борьбу «науки против религии до решительного конца». Буржуазия, по мысли Михаленко, не заинтересована в развитии «подлинной науки», т. к. на основе этой науки формируется критическая оценка «существующих буржуазных порядков». Следовательно, у буржуазии возникало стремление ограничить науку «в пользу религии». Как полагал Михаленко, «[Ю]мизм удовлетворяет и этой потребности буржуазии, так как он объявляет основные вопросы мировоззрения недоступными разрешению силами человеческого разума». Следовательно, по заключению Михаленко, «[ф]илософия юмизма выражает религиозное ханжество и лицемерие буржуазии: наука и свободомыслие – для имущих и «образованных», религии для одурманивания народных масс» [Михаленко, 1962, с. 10].

Свои соображения о своеобразии религиозно-философских идей Юма Михаленко высказал в пункте 2 Главы первой «Юмизм и основной вопрос философии». Пункт называется «Критика Юмом понятия духовной субстанции как форма защиты «средней» линии в философии» [Михаленко, 1962, с. 31–42]. Например, по мнению Михаленко, несмотря на то, что Юм выступал «против Беркли с критикой понятия духовной субстанции», он чуждался материалистических соображений, ибо им не была отвергнута субъективно-идеалистическая аргументация Беркли (см. Идеалистический – В. Я.). Критикуя представления о «духовной субстанции», Юм занял позицию «последовательного субъективизма» [Михаленко, 1962, с. 37–38]. Тем не менее, по убеждению Михаленко, произведённую Юмом критику «понятия духовной суб-

станции, нашего “я”) можно использовать для критики богословия, нацеленного на «рациональное «доказательство» бытия [Б]ожия». По мысли Михаленко, осуществлённая Юмом «скептическая критика религии» имела на определённом историческом этапе положительный эффект. К примеру, свойственное Юму представление о нашем «я» как о пучке «перцепций», согласно Михаленко, «ставило под сомнение сказки теологов о «загробной жизни», «спасении души» и т. п.».

Впрочем, Михаленко настоятельно подчеркнул, что «[к]ритика религии Юмом носила весьма ограниченный характер». Ведь агностические убеждения не позволяют, в конечном итоге, и отрицать существование Бога, потому что «вопрос о существовании Бога» заставляет выходить «за пределы непосредственно данных ощущений» и, следовательно, по мысли Юма, он «превышает возможности человеческого разума». Т. е., как резюмировал Михаленко, в своих скептических рассуждениях Юм не подошёл к атеизму. В целом, «в религиозных вопросах для юмизма характерна антиматериалистическая направленность, глубокая, но маскируемая антитеологической и иррелигиозной фразой враждебность материализму и атеизму» [Михаленко, 1962, с. 38]. В конечном итоге, как считал Михаленко, «[с]кептицизм Юма оказывается бесильным против религии», вследствие того, что религия базируется на иррациональных основаниях, а также вследствие того, что в религии на первый план выдвигается вера, а не разум. В этом смысле «[ю]мизм расчищает место иррациональной вере» [Михаленко, 1962, с. 39].

И. С. Нарский обсуждал компоненты религиозно-философских идей Юма в монографии «Философия Давида Юма» [Нарский, 1967а]. Размышления Нарского об этих идеях встречаются в разных [главах] монографии; кроме того, обсуждению указанных идей Юма посвящена вся глава VI «Между религиозными догматами и безверием» [Нарский, 1967а, с. 235–276]. В центре внимания Нарского в этой главе находились религиозно-философские

идеи Юма, высказанные им в сочинениях «Естественная история религии» и «Диалоги о естественной религии». Показательны общие характеристики религиозно-философских идей Юма, данные Нарским в обозначенной главе.

Так, по мнению Нарского, «[п]роблема истинности веры в [Б]ога была для Юма столь же значительна, как и проблема причинности [см. у Нарского ссылку в сноске 1 – В. Я.]. Это была вторая область приложения его скептицизма, до некоторой степени прогрессивного по своим последствиям именно в этой области». Понимание Юмом религии ярко свидетельствует о двойственности «позиции шотландского философа, занятой им в антитезе религии и безверия». Из-за этой двойственности, по мнению Нарского, Юму приходилось выступать в роли по большей части невольного союзника представителей французского Просвещения, а иногда – и представителей и французского материализма «в борьбе их против христианства». С другой стороны, используя эту двойственность, Юм отмежевался «от атеизма, дабы не оказаться отщепенцем в «респектабельном» обществе на своей родине». Наконец, вследствие этой же двойственности Юм не смог прийти к последовательным заключениям по результатам своих исследований «причин возникновения религии». Двойственность также вызывала недовольство «добропорядочной Англии», не одобрявшей, в частности, враждебность Юма «к всякому духовенству» [Нарский, 1967а, с. 235].

На основании кратких источниковедческих и историографических экскурсов Нарский отметил, что «отношение Юма к религии не отличается ясностью и простотой» [Нарский, 1967а, с. 238]. Нарский предложил правильную, по его мнению, трактовку сущности взглядов Юма на религию, в той или иной форме изложенных им в «Трактате о человеческой природе»^х и в «Диалогах о естественной религии». Так, нельзя говорить о несовместимости этих взглядов с религией, в целом, но можно говорить о несовме-

^х О «Трактате» см. примечание 8 к Введению настоящей монографии.

стимости этих взглядов только «с определёнными её формами и прежде всего, – с христианством» [Нарский, 1967а, с. 238–239].

Изучая историю Великобритании и, конкретно, Шотландии¹⁴, Юм, по замечанию Нарского, убедился в том, «что религиозные распри различных враждующих групп служат политическим целям, а догматические различия между верующими всего-навсего просто хлам, который, если не приносит вреда, то бесполезен» (см. у Нарского ссылку в сноске 4 – В. Я.) [Нарский, 1967а, с. 239]. Нарский так же указал на то, что «[н]е только католикам, «секту» которых, как выражался Юм, он в особенности презирал, но и представителям всех прочих христианских вероучений немало досталось от него». Напомнил Нарский и о том, что Юм «считал христианскую религию скоплением «суеверий», «заблуждений» и «фантазий», «сновидениями больного человека», «игривыми причудами обезьян в облике человеческого» и т. д.» (см. у Нарского ссылку в сноске 1 – В. Я.). Ссылаясь на источники, Нарский упомянул так же о высмеивании Юмом религиозного культа и обрядности, о выведении Юмом из числа грехов самоубийства, об отрицании Юмом бессмертия души, и т. п. [Нарский, 1967а, с. 240].

Однако, по мнению Нарского, «может быть, наибольший гнев клерикалов вызывала знаменитая критика Юмом учения [Ц]еркви о чудесах». Нарский констатировал, что «[в] эссе «О чудесах» [которое было опубликовано также как соответствующая глава «Исследования» – В. Я.] Юм квалифицировал всякое предполагаемое чудо как «нарушение законов природы», верить в которое людям “приятно”». Здесь Юм «противопоставляет рассказам о «[Б]ожественном вмешательстве» в течение событий «твёрдый и неизменный опыт (a firm and unalterable experience)», который утвердил эти законы» (см. у Нарского ссылку в сноске 2 – В. Я.). Как считал Нарский, «[в] этом противопоставлении терпит крах христианство в целом: сплошным «чудом» является уже то, что люди принимают это противоестественное и нелепое учение и верят в него» [Нарский, 1967а, с. 242].

Идеи Юма о чудесах Нарский (как он сам напомнил [Нарский, 1967а, с. 242]) обсуждал также в главе IV «Подлинная структура причинности. Причинность и социальные явления» [Нарский, 1967а, с. 169–205]. Краткий анализ указанных идей Нарский произвёл в контексте обсуждения противоречивости различных религиозно-философских мыслей Юма. Как полагал Нарский, ведя полемику «против клерикалов и официальных религий Юм стремится опереться на им же расшатываемый принцип причинности в событиях природы, в особенности когда нападает на учение о чудесах, составляющее, по его мнению, стержень религиозной веры» (далее для иллюстрации вышесказанного Нарский упомянул интересные, по его мнению, комментарии, сделанные Юмом в «Истории Англии» при обсуждении им судебного разбирательства против Жанны д'Арк). Затем (обращаясь к соображениям Юма из посвящённой чудесам Главы X «Исследования»^{XI}) Нарский отметил: «Юм ссылается на то, что твёрдый и неизменный опыт «прочно» установил законы природы, и заявляет: “А так как единообразный опыт равняется доказательству, то против существования какого бы то ни было чуда у нас есть *прямое и полное доказательство...*”» (курсив в тексте; см. у Нарского ссылку в сноске 2 – В. Я.). Нарский пришёл к заключению: «Начиная с соображений о маловероятности чудес, Юм заканчивает твёрдым отрицанием того, что чудеса когда-либо и где-либо были или могли бы быть».

А вот на страницах «Трактата о человеческой природе» Юм отметил «доводы религии в пользу признания свободы воли человека». Нарский подчеркнул, что «[в]озникает явное несоответствие» [Нарский, 1967а, с. 201]. В этой связи, согласно Нарскому, противоречивые и не антирелигиозные размышления Юма о судьбе, о причинности [Нарский, 1967а, с. 201–202] показывают, что «[д]ороги Юма и французских материалистов разошлись; он не

^{XI} Нарский пользовался вторым дореволюционным изданием: «Исследование о человеческом уме» [Юм, 1916 ; Нарский, 1967а, с. 7].

развил того успеха в сражении с религией, который выпал на его долю в полемике о чудесах». В понимании Нарского, в целом, «проблема чудес была для клерикалов одним из самых уязвимых пунктов, и здесь им пришлось отступить шаг за шагом» [Нарский, 1967а, с. 202].

И. С. Нарский анализировал компоненты религиозно-философских идей Юма в монографии «Давид Юм» [Нарский, 1973а; Яковлев, 2016а]. Религиозно-философские идеи Юма освещены Нарским в разбитой на два пункта Главе IV «Человек и религия» [Нарский, 1973а, с. 83–100]. Пунктам главы предшествует вводный фрагмент [Нарский, 1973а, с. 83–87], где Нарский кратко осветил основные аспекты критических размышлений Юма о понятии «Я», личности, которые были тесно связаны с его религиозно-философскими идеями. Пункт 1 главы называется «Происхождение религии» [Нарский, 1973а, с. 88–94]. На основе анализа материалов первого пункта можно выделить следующую проблематику освещения Нарским соответствующих религиозно-философских идей Юма: идеи о причине религиозных чувств [Нарский, 1973а, с. 88–91]; идеи о вреде религии [Нарский, 1973а, с. 91–93]; о противоречивости религиозно-философских идей Юма [Нарский, 1973а, с. 93–94]. Пункт 2 главы называется «Вопрос об истинности религиозной веры» [Нарский, 1973а, с. 94–100]. На основе анализа материалов второго пункта можно выделить следующую проблематику освещения Нарским соответствующих религиозно-философских идей Юма: идеи по вопросу о существовании Бога [Нарский, 1973а, с. 94–95]; идеи о естественной религии [Нарский, 1973а, с. 95–96]; о неоднозначности религиозно-философских идей Юма и об их роли в истории религиозно-философской мысли [Нарский, 1973а, с. 96–100].

Как и следовало бы ожидать, в этой книге Нарский повторял, либо углублял и расширял свои мысли о религиозно-философских идеях Юма, высказанные им в своей же монографии о Юме [Нарский, 1967а], некоторые положения которой были уже рассмотрены

выше. Круг рассматриваемых Нарским источников при освещении религиозно-философских идей Юма в монографии 1973 г. по сравнению с монографией 1967 г. не изменился [Нарский, 1973а, с. 88]. Кроме того, и в монографии 1973 г. размышления Нарского о религиозно-философских идеях Юма и его идеях о чудесах встречаются не только в специализированной главе (Главе IV здесь – В. Я.). Например, в Главе III «Проблема причинности» в пункте 3 «Юм «спасает» причинность. Оценка его учения о каузальных связях» [Нарский, 1973а, с. 69–82] Нарский обобщённо отметил, что в своих работах «по критике религии» Юм «рассуждает о психологических детерминациях религиозных иллюзий вполне в духе материализма XVIII в. Так, решительно отрицая возможность чудес, он ссылается на строгое единообразие причинно-следственных отношений в природе» [Нарский, 1973а, с. 72].

Особое внимание Нарский уделял произведённой Юмом критике религии. В начале пункта 1 Главы IV рассматриваемой монографии Нарский заявил, что «[к]ритика Юмом религии составляет самую прогрессивную часть его учения» [Нарский, 1973а, с. 88]. Чуть ниже, продолжая развивать тему, Нарский указал на то, в нескольких своих сочинениях Юм «иронически едко пишет о вере в [Б]ожественные чудеса», уподобляет любые культы вздору и нелепице. Юм, как полагал Нарский, говорил не только о бесполезности, но и о вреде религии для человека. Например, в «Истории Англии» «Юм показывает, как различные христианские [Ц]еркви в корыстных политических целях стравливали друг с другом людей, разжигали их взаимную ненависть и подстрекали к массовой резне» [Нарский, 1973а, с. 91].

Так же, по мнению Нарского, духом «воинствующего антиклерикализма» пронизаны сентенции Юма из второй части предисловия ко второму тому «Истории Англии» (опубликованной в составе «Диалогов о естественной религии»). Как заключил Нарский, судя по этим сентенциям, Юм считал религию величайшим злом. В интерпретации Нарского, по Юму – «[и]змыслив её [религию –

В. Я.], люди вместо полезной для них веры (belief) в естественные причинные связи обрели вредную веру (faith) в чудесную, сверхъестественную беспричинность» [Нарский, 1973а, с. 92].

Весьма показательны даваемые Нарским характеристики особенностей агностицизма Юма в религиозных вопросах. Например, обсуждая в пункте 2 Главы IV соображения Юма из «Диалогов о естественной религии» в отношении доказательств бытия Бога (и подводя читателя к мысли о всё той же противоречивости религиозно-философских идей Юма – В. Я.), Нарский, помимо всего прочего, дал такую трактовку позиции Юма в этом вопросе: «Оснований верить в существование [Б]ога-личности нет, но есть, по его мнению, основания оправдать веру в некую верховную “Причину вообще”» (см. у Нарского далее цитату и ссылку – В. Я.). По мысли Нарского, выходит, «что вера (belief) в объективную причинность, одобряемая Юмом в «Трактате о человеческой природе» как правильная житейская позиция, используется им теперь как основание для допущения веры (faith) в [Б]ожественную причинность» [Нарский, 1973а, с. 95]. Следовательно, как думал Нарский, даже приверженность агностицизму не помогла Юму развивать в теоретической сфере положения атеизма, «и он остановился «на полпути» к нему, и даже на распутье между атеизмом и деизмом» [Нарский, 1973а, с. 95–96].

Учебное пособие. А. Ф. Грязнов истолковывал религиозно-философские идеи Юма в Главе 7 «Юм» [Части] III «Идеалистические и агностические учения» Раздела I «Английская философия XVIII века» учебного пособия «Западноевропейская философия XVIII века», авторами которого являлись так же В. Н. Кузнецов и Б. В. Мееровский [Грязнов, 1986]. Кроме того, в данной главе осмыслению этих идей посвящён специальный пункт – «Юм о религии и [Ц]еркви» [Грязнов, 1986, с. 131–134]. В целом, по смыслу общие и частные оценки религиозно-философских идей Юма, даваемые Грязновым, совпадают с рассмотренными уже выше оценками этих идей, встречающимися на страницах советских монографий. В центре внимания Грязнова в главе находились религи-

озно-философские идеи Юма из «Трактата о человеческой природе», «Исследования о человеческом познании», «Естественной истории религии», «Диалогов о естественной религии».

По мысли Грязнова, «[н]есмотря на то что шотландский философ не примыкал к атеизму, его позиция объективно была прогрессивным шагом в критике религии». Несомненно, заслуживает внимания представленный Грязновым далее небольшой комментарий к идеям Юма о чудесах из соответствующей главы «Исследования». Так, согласно Грязнову, в указанной главе Юм показал, «что описания всевозможных чудес, содержащиеся в различных религиях, противоречат свидетельствам чувств и здравому смыслу. Человеческие слабости – склонность ко всему необычному и способность лгать – подлинными источниками тех загадочных событий, о которых сообщают древние авторы и священные книги. Чудеса обладают наименьшей степенью вероятности» (см. Священное Писание – В. Я.). Здесь следом Грязнов процитировал известный «аргумент» Юма (см. у Грязнова ссылку в тексте; [Исследование, X, 1, с. 116] – В. Я.). Завершая комментарий Грязнов отметил, что «[н]а многие вопросы, касающиеся религии и [Ц]еркви, Юм смотрел даже более реалистически, чем французские просветители»; и, по Грязнову, это обеспечило весомость религиозно-философских идей Юма впоследствии.

Как полагал Грязнов, «[з]начительно более сложен вопрос об определении позитивной концепции Юма в отношении религии». Для решения этого вопроса Грязнов обратился к рассмотрению ряда идей Юма из «Диалогов о естественной религии» [Грязнов, 1986, с. 132]. Позицию Юма в «Диалогах», по мнению Грязнова, отражает точка зрения «скептика Филона».

Подводя итоги освещению религиозно-философских идей Юма, Грязнов отметил, что богословам и религиозно настроенным философам – современникам Юма – он казался вольнодумцем и антиклерикалом, подрывающим основы религии. Тем не менее, «компромиссный характер всего мировоззрения Юма не позволил ему занять атеистическую позицию». И хотя, как полагал Грязнов,

Юм по многим вопросам оппонировал английским деистам, «его собственная позиция близка деизму, правда, скептицизм и агностицизм не позволяют ему сформулировать твёрдую и определенную точку зрения». Впрочем, Грязнов не сомневался в неприятии «Юмом понятия [Б]ога как личности, обязательного для христианской ортодоксии» [Грязнов, 1986, с. 133]. С другой стороны, как напомнил Грязнов, «[н]аличие [Б]ожества, сущность которого непознаваема, для него [Юма – В. Я.] «доказывается» существующей-де в мире целесообразностью» (см. у Грязнова ссылку в тексте – В. Я.) [Грязнов, 1986, с. 133–134].

Как резюмировал Грязнов, «[с]вою позицию Юм, как и деисты, называл «естественной религией», в основе которой лежит допущение непознаваемой “высшей причины”». Так, по мысли Грязнова, происходила практическая реализация «понятия о причине», разработанного Юмом. Оно и позволяло Юму «остановиться на позиции абстрактной религиозной веры, противостоящей религиозному обскурантизму и фанатизму» [Грязнов, 1986, с. 134].

Статейные и эссеистские исследования. С. Ф. Васильев объяснял компоненты теоретико-философских и общеполитических идей Юма в эссе «Теоретическая философия Давида Юма», опубликованном в «Историко-философском сборнике» [Васильев, 1925]. Эссе Васильева состоит из двух пунктов (I–II) без специальных подзаголовков [Васильев, 1925, с. 104–128; 128–151]; пункты разбиты на обозначенные «звёздочками» (***) подпункты без специальных подзаголовков. В центре внимания Васильева находились соответствующие идеи Юма из «Трактата о человеческой природе» и «Исследования о человеческом познании»^{XII}. В эссе религиозно-философские идеи Юма не рассматриваются. Тем не менее, полезно изложить представленные Васильевым в заключительном подпункте пункта II эссе общие характеристики теорети-

^{XII} Васильев пользовался первым дореволюционным изданием: «Исследование человеческого разума» [Юм, 1902 ; Васильев, 1925, с. 105].

ческой философии Юма. Так, по мнению Васильева, «[а]налитический характер юмовского мышления обусловил антидиалектический подход его к проблеме познания, что в итоге и привело его к феноменализму, а затем – скептицизму».

Васильев констатировал так же, что испытывая влияние со стороны рационализма, Юм причислил математику к априорным наукам, находя её «состоящей из аналитических суждений». Вообще, отличаясь созерцательным отношением к окружающей действительности и одновременно используя аналитическую методологию, Юм мог бы превратиться в выразителя идей солипсизма; однако, как отметил Васильев, «апелляция к «здравому смыслу» и практике дала ему возможность остановиться на агностицизме».

Согласно Васильеву, произведённая Юмом «критика причинности», с логической необходимостью вытекающая из «общих положений его системы, является крайней антитезой онтологически-метафизического понимания причинности, которое было разработано рационалистами». Вместе с тем блестящая критика «априоризма в понимании причинности» не помогла Юму вследствие его феноменализма «удовлетворительно справиться с положительным решением проблемы». Подводя финальный итог эссе, Васильев заявил, что «[о]бщая роль юмовской теоретической философии, – если её не вырывать из той объективной среды, в которой она выросла, и если сопоставить её с теми историческими противниками, с которыми она боролась, – может быть с исторической точки зрения оценена как прогрессивная» [Васильев, 1925, с. 151].

Н. Э. Овандер рассуждал о компонентах теоретико-философских, общеполитических и религиозно-философских идей Юма в статье «Учение Юма о причинности и марксистская критика этого учения», опубликованной в журнале «Под знаменем марксизма» [Овандер, 1941]. Статья Овандера состоит из введения и пяти пунктов без нумерации и специальных подзаголовков; пункты обозначены «звёздочками» (***) [Овандер, 1941, с. 90; 90–93; 93–101; 101–105; 105–107; 107–114].

В статье компоненты религиозно-философские идей Юма освещаются вскользь в первом пункте статьи – на фоне производимых общих характеристик идей Юма о причинности и оценок общефилософских воззрений Юма. Так, согласно Овандеру, «[и]сходным пунктом философии Юма является скептицизм или агностицизм» [разрядка в тексте – В. Я.; Овандер, 1941, с. 90]. Овандер высказал так же свои соображения о классовом источнике, фундировавшем скептицизм, феноменализм и идеализм Юма. Этим источником, по мнению Овандера, «был поворот наиболее влиятельных, верхушечных элементов английской буржуазии после победы революции 1689 г. к реакции, как политической, так и идейной, теоретической» (см. «Славная революция» – В. Я.). Конкретно в скептицизме Юма и в субъективном идеализме предшествовавшего ему Беркли Овандер усмотрел реакцию «на материалистическую философию, широко распространившуюся в Англии среди радикально-демократических интеллигентских кругов (Толанд, Мандевилл, Додуэл, Гартли, [Э. – В. Я.] Коллинз и др.)».

В сомнении Юма Овандер видел так же своеобразное философское обобщение «эмпирической ограниченности естествоиспытателей XVIII века» [Овандер, 1941, с. 91]. Т. е., согласно Овандеру, в физике теоретические выкладки Ньютона являлись в условиях его эпохи «передовыми», тогда как философское учение Юма и применительно к условиям XVIII в. было отсталым и реакционным; однако своеобразие философии Юма и воплощалось «в том, что она в себе концентрировала то отсталое, что было свойственно тогдашнему метафизическому, ограниченно-эмпирическому естествознанию».

Как полагал Овандер, «[п]резрение к разуму и недоверие к науке толкали Юма в объятия идеализма и определили характернейшие черты его философской концепции». Кроме того, «[б]орьба Юма с материализмом и тупоумная претензия «подняться выше» материализма и идеализма толкали его в объятия субъективного идеализма Беркли». Впрочем, по мысли Овандера, оши-

бочно полностью отождествлять философское учение Юма и идеализм Беркли. В отличие от Беркли Юм «старался занять особую позицию, позицию колебаний между материализмом и идеализмом». Юм, согласно Овандеру, представлял агностицизм, и «[е]го колеблющаяся позиция отчётливо выступает во всех его работах».

Для иллюстрации этого Овандер обратился краткому обсуждению ряда основополагающих идей Юма из сочинений «Трактат о человеческой природе», «Исследование о человеческом познании»^{XIII}, «Диалоги о естественной религии». Так, Юм говорил об отсутствии оснований для неопровержимых доказательства или отрицания бытия Бога, о непонятности как материализма, так и идеализма (см. у Овандера ссылки в сносках 2–5 – В. Я.) [Овандер, 1941, с. 92]. Резюмируя свои рассуждения в первом пункте статьи, Овандер указал на пессимистичность общего вывода Юма. Вывод этот, по Овандеру, отражён в суждениях Юма из «Трактата о человеческой природе» о более чем скромных познавательных способностях человека (см. у Овандера ссылку в сноске 1 на с. 93 – В. Я.) [Овандер, 1941, с. 92–93]. Как подытожил Овандер, «[т]ак подходит Юм к решению основного вопроса философии, игнорируя те выводы передовой философии и науки, которые были сделаны в его время» [Овандер, 1941, с. 93].

Ю. П. Михаленко разбирал компоненты теоретико-философских и общефилософских идей Юма в статье «Об оценке действительного исторического значения теории причинности Юма», опубликованной в журнале «Научные доклады высшей школы. Философские науки» [Михаленко, 1958в]. Статья Михаленко не разделена на пункты. В центре внимания Михаленко находились соответствующие идеи Юма из «Трактата о человеческой природе».

^{XIII} О «Трактате» см. обзор источников во Введении настоящей монографии; Овандер пользовался первым дореволюционным изданием «Исследования»: «Исследование человеческого разума» [Юм, 1902 ; Овандер, 1941, с. 92 [ссылка в сноске 2]].

де» и «Исследования о человеческом познании»^{XIV}. В статье нет анализа или описания религиозно-философских идей Юма. Несмотря на это, целесообразно коротко рассмотреть элементы применённого в статье марксистско-ленинского дискурса осмысления «действительного исторического значения теории причинности Юма». Как отметил Михаленко, «[с]овременный позитивизм, утверждающий, что он покончил с традиционной «метафизикой» и выдающий себя за «философию науки», опирается на Юма, считая его “основателем ортодоксального научного метода”» (см. у Михаленко ссылку в сноске 2 – В. Я.). Кроме того, согласно Михаленко, осуществлённая Юмом «критика причинности» понимается современными позитивистами как необходимая предпосылка «научного метода», тогда как теоретические соображения Юма о причинности воспринимаются ими как один «из основных элементов этого метода». Проблемы причинности современные позитивисты, в целом, осмысливают в границах толкования причинности Юмом.

Выведенную (причём, что характерно, уже в начале статьи) Михаленко оценку «действительного исторического значения теории причинности Юма» в целях сохранения колорита соответствующего марксистско-ленинского дискурса уместно полностью процитировать: «Между тем, критика категории причинности Юмом явилась исторически преходящей, она занимала совершенно определённое место в историческом развитии взглядов по данному вопросу [Михаленко, 1958в, с. 172]. Её исторически-преходящее значение было вполне исчерпано скептической ролью, которую она сыграла в своеобразных условиях развития естествознания и философии в XVIII в., когда уже начинала чувствоваться недостаточность метафизического метода, но ещё далеко не созрели условия для выработки диалектического метода познания. Со

^{XIV} Михаленко пользовался вторым дореволюционным изданием: «Исследование о человеческом уме» [Юм, 1916 ; Михаленко, 1958в, с. 174 [ссылка в сноске 4]].

времени возникновения диалектического метода отошло в прошлое и теоретическое значение критики Юма» (в статье весь процитированный фрагмент напечатан с разрядкой в тексте – В. Я.) [Михаленко, 1958в, с. 172–173].

При этом, по замечанию Михаленко, анализируя категорию причинности, Юм, так же, как он поступал при анализе любых других проблем, исходил «из решения основного философского вопроса в духе агностицизма и субъективного идеализма» [Михаленко, 1958в, с. 173] (см. Идеализм – В. Я.).

Б. В. Мееровский освещал компоненты религиозно-философских идей Юма в статье «Давид Юм и Шарль де Бросс[:] Из истории западноевропейского атеизма и свободомыслия», опубликованной в журнале «Философские науки (научные доклады высшей школы)» [Мееровский, 1965]. Статья Мееровского не разделена на пункты. Мееровский отметил, что «[к]ритика религии занимает значительное место в произведениях Д. Юма». По мысли Мееровского, рассмотрение в статье «Естественной истории религии» – как он полагал – самого значительного и яркого произведения «юмовского свободомыслия», осуществляется им для осмысления степени воздействия идей данного произведения на идеи, изложенные Шарлем де Броссом в его работе «О культе богов-фетишей», опубликованной в 1760 г. [Мееровский, 1965, с. 79].

Оставив в стороне сравнительный аспект статьи, следует осветить основные аспекты описания Мееровским содержательной сути указанного сочинения Юма. Так, по Мееровскому, главными задачами, которые ставил перед собой Юм в этом сочинении, были выяснение происхождения религии и описание того, как развивались религиозные представления. Как считал Мееровский, «[с]вои мысли по этим вопросам Юм противопоставляет взглядам английских деистов XVII–XVIII вв., которые не только подвергли рационалистической критике христианскую и другие исторически сложившиеся религии, но и стремились противопоставить этим религиям основанную на принципах разума “естественную религию”»

[Мееровский, 1965, с. 80]. Эта «естественная религия» объявлялась ими «первоначальной и единственно истинной формой религиозного сознания»; всякую другую религию они считали воплощением «искажений и извращения», производимых, прежде всего, духовенством [Мееровский, 1965, с. 80–81].

Юм, по замечанию Мееровского, отверг подобную точку зрения. Согласно рассуждениям Юма, «[п]ервоначальной религией человечества [...В. Я.] был политеизм, или идолопоклонство». Этому обстоятельству, по Юму, можно найти подтверждение в исторических данных, в фактах «из жизни отсталых народов», в свойствах, присущих человеческому сознанию. В поисках причин, из-за которых возникли религиозные представления, Юм подчёркивал, что решающую роль в их формировании играли не человеческие разум и интеллект, а эгоистические побуждения и аффекты, связанные с житейскими заботами, боязнями, страхами, надеждами, и т. д.

Юмом, как продолжал Мееровский, были рассмотрены «различные формы политеизма» на примерах древнегреческой, древнеримской, древневосточных религий. Причину, по которой возникали религиозные верования, Юм находил так же в склонности «людей к антропоморфизму, к олицетворению природы», в стремлении «приписать всему окружающему чисто человеческие свойства». Юм полагал, что политеизм сменялся монотеизмом в условиях опять же преобладания эмоций, что религию в изменяющихся условиях подпитывали человеческие невежество, ограниченность, страхи, надежды, а вовсе не размышления «о конечных причинах бытия, первоначале всех вещей и т. п.». Как отметил Мееровский, при сопоставлении монотеизма и политеизма «с точки зрения их влияния на нравственность, отношения к другим религиям и т. д., Д. Юм отдаёт предпочтение язычеству, отличающемуся, по его мнению, большей веротерпимостью и гуманностью».

Причём, по замечанию Мееровского, «[х]ристианству (главным образом в лице римско-католического вероучения), иудаизму и мусульманству он [Юм – В. Я.] противопоставляет «принципы ис-

тинного теизма», естественную религию, которая исходит из существования «невидимой разумной силы», из признания того, что мир есть произведение какого-то непостижимого высшего начала, но не связывает себя никакими догмами, таинствами и обрядами» [Мееровский, 1965, с. 81] (см. Ислам, Католицизм – В. Я.).

Резюме к § 2.2

Таким образом, проведённый обзор позволил достичь **цели параграфа**, а именно: выявить следующие встречающиеся в советской формационно-эволюционистской историографии основные характеристики религиозно-философских идей Юма, идей Юма о чудесах.

Во-первых, советские специалисты и исследователи делали акцент на осмыслении тех религиозно-философских идей Юма, которые показывали своеобразие его скептицизма, своеобразие его отношения к материализму и деизму. Например, в скептицизме Юма видели реакцию «на материалистическую философию, широко распространившуюся в Англии среди радикально-демократических интеллигентских кругов» [Овандер, 1941, с. 91]. Говорилось также, что в целом, «в религиозных вопросах для юмизма характерна антиматериалистическая направленность, глубокая, но маскируемая антитеологической и иррелигиозной фразой враждебность материализму и атеизму» [Михаленко, 1962, с. 38]. Хотя и подчёркивалось, что «[с]кептицизм Юма оказывается бессильным против религии» [Михаленко, 1962, с. 39]. Отмечалось, что по вопросам происхождения религии, по вопросам развития религиозных представлений Юм полемизировал с английскими деистами XVII–XVIII вв. [Мееровский, 1965, с. 80]. Вместе с тем объявлялось, что «[с]вою позицию Юм, как и деисты, называл «естественной религией», в основе которой лежит допущение непознаваемой “высшей причины”» [Грязнов, 1986, с. 134].

Во-вторых, советские специалисты и исследователи были склонны видеть в Юме философа, достаточно критически относящегося к религии. Отмечалось, что произведённую Юмом критику «понятия духовной субстанции, нашего “я”» можно использовать для критики богословия, нацеленного на «рациональное «доказательство» бытия [Б]ожия». Впрочем, ниже подчёркивалось, что «[к]ритика религии Юмом носила весьма ограниченный характер» [Михаленко, 1962, с. 38]. Указывалось, что взгляды Юма были несовместимы только с христианством, не с религией, в целом [Нарский, 1967а, с. 238–239]. Тем не менее, заявлялось так же, что «[к]ритика Юмом религии составляет самую прогрессивную часть его учения» [Нарский, 1973а, с. 88].

В-третьих, советские специалисты и исследователи часто обращали внимание на двойственность и противоречивость религиозно-философских идей Юма. Например, указывалось, что «[р]елигиозный скептицизм Юма казался передовым мыслителям Франции слишком умеренным» [Михаленко, 1962, с. 8], что «[ф]илософия юмизма выражает религиозное ханжество и лицемерие буржуазии» [Михаленко, 1962, с. 10]. Подчёркивалось, что противоречивые и не антирелигиозные размышления Юма о судьбе, о причинности [Нарский, 1967а, с. 201–202] показывают, что «[д]ороги Юма и французских материалистов разошлись [Нарский, 1967а, с. 202], что понимание Юмом религии ярко свидетельствует о двойственности «позиции шотландского философа, занятой им в антитезе религии и безверия» [Нарский, 1967а, с. 235]. Говорилось так же о большой сложности вопроса «об определении позитивной концепции Юма в отношении религии» [Грязнов, 1986, с. 132].

В-четвёртых, опираясь на всё вышесказанное, можно заключить, что советским специалистам и исследователям было свойственно наделять идеи Юма о чудесах качествами маркеров очередного этапа историко-социальной эволюции – перехода от Средних веков к Новому времени на Западе, свидетельствующих о благоприятном (в понимании специалистов и исследователей) ро-

сте свободомыслия, секуляризации мышления, ослаблении роли христианской религии в обществе, ослаблении влияния христианской теологии на людей, и т. п.

Например, И. С. Нарский постулировал, что «[н]ачиная с соображений о маловероятности чудес, Юм заканчивает твёрдым отрицанием того, что чудеса когда-либо и где-либо были или могли бы быть» [Нарский, 1967а, с. 201]. Следуя рассуждениям Нарского, «[в] эссе «О чудесах» Юм квалифицировал всякое предполагаемое чудо как «нарушение законов природы», верить в которое людям “приятно”»; там же Юм противопоставил «рассказням о «[Б]ожественном вмешательстве» в течение событий «твёрдый и неизменный опыт (a firm and unalterable experience)», который утвердил эти законы» [Нарский, 1967а, с. 242].

Нарский также находил, что «решительно отрицая возможность чудес», Юм «ссылается на строгое единообразие причинно-следственных отношений в природе» [Нарский, 1973а, с. 72], что критически относясь к религии, в своих работах «он иронически едко пишет о вере в [Б]ожественные чудеса» [Нарский, 1973а, с. 91].

Г. А. Габинский^{xv} констатировал то, что «[в] тот долгий период, когда наука освобождалась от теологической опеки и богословских непоследовательностей в своём собственном развёртывании, анализ религиозного учения о чуде становится почти неизменным моментом в изложении философских взглядов, – в изложении, в котором доктрина чуда неизменно противопоставляется философской категории естественного закона» [Габинский, 1978, с. 48]; Габинский в этой связи также отмечал, что в сочинениях Юма, Канта, Лапласа и других философов и математиков Нового времени «излагались вызванные теорией вероятностей мысли, прямо или косвенно вселяющие сомнения в достоверности библейских сообщений и справедливости богословских доводов. Сообщения о

^{xv} В настоящей монографии подробно положения цитируемой здесь монографии Г. А. Габинского не рассматриваются.

чудеса становятся пробным камнем скептической критики религии» [Габинский, 1978, с. 164].

Согласно А. Ф. Грязнову, Юм показал, «что описания всевозможных чудес, содержащиеся в различных религиях, противоречат свидетельствам чувств и здравому смыслу. Человеческие слабости – склонность ко всему необычному и способность лгать – подлинны источники тех загадочных событий, о которых сообщают древние авторы и священные книги. Чудеса обладают наименьшей степенью вероятности [...В. Я.]» [Грязнов, 1986, с. 132]¹⁵.

§ 2.3. Осмысление идей Юма о чудесах: практики западной либерально-эволюционистской историографии

Для уяснения специфики западной либерально-эволюционистской историографии идей Юма о чудесах целесообразно произвести широкий охват западной либерально-эволюционистской историографии религиозно-философских идей Юма, вообще. Как уже было сказано во Введении^{XVI}, автор монографии считает, что сущность исследовательского потенциала рассматриваемых в параграфе историографических материалов заключается в том, что в них отражена квинтэссенция либерально-эволюционистских практик осмысления религиозно-философских идей Юма, идей Юма о чудесах.

Итак, в центре внимания в данном параграфе находится западная либерально-эволюционистская историография религиозно-философских идей Юма, идей Юма о чудесах. Следует (как это отмечалось на примере соответствующей историографии применительно к рассматриваемым идеям Толанда) отметить целостность и упорядоченность западной либерально-эволюционистской историографии религиозно-философских идей Юма. **Целью параграфа** станет выявление встречающихся в западной либерально-

^{XVI} См. описание структуры монографии.

эволюционистской историографии основных характеристик религиозно-философских идей Юма, идей Юма о чудесах. Достичь этой цели планируется посредством проведения обзора некоторых базовых положений обозначенной историографии, представленных в ряде монографий и статейных исследований.

Монографии. М. Левин обсуждал идеи Юма о чудесах в монографии “Hume and the Problem of Miracles: A Solution” [Levine, 1989]. Монография Левина имеет следующую структуру. “Part I. Hume’s Analysis of Causation in Relation to His Analysis of Miracles. 1. Hume’s Account of A Posteriori Reasoning; 2. Miracles and Reasoning based on Experience; 3. The Indian and The Ice: Understanding and Rejecting Hume’s Argument; 4. A Better But Less Interesting Humean Argument; 5. Miracles and The Logical Entailment Analysis of Causation; 6. Are Miracles Violations of Laws of Nature?

Part II. Can Anyone Ever Know That a Miracle Has Occurred? 7. What Is Involved In Knowing That a Miracle has Occurred?; 8. Hume’s Account of Tillotson and the Alleged “Argument of a Like Nature”; 9. Testimony and Sensory Evidence: Reasons For Belief in Miracles?; 10. Tillotson’s Argument: Its Application to Justified Belief in Miracles; 10.1. Ahern’s Unsuccessful Critique of Tillotson; 10.2. The Similarity of Hume’s Argument to Tillotson’s and The Failure of Hume’s Argument; 11. Conclusion: Miracles and Contemporary Epistemology; 11.1. Foundationalism and Belief in Miracles; Can Belief In A Miracle Be A Basic Belief?; Can Belief In A Miracle Be A Non-Basic Belief?; 11.2. Coherence and Belief in Miracles” [Levine, 1989, p. v].

Для целостного освещения основных положений монографии Левина уместно обратиться к выборочным положениям рецензии на эту монографию, написанной П. Корригэном и опубликованной в журнале “The Review of Metaphysics: A Philosophical Quarterly” [Corrigan, 1990]. В первой части монографии [Levine, 1989, p. 3–86], по мнению Корригэна, Левин пытался сделать аргумент Юма внутренне последовательным и совместимым с остальной частью его мысли; он также представил аргумент против окончательной

позиции Юма. Левин сосредоточился не на историческом исследовании идей Юма о чудесах, а дал философский анализ аргументов Юма и предоставил свои собственные аргументы, которые призваны решить проблему, сформулированную Юмом. В конечном счёте, Левин утверждал, что ни аргументы Юма, ни кого-либо еще не доказывают, что вера в чудеса обязательно неоправданна [Corrigan, 1990, p. 423].

Согласно Корригэну, Левин рассматривал эмпирическую теорию доказательства Юма, основанную на теории апостериорного рассуждения, как ключ к последовательному прочтению априорного аргумента Юма, отвергающего возможность обоснованной веры в чудеса. Однако Левин остался в недоумении от утверждения Юма о том, что вера в экстраординарные, удивительные события может быть обоснована перед лицом этой теории апостериорного рассуждения. После представления этой интерпретации и критики фактического аргумента Юма Левин сформулировал другой набор аргументов против оправданной веры в чудеса, основанных на эпистемологии Юма. По принципам Юма, чудеса никогда не происходят по двум причинам: не может быть никакого представления о трансцендентном бытии, и не может быть необходимого подобия между трансцендентной причиной и имманентным событием.

По мнению Корригэна, во второй части монографии [Levine, 1989, p. 89–200], хотя в ней всё еще доминируют темы Юма, Левин отходит от рассмотрения явно интересовавшего Юма вопроса о возможности поверить в сообщения о чудесах и переходит к рассмотрению вопроса о самой возможности таких событий. Очень сложный аргумент Левина начинается с утверждения, что «чудо» не является непоследовательным понятием, и переходит к утверждению, что было бы разумно охарактеризовать наблюдаемое событие как чудо, если бы оно имело определенные узнаваемые особенности. Левин утверждал, что подтверждение реальности этого события должно совершаться в соответствии с теми же критериями, в соответствии с которыми подтверждается и любое

другое происшествие [Corrigan, 1990, p. 423]. Он завершал свою книгу, показывая, что ни одна современная нормативная эпистемология не доказывает невозможность оправданной веры в чудеса [Corrigan, 1990, p. 423–424]. Более того, он утверждал, что многие христиане верили обоснованно, или же, по крайней мере, не были неразумными в своей вере [Levine, 1989, p. 187]. Тем не менее, как отметил Корригэн, Левин, конечно, не утверждал, что любое из этих верований является правдой; никому не известно, происходили ли на самом деле чудеса, которые доказывают правдивость чьей-либо религии [Corrigan, 1990, p. 424].

Дж. Хьюстон анализировал идеи Юма о чудесах в монографии “Reported Miracles : A Critique of Hume” [Houston, 1994]. Монография Хьюстона имеет следующую структуру. “1 Augustine on the miraculous; 2 Aquinas on the miraculous; 3 Locke on the miraculous; 4 Hume on the miraculous; 5 Bradley and Troeltsch on the miraculous; 6 The concept of a miracle – 1; 7 The concept of a miracle – 2; 8 Hume’s case – preamble to assessment; 9 Hume’s case tested – 1; 10 Hume’s case tested – 2; 11 Reported miracles and epistemology; 12 Reported miracles in theology” [Houston, 1994, p. ix].

Для целостного освещения основных положений монографии Хьюстона, уместно обратиться к выборочным положениям рецензии на эту монографию, написанной М. Ф. Хэнной и опубликованной в журнале “Andrews University Seminary Studies (AUSS)” [Hanna, 1998]. Как отметил Хэнна, в своей монографии (см. у Хэнны ссылку на главы 1–5– В. Я.; [Houston, 1994, p. 8–82]) Хьюстон предложил полезное изложение определений чудес, разработанных Августином, Аквинатом (Aquinas; см. Фома Аквинский), Локком, Юмом, Брэдли (Bradley) и Трельчем. Эти авторы склонны соглашаться с тем, что чудеса являются очевидными исключениями из обычного хода природы, что у них нет естественной причины, и что они являются не аномальными событиями, а действиями Бога. Затем Хьюстон оценил определения чудес двадцатого века как раскрытия Божьего присутствия, исключаящего их волшеб-

ную, сверхъестественную или отделенную от естественной последовательности событий суть (см. у Хэнны ссылку на главу 6 – В. Я.; [Houston, 1994, p. 83–102]). Для Хьюстона эти определения и предположения менее библейские и желательные, чем определения Юма [Hanna, 1998, p. 293].

Согласно Хэнне, в главе 8 [Houston, 1994, p. 121–130] Хьюстон рассмотрел некоторые заблуждения относительно Юма. Например, Пейли (Paley) предполагал, что Юм рассматривал естественный закон как описание того, что происходит на самом деле, и исключал чудеса. Однако Юм утверждал, что о сообщениях о чудесах нужно судить, исходя из нашего знания законов природы. В главе 9 [Houston, 1994, p. 131–150] Хьюстон отмечал, что Юм сомневался в чудесах не из-за сообщений об обратном, но на основании законов природы. Юм признавал, что теоретически могут существовать законы природы, которых пока мало известны, но для нарушения которых существует огромное количество убедительных оснований. Однако он задавался вопросом, как чудеса могут быть основаны на доказательствах, если чудо делает ненадежными индуктивные рассуждения. С этой точки зрения нет оснований верить в чудеса без религиозных допущений.

По мнению Хэнны, в главе 7 [Houston, 1994, p. 103–120] Хьюстон критиковал точку зрения, которая, как утверждают учёные, происходит от Юма, а именно: идею конфликта между чудесами и течением природы или Божьим замыслом. По Хьюстону, чудеса нужно понимать как то, что стоит выше природы, а не противится ей. Он указывал, что даже по Юму нарушение законов природы не имеет никакого смысла для божественных целей. Хьюстон указал в главе 10 [Houston, 1994, p. 151–168], что Юм рассматривал вероятность чуда как связанную с его правдоподобием. Тем не менее, правдоподобие может быть больше, чем ожидал Юм, если сообщения о чудесах делаются с большей осторожностью, чем обычно, поскольку они касаются того, что удивительно, сомнительно или неожиданно. Хьюстон не предполагал, что убедительные сообще-

ния о чудесах могли служить основой для теизма (“foundation for theism”) [Hanna, 1998, p. 293]. Скорее он утверждал, что это может оказать некоторую поддержку теизму [Hanna, 1998, p. 294]. Хьюстон также не считал свою точку зрения связанной с естественной теологией (“natural theology”). Он утверждал, что не нужно выбирать между предположением об истинности или ложности теизма. Таким образом, только фидеистический атеизм (“fideistic atheism”) отказывается рассматривать возможность того, что теизм может лучше объяснить диапазон явлений (включая сообщения о чудесах).

Как отметил Хэнна, согласно Хьюстону, объяснения чудес могут оцениваться на предмет совместимости с данными, которые они объясняют (см. у Хэнны ссылку на главу 11 – В. Я.; [Houston, 1994, p. 169–207]), на предмет самосогласованности и на предмет соответствия убеждениям, которых ранее придерживались и предположительно обоснованным. Они также могут быть сформированы, пересмотрены, подтверждены или расширены в соответствии с опытом, который должен интерпретироваться и учитываться любым способом, формирующим наилучшую общую оценку. Хьюстон закончил свою книгу обсуждением идей ряда современных богословов (глава 12; [Houston, 1994, p. 208–257] – В. Я.). Критикуя эти идеи, Хьюстон пришёл к выводу, что чудеса не являются невероятными, что они могут быть истолкованы как истинные, и что они могут внести вклад в защиту религиозных убеждений (см. у Хэнны ссылку – В. Я.; [Houston, 1994, p. 6–7]). По мнению Хэнны, всё вышеперечисленное направлено на резкую критику редуктивного натурализма (“reductive naturalism”; см. у Хэнны цитату из монографии Хьюстона – В. Я.; [Houston, 1994, p. 198]) [Hanna, 1998, p. 294].

Дж. Эрмэн трактовал идеи Юма о чудесах в монографии “Hume’s Abject Failure : The Argument Against Miracles” [Earman, 2000]. Монография Эрмэна имеет следующую структуру. “Part I Hume on Miracles. 1. Abstract; 2 Hume’s Religious Orientation; 3 The Origins of Hume’s Essay; 4 The Puzzles of Hume’s Definitions of “Mir-

acles”; 5 Conceptions of Miracles; 6 What a Miracle Is for Hume; 7 The Eighteenth-Century Debate on Miracles; 8 The Structure of Hume’s Essay; 9 Hume’s Straight Rule of Induction and His “Proof” Against Miracles; 10 Hume, Bayes, and Price; 11 Bayes and Bayesianism; 12 The Bayes-Price Rejection of Hume’s Straight Rule; 13 Hume’s Stultification of Scientific Inquiry; 14 The Indian Prince; 15 Hume’s Maxim; 16 What Is Hume’s Thesis?; 17 Hume’s Diminution Principle; 18 Multiple Witnessing; 19 More Multiple Witnessing; 20 What Is Right About Hume’s Position; 21 Fall Back Positions for Hume; 22 Probabilifying Religious Doctrines; 23 Hume’s Contrary Miracles Argument; 24 Conclusion; Part II The Documents” [Earman, 2000, p. ii–iii].

Для целостного освещения основных положений монографии Эрмэна уместно обратиться к выборочным положениям рецензии на эту монографию, написанной Дж. Дж. Гойеттом и опубликованной в журнале “The Review of Metaphysics: A Philosophical Quarterly” [Goyette, 2002]. Как отметил Гойетт, в Части 1 [Earman, 2000, p. 1–74] Эрмэн утверждал, что эссе Юма «О чудесах»^{xvii} по большей части неоригинально и даже там, где оно оригинально, далеко не соответствует заявлению Юма (о его аргументе): “an everlasting check to all kinds of superstitious delusion, and consequently, will be useful as long as the world endures”^{xviii}. Часть 2 [Earman, 2000, p. 96–212] содержит подборку первичных текстов, представляющих контекст дебатов XVIII в. о чудесах, в том числе хороший подбор критиков – современников Юма [Goyette, 2002, p. 625].

Согласно Гойетту, в Части 1 [Earman, 2000, p. 1–74] Эрмэн обсуждал утверждение Юма о предоставлении «доказательства»

^{xvii} См. обзор источников во Введении настоящей монографии.

^{xviii} Для сравнения: «Я льщу себя надеждой, что мной найден такого же рода аргумент, с помощью которого, если он верен, разумные и образованные люди будут постоянно бороться против всяких суеверных заблуждений, так что он останется полезным до тех пор, пока стоит мир, ибо, мне [Юму – В. Я.] думается, в течение всего этого времени не прекратятся рассказы о чудесах и сверхъестественных случаях в истории, как священной, так и светской» [Исследование, X. 1, с. 110].

против чудес – аргумент, не оставляющий «места для сомнений или противодействия», – основанный на определении чуда как нарушения закона природы. Согласно Юму, свидетельство в пользу чуда никогда не может перевесить противоположное свидетельство, поскольку законы природы основаны на постоянном и однородном свидетельстве чувств. Эрмэн сначала показал, что аргумент против чудес не является оригинальным (например, Юм обязан общей формулировкой проблемы чудес Локку), а затем продолжил демонстрировать слабость аргумента, обсуждая некоторых современных критиков Юма. Эрмэн уделил наибольшее внимание критике Томаса Байеса и Ричарда Прайса, которые на основании исчисления вероятности утверждали, что аргумент Юма ошибочен. Они утверждали, что единообразный опыт показывает, что правдоподобное поведение весьма вероятно, но не гарантирует заключение, что чудеса вообще невозможны. Прайс утверждал, что «наибольшее единообразие и частота опыта не станут доказательством того, что событие произойдет в будущем процессе, и даже не представят его настолько вероятным, чтобы оно всегда имело место во всех будущих процессах» (см. у Гойетта ссылку – В. Я.); [Earman, 2000, p. 29–30 ; Goyette, 2002, p. 626].

Таким образом, по Гойетту, исходя из слов Эрмэна, предполагаемое доказательство Юма против чудес всякого рода является провалом. Эрмэн, однако, утверждал, что Юм знал о слабостях в своем собственном аргументе, что объясняет, почему (эссе – В. Я.) «О чудесах» содержит вторую часть, которая рассматривает чудеса с точки зрения вероятности. Во второй части своего эссе Юм обсуждал противоречие между обычным опытом и свидетельством в пользу чудес, особенно в тех случаях, когда чудеса считаются имеющими религиозную значимость. Эрмэн отмечал, что Юм сделал ряд ценных замечаний относительно возможности обмана и самообмана, особенно когда присутствует религиозный энтузиазм. Тем не менее, по Эрмэну, истинность этих пунктов не оправдывает самодовольных примечаний Юма в начале его эссе. Эти пункты,

кроме того, неоригинальны; на самом деле, многие из противников Юма, осознавая опасность обмана, пытались провести различие между подлинными чудесами и мошенничеством. Эрмэн критиковал резервный аргумент Юма о том, что чудеса, поддерживающие одну религию, подрывают те, что свидетельствуют в пользу другой [Goyette, 2002, p. 626].

Как отметил Гойетт, Эрмэн указал на некоторые слабости в доказательстве Юма против чудес, но он не учитывал, что Юм мог приводить чисто риторический аргумент с политической целью, в котором используется язык «доказательств» по риторическим причинам. С этой точки зрения (эссе – В. Я.) «О чудесах» – это не полный провал, а оглушительный успех [Earman, 2000, p. 1–74; Goyette, 2002, p. 627].

Р. Дж. Фогелин интерпретировал идеи Юма о чудесах в монографии “A Defense of Hume on Miracles” [Fogelin, 2003]. Монография Фогелина имеет следующую структуру. «Chapter 1. The Structure of Hume’s Argument; Chapter 2. Two Recent Critics; Chapter 3. The Place of “Of Miracles” in Hume’s Philosophy; Appendix 1. Hume’s Curious Relationship to Tillotson; Appendix 2. “Of Miracles”» [Fogelin, 2003, p. ix].

Для целостного освещения основных положений монографии Фогелина уместно обратиться к выборочным положениям рецензии на эту монографию, написанной Дж. Гэскином и опубликованной в журнале “Philosophical Books” [Gaskin, 2007]. Гэскин отметил, что может показаться странным, что Фогелин должен был использовать почти половину своего основного текста на изложение одной из самых известных и обсуждаемых глав (из сочинений – В. Я.)^{XIX} Юма, но это действительно главная задача. Почему? Потому что слишком много читателей излагали и продолжают излагать устойчиво предвзятые убеждения, которые заставляют их видеть в тексте то, чего там нет [Gaskin, 2007, p. 166]. Эти убежде-

^{XIX} См. обзор источников во Введении настоящей монографии.

ния заключаются в том, что чудес не бывает, и Юм доказывает это, или (это говорят чаще), что религия опирается на поддержание рациональности веры в определенные чудеса и, следовательно, на опровержение того, что, как может показаться, утверждается [Gaskin, 2007, p. 166–167].

Согласно Гэскину, в Главе 1 [Fogelin, 2003, p. 4–31] Фогелин дал хорошо документированное описание (главы – В. Я.) «О чудесах». По мнению Фогелина, сам Юм явно не верил в чудеса; но он не утверждал, что чудеса концептуально невозможны, и он не утверждал, что никакие возможные свидетельства не могут подтвердить событие, совершенно уникальное и противоречащее всем известным законам природы, такое, как «‘from the first of January 1600 there was a total darkness over the whole earth for eight days’»^{XX}. Аргумент Юма заключается в том, что существуют общепринятые критерии для оценки достоверности свидетельств («прямой метод» Фогелина) и что чем более причудливо предполагаемое событие, тем труднее становится удовлетворять этим критериям («обратный метод Фогелина»). Когда предполагаемое событие становится «поистине чудесным», негативная сила нашего единообразного опыта становится настолько сильной, что преодолеть её могут только свидетельства самого исключительного вида – свидетельства силы, которой на самом деле ни одно религиозное чудо никогда не давало. Отсюда вывод Юма: вера, а не основанное на доказательствах согласие, является основой религии.

По Гэскину, в Главе 2 [Fogelin, 2003, p. 32–53] Фогелин выделил два вида критиков, чьи строгие замечания в адрес Юма не достигают цели, потому что они опровергают то, что Юм не говорил (см. у Гэскина перечисление критикуемых Фогелином исследователей – В. Я.). Согласно Фогелину, их неправильное по-

^{XX} Для сравнения: «Предположим, например, что показания всех авторов всех национальностей сходятся в том, что 1 января 1600 г. воцарилась полная тьма, окутывавшая всю землю в течение недели» [Исследование, X. 2, с. 131].

нимание включает в себя прочтение определения Юма о чуде в том смысле, что никакого чудо не может и не могло произойти, потому что оно противоречило бы нерушимому закону природы, путаницу в отношениях между частями 1 и 2 главы Юма и игнорирование того, что Юм прямо говорит в других местах «Первого исследования» (“first Enquiry”) о доказательствах, вероятностях и явлениях. По мнению Гэскина, Фогелин показал, что перечисленные авторы читают Юма выборочно или неправильно [Gaskin, 2007, p. 167].

Гэскин отметил, что заключительная глава [Fogelin, 2003, p. 54–62] монографии Фогелина, связывающая (главу – В. Я.) «О чудесах» с общей философией Юма, интересна, но несколько скудна. В частности, в размышлениях Фогелина на тему воззрений Юма о вере (“sketch of Hume on belief”; см. у Гэскина ссылку – В. Я.; [Fogelin, 2003, p. 56]), по мнению Гэскина, не учитывается то, что так важно в отношении чудес, а именно то, что вера – это не только живое начало («vivacity»), присоединяющееся к идее, но и сдвиг в это живое начало, вызванный, по крайней мере, иногда – присутствием доказательств [Gaskin, 2007, p. 168].

Статейные исследования. Р. Помрой рассуждал об идеях Юма о чудесах в статье “Hume on the Testimony for Miracles”, опубликованной в журнале “Speech Monographs” [Pomeroy, 1962]. В аннотации Помрой отметил, что в статье он проанализировал и оценил концепцию свидетельства (“conception of testimony”), выдвинутую Юмом в его эссе «О чудесах» (“Of Miracles”)^{XXI}. По признанию Помрой, он стремился показать, что концепция свидетельства Юма может быть лучше всего понята через контекст предпосылок, взятых из его общей философской позиции. Помрой полагал, что эссе Юма, обычно рассматриваемое только в ракурсах атаки на чудеса или отрицания чудес, в нескольких отношениях связано не только с критикой чудес и заслуживает большего внимания со стороны

^{XXI} См. обзор источников во Введении настоящей монографии.

исследователей аргументации как изложение концепции свидетельства [Pomegu, 1962, p. 1].

По замечанию Помроя в самой статье, он не пытался анализировать эссе Юма «О чудесах» в ракурсах атаки на чудеса или отрицания чудес. Юм, конечно, был известен своей неприязнью ко всем «богооткровенным религиям» (“revealed religions”; см. у Помроя ссылку в сноске 18 – В. Я.). Его эссе часто воспринимают как раннее выражение этой неприязни, и его аргументы рассматриваются так, как если бы они были ограничены нормами Юма, оценивающими свидетельство о чудесах. Рассматриваемое таким образом, эссе «О чудесах» восхвалялось или осуждалось как августинова сатира (“Augustan satire”), пример «философской иронии» и драматическое проявление неприязни, ненависти Юма на почве вероисповедания (“*odium theologicum*”; курсив в тексте – В. Я.). Все это так, но только частично. Главный аргументационный интерес эссе состоит в том, чтобы дать представление о сфере охвата, функции и ценности свидетельских показаний. Однако прежде чем суммировать основные черты этой концепции, Помрой отметил, что эссе Юма, посвященное свидетельству о чудесах, в нескольких отношениях не имеет к этому никакого отношения.

Во-первых, согласно Помрою, Юм был склонен рассматривать «чудесное», «изумительное», «поразительное», «невероятное» и «неправдоподобное» (“miraculous”, “marvellous”, “prodigious”, “improbable”, “incredible”) как семантически эквивалентные. Ни в одном месте эссе он не признавал традиционное двойное толкование «чуда» как знамения и чуда (“as sign and wonder”; курсив в тексте; см. у Помроя ссылку в сноске 19 – В. Я.). Таким образом, он находил «чудо» только чудом (“*mirabilis*”; курсив в тексте – В. Я.), и все свидетельства о нём – просто «любовью к чуду», соединённую с «духом религии» (см. у Помроя ссылку в тексте – В. Я.). Во-вторых, во всём своём эссе Юм делал то, что один из исследователей называет «неудачным акцентом на простое число случаев – черту, особенно неблагоприятную для чудес» (см. у

Помроя ссылку в сноске 20 – В. Я.). Это привело Юма к утверждению, что «то, что мы нашли наиболее обычным, всегда наиболее вероятно». Он подразумевал, следовательно, что поскольку «чудеса» невероятны, они обязательно неправдоподобны.

В-третьих, поскольку «чудеса» маловероятны по своей природе, Юм выступал за отвержение чудес без рассмотрения всех свидетельств о чудесах; ибо зачем проверять показания на предмет крайне маловероятных происшествий? (см. у Помроя цитату и ссылку в сноске 21 – В. Я.). В-четвёртых, Юм не смог выделить вопрос индуктивной логики (какой вид и количество доказательств необходимы для обоснования веры в необычные явления?) из богословского вопроса (могут ли такие случаи, если есть доказательства их существования, справедливо использоваться в качестве доказательства подчинённости событий божественной цели?) (см. у Помроя ссылку в сноске 22 – В. Я.). Эти и связанные с ними проблемы помогли сделать эссе Юма «хотя и самым известным, но отнюдь не одним из самых ясных разделов “Enquiry”» (см. у Помроя ссылку в сноске 23 – В. Я.).

По мысли Помроя, вместе с этими проблемами, однако, Юм дал нам концепцию свидетельства со следующими особенностями:

1. Объём свидетельских показаний для любого события определяется количеством свидетелей, которые утверждают, что непосредственно наблюдали за происходящим. Таким образом, чем необычнее событие, тем более неправдоподобны показания и тем более неправдоподобны утверждения свидетелей [Pomeroy, 1962, p. 11].

2. Функция свидетельства состоит в том, чтобы получить «степень уверенности» для предположения, а не для установления событий. Таким образом, основным условием для принятия заявления свидетеля является правдоподобность.

3. Ценность свидетельских показаний в первую очередь заключается не в указании или демонстрации, а в подтверждении. Заявление свидетеля, другими словами, не обязательно является зна-

ком (а тем более доказательством) того, что некое событие X произошло.

По замечанию Помроя, концепция свидетельства (“conception of testimony”) Юма оказала влияние на ряд логиков, риториков и философов, начиная с его времени и до наших дней. Помрой напомнил, что его эссе вызвало «ропот среди ревнителей» (“a Murmur among the Zealots”). Сложилась традиция ответов на “Hume on Miracles”. В рамках этой традиции, без сомнения, многое эфемерно и тривиально; многое другое – нет (см. у Помроя перечисление авторов и комментарий в сноске 24 – В. Я.) [Pomeroy, 1962, p. 12].

Б. Лэнгтри освещал идеи Юма о чудесах в статье “Hume on Miracles and Contrary Religions”, опубликованной в журнале “Sophia: International Journal of Philosophy and Traditions” [Langtry, 1975].

Рассуждения Лэнгтри в рассматриваемой статье построены на обсуждении следующего пассажа из Части 2 Главы X «О чудесах» из «Исследования о человеческом познании»: “...let us consider, that, in matters of religion, whatever is different is contrary; and that it is impossible the religions of ancient Rome, of Turkey, of Siam, and of China should, all of them, be established on any solid foundation. Every miracle, therefore, pretended to have been wrought in any of these religions (and all of them abound in miracles), as its direct scope is to establish the particular system to which it is attributed, so has it the same force, though more indirectly, to overthrow every other system. In destroying a rival system, it likewise destroys the credit of those miracles, on which that system was established; so that all the prodigies of different religions are to be regarded as contrary facts, and the evidences of these prodigies, whether weak or strong, as opposite to each other.”^{XXII} (см. е Лэнгтри ссылку в сноске 1 – В. Я.) [Langtry, 1975, p. 29].

^{XXII} Для сравнения: «[...В. Я.] заметим, что в религиозных вопросах всякое разногласие равносильно противоречию. Невозможно, чтобы все религии Древнего Рима, Турции, Сиамы и Китая одинаково покоились на твёрдом основании; поэтому всякое чудо, о котором повествует любая из этих религий (а все они

По мнению Лэнгтри, суть первого утверждения (“first claim”) Юма состоит в том, что каждое предполагаемое чудо, которое было бы доказательством в пользу данной религии, таково, что оно было бы доказательством против любой религии, противоречащей первой.

Как отметил Лэнгтри, он использовал выражения «является доказательством в пользу» и «является доказательством против» вместо встречающихся у Юма «установить» и «свергнуть» («‘establish’ and ‘overthrow’»). Т. е., если какое-нибудь утверждение о чуде влекло бы за собой истину данной религии, оно влекло бы за собой ложность любой противоположной религии [Langtry, 1975, p. 29]. Однако в то время как есть утверждения о чудесах, которые влекут за собой истину данной религии – например, «Иисус, Сын Божий, наш Искупитель и т. п. воскрес из мёртвых» (см. Воскресение – В. Я.) – ни одно из них не является эпистемологически предшествующим истине религии [Langtry, 1975, p. 29–30]. Согласно Лэнгтри, обсуждаются утверждения, подобные упомянутому «Иисус воскрес из мёртвых», а они не указывают на истинность религии, но предоставляют недемонстративные доказательства в её пользу.

Лэнгтри напомнил, что есть много случаев, когда предполагаемое чудо рассматривается приверженцами одной религии как убедительное доказательство в пользу их убеждений, и всё же не отрицается явно другой религией, противостоящей первой. Например, мусульмане и индусы (“Muslims and Hindus”; см. Магометане – В. Я.) часто верят в возникновение некоторых чудес, которые, как

изобилуют чудесами), имея своей прямой целью установление той именно религиозной системы, к которой они принадлежат, с одинаковой силой, хотя и более косвенно, подрывает всякую иную систему. Опровергая же противоположную систему, оно одновременно подрывает и достоверность тех чудес, на которых была основана последняя; так что чудеса, о которых повествуют разные религии, надо рассматривать как противоречивые факты, а доказательства этих чудес независимо от того, слабы они или сильны, считать взаимоуничтожающимися» [Исследование, X. 2, с. 122–123].

говорят, были совершены Иисусом и приняты христианами в качестве доказательства в пользу христианства. Почему же тогда Юм говорит, что чудо, которое было бы доказательством в пользу христианства, таково, что оно было бы доказательством против ислама или индуизма (“Islam or Hinduism”)? [Langtry, 1975, p. 30].

Далее Лэнгтри произвёл ряд рассуждений с использованием положений логики, буквенных выражений, формул [Langtry, 1975, p. 30–31] и пришёл к следующим выводам по произведённому им анализу первого утверждения Юма из процитированного пассажа. Слова Юма предполагают, что если бы произошло какое-то чудо, которое было бы, скажем, более веским доказательством в пользу христианства, чем в пользу ислама, тогда было бы менее разумно верить в истину ислама, чем это было до того, как человек приобрел доказательства. Это, по мнению Лэнгтри, ошибочно. Доверие к исламу может быть значительно повышено таким событием [Langtry, 1975, p. 31].

Затем Лэнгтри приступил к анализу второго утверждения (“second claim”) Юма из процитированного в начале статьи пассажа. Суть этого утверждения, согласно Лэнгтри, сводится к следующему. Рассмотрим сторону свидетельства, которая является доказательством в пользу определённого чуда, когда такое чудо было бы доказательством в пользу некоторой данной религии. Тогда эта сторона свидетельства является доказательством против существования каких-либо других чудес, так как эти события будут представлять собой доказательства в пользу религий, противоречащих первой. Идея состоит в том, что различные источники свидетельских показаний должны рассматриваться как противоречащие друг другу и таким образом полностью или частично отменяющие друг друга.

Второе утверждение Юма представляется вытекающим из первого. Поэтому, по мысли Лэнгтри, его критика первого утверждения подрывает основы второго [Langtry, 1975, p. 31]. Далее Лэнгтри снова произвёл ряд рассуждений с использованием положений ло-

гики, буквенных выражений, формул [Langtry, 1975, p. 31–34] и пришёл к следующим выводам по произведённому им анализу первого и второго утверждения Юма из процитированного пассажа. Если жрец Ваала (“priest of Baal”) исцеляет слепого человека, то это является более веским доказательством веры в то, что Ваал является верховным богом, чем веры в то, что Зевс (“Zeus”) является верховным богом. Если жрец Зевса (“priest of Zeus”) исцеляет слепого, то это является более веским доказательством веры в то, что Зевс – верховный бог, чем веры в то, что Ваал – верховный бог. Ваал и Зевс не могут одновременно выступать в качестве верховного бога. Но если жрец Ваала действительно исцеляет слепого человека, или если мы слышим, как кто-то утверждает, что наблюдал такое событие, то это действительно считается доказательством в пользу гипотезы, что и жрец Зевса может исцелить слепого человека. Ибо теперь мы знаем или имеем дополнительные основания верить, что жрецы иногда исцеляют слепых. В итоге Лэнгтри заключил, что два утверждения Юма в пассаже, процитированном в начале статьи, являются ошибочными [Langtry, 1975, p. 34].

Р. А. Соринсен трактовал идеи Юма о чудесах в статье “Hume’s Scepticism Concerning Reports of Miracles”, опубликованной в журнале “Analysis” [Sorensen, 1983]. По мнению Соринсена, в (эссе – В. Я.) «О чудесах» («In “On Miracles”») ^{XXIII} Юм привёл доводы в пользу эпистемологического скептицизма (“epistemic scepticism”) в отношении чудес. Получив свидетельство о том, что произошло чудо, мы должны сравнить вероятность того, что это свидетельство неверно, с вероятностью того, что чудо произошло. Поскольку вероятность неверного свидетельства всегда больше, «мудрый человек» (“wise man”) никогда не верит, что чудо произошло.

Как рассуждал Соринсен, если этот аргумент является здравым, то в каждом конкретном случае устанавливается скептицизм. В каждом конкретном случае скептик (“sceptic”) утверждает, что

^{XXIII} См. обзор источников во Введении настоящей монографии.

любое свидетельство о том, что произошло конкретное чудо, никогда не является достаточным доказательством, чтобы заслужить веру мудрого человека в то, что чудо, о котором идёт речь, произошло. Имея перечень сообщений о чудесах, мудрый человек должен воздержаться от признания того, что каждое из них произошло. Однако от случая к случаю скептицизм не исключает возможности того, что мудрый человек затем станет утверждать, что, по крайней мере, одно из сообщений верно (хотя он и не знает, какое именно). Возможно, каждое сообщение неправдоподобно, и всё же вероятность того, что хотя бы одно из сообщений окажется верным, высока. Вероятность того, что данный билет лотереи является выигрышным, довольно мала, но можно быть уверенным, что один из билетов является выигрышным.

По замечанию Соринсена, Юм, кажется, считал, что он установил более строгий скептицизм (“stronger scepticism”), чем ниже следующий. Полный разгром аргумента о чудесах требует такого рода скептицизма: сообщения о чудесах никогда, даже в совокупности, не являются достаточным доказательством, чтобы заслужить веру мудрого человека в то, что хотя бы одно чудо произошло. Однако, по мнению Соринсена, нельзя установить такого рода скептицизм, просто показав, что достоверность любого сообщения о чуде маловероятна. Нужно показать, что низкие вероятности отдельных свидетельств не складываются таким образом, чтобы сделать вероятным «по крайней мере одно чудо» («‘There is at least one miracle’»).

По мысли Соринсена, содержание доказательства Юма противоречивее, чем он или его комментаторы осознали. Аргумент Юма не исключает возможности того, что человек занимает скептическую позицию от случая к случаю (“one accepts case by case scepticism”) и всё же знает, опираясь на свидетельство, то, что хотя бы одно чудо произошло [Sorensen, 1983, p. 60].

М. Левин рассуждал об идеях Юма о чудесах в эссе “Belief in Miracles: Tillotson’s Argument Against Transubstantiation as a Model for

Hume”, опубликованном в “International Journal for Philosophy of Religion” [Levine, 1988]. Согласно Левину, Юм считал, что мы не можем оправданно верить в то, что событие Е произошло, учитывая характеристику события Е как нарушения закона природы. Он утверждает, что любое «доказательство» из свидетельства о чуде должно быть «уничтожено» противоположным доказательством «из опыта» о единообразии природы (см. у Левина ссылку в примечании 1 – В. Я.). Юм заявил, что он использует аргумент, подобный аргументу Джона Тиллотсона против Римско-Католической доктрины «реального присутствия» («Roman Catholic doctrine of the “real presence.”»); см. у Левина ссылку в примечании 2; см. Католицизм – В. Я.). Как отметил Левин, сравнение аргумента Юма против оправданной веры в чудеса с аргументом Тиллотсона против пресущствления представляет более чем исторический интерес. Это сравнение оказывает помощь при ответе на вопрос о том, можно ли оправдать веру в чудо, когда чудо рассматривается как проблема современной эпистемологии (см. у Левина комментарий в примечании 3 – В. Я.). При этом Левин уточнил, что его интересует не только позиция Юма относительно чудес; он напомнил так же, что уже истолковывал эту позицию в своей статье “Hume’s Analysis of Causation in Relation to His Analysis of Miracles”, опубликованной в 1984 г. в журнале “History of Philosophy Quarterly”. Левина, по его признанию, интересовала позиция Юма в отношении чудес, поскольку она может помочь в решении вопроса о том, способен ли кто-нибудь когда-нибудь узнать, что произошло чудо. Как подчеркнул Левин, он собрался рассматривать доказательную ценность как свидетельских показаний, так и непосредственного опыта предполагаемого чуда.

Левин предупредил, что он начнёт с рассмотрения аргумента против пресущствления, который Юм представил как аргумент Тиллотсона; затем он рассмотрит то, как аргумент Юма против возможности оправданной веры в чудеса может быть «похожим по своей природе» на аргумент, который Юм приписывал Тиллотсону [Levine, 1988, p. 125].

В финальной части эссе Левин отвечал на вопрос – в каком смысле аргумент Юма против чудес похож на аргумент Тиллотсона? Левин напомнил, что в эссе он показал, что Тиллотсон и Юм использовали принцип, согласно которому «свидетельство должно предоставлять доказательства, которые менее надежны, чем прямые чувственные доказательства», хотя оба они имели в виду совершенно разные вещи. Тем не менее, согласно Левину, их выводы во многом схожи. Тиллотсон пришёл к выводу, что невозможно установить, что во время причастия происходит обнаруживаемое существенное изменение. Затем Левин привёл цитату из эссе Денниса Ахёрна (Dennis Ahern)¹⁶ (см. у Левина ссылку в примечании 2 – В. Я.).

Как отметил далее Левин, сходство между аргументами Тиллотсона и Юма можно найти в идее «очевидной невозможности» (“evidential impossibility”), выведенной Ахёрном и упомянутой в процитированном фрагменте [Levine, 1988, p. 154]. По мнению Левина, Юм считал, что оправданная вера в чудеса невозможна, потому что любое суждение (серьёзно), доказывающее реальность чудесного явления, очевидно невозможно [Levine, 1988, p. 154–155]. В аргументе Юма, согласно Левину, вообще нет такого подрыва чувственной очевидности, как в аргументе Тиллотсона, поэтому способ, которым устанавливается очевидная невозможность в рассматриваемых суждениях, также отличается [Levine, 1988, p. 155].

Далее Левин рассмотрел объяснение Ахёрном того, как Юм мог аргументировать очевидную невозможность чудес (здесь опять последовала цитата из эссе Ахёрна – В. Я.). По мнению Левина, Ахёрн предполагал, что трудность с этим аргументом подобна той, на которую он указал при обсуждении аргумента Тиллотсона. Сомнительная посылка здесь, согласно Ахёрну, заключается в следующем (здесь опять последовала цитата из эссе Ахёрна – В. Я.). Если бы, как полагал Ахёрн, в одном случае возникновение события в естественном причинном порядке не было достаточным для установления того, что это событие имеет естественные причины, то не было бы никаких оснований полагать, что этого будет доста-

точно в любом случае. Левин напомнил, что в эссе он уже утверждал, что сравниваемый шаг в аргументации Тиллотсона является, с определёнными оговорками, правильным. Вышеприведенная посылка Ахёрна, однако, согласно Левину, ошибочна [Levine, 1988, p. 155]. Ниже он доказал это [Levine, 1988, p. 155–156].

Левин констатировал, что помимо эмпиризма Юма (форма эмпиризма, которая чрезмерно ограничена в отношении придания «осмысленности» (“meaningfulness”)), нет никаких очевидных оснований предполагать, что суждение, утверждающее возникновение чуда, должно быть «очевидно невозможным». Точно так же, как можно было бы оправданно (истинно) полагать, что произошло экстраординарное событие, если бы доказательства были «достаточными» (т. е. «достаточными» следует понимать здесь в смысле, который не делал бы утверждение тавтологичным), так можно было бы оправданно полагать, что действительно произошло чудо [Levine, 1988, p. 156].

Левин заключил, что нет никаких оснований полагать, что веру в чудо, подобное пресуществлению, неизбежно подрвёт степень надежности доказательств, используемых для оправдания такой веры. В отсутствие аргумента против чудотворного агента, постулирующего (“positing”) естественную причину какого бы то ни было события, это было бы не более оправданно a posteriori, чем a priori [Levine, 1988, p. 157].

К. Слупик истолковывал идеи Юма о чудесах в статье «A New Interpretation of Hume’s “Of Miracles”», опубликованной в “Religious Studies: An International Journal for the Philosophy of Religion” [Slupik, 1995]. Слупик начал свою статью с обширной цитаты из эссе Чарли Данбара Брода (Charlie Dunbar Broad)¹⁷; см. у Слупика ссылку в сноске 1 – В. Я.). По мнению Слупика, значительное число философов (см. у Слупика ссылки в сносках 2–10 – В. Я.) поддержали Брода, указывая вслед за ним, во-первых, что, по Юму, свидетельские показания в принципе не могут оправдать веру в чудо, и, во-вторых, что необходимым элементом аргументации Юма является утверждение, что чудо по определению является нарушением законов приро-

ды. Как отметил Слупик, по этим двум главным пунктам толкования идей Юма о чудесах среди исследователей существует значительное согласие во мнениях (см. у Слупика комментарий и ссылки в сноске 11 – В. Я.), но детали толкования были и остаются дискуссионными с момента публикации эссе^{xxiv} («О чудесах» – В. Я.) Юма до настоящего времени [Slupik, 1995, p. 517].

Слупик сообщил, что он попытается обойти эту полемику, утверждая, что оба вышеприведенных пункта ошибочны. Слупик выдвинул тезис, согласно которому эссе Юма связано с классической линией теологических рассуждений, в которых обращение к свидетельствам очевидцев библейских чудес является центральной частью более широкого аргумента, призванного оправдать веру в то, что христианская религия произошла от Бога. По мнению Слупика, линия аргументации, к которой Юм обращается в (эссе – В. Я.) «О чудесах», встречается в нескольких классических источниках, таких как «Исповедь» Августина, «Сумма теологии» Фомы Аквинского, “Alciphron, or The Minute Philosopher” Джорджа Беркли, “Analogy of Religion” Джозефа Батлера (Joseph Butler) и “Evidences of Christianity” Уильяма Пейли (William Paley). Слупик подчеркнул так же, что, учитывая преследуемые им цели, он будет считать Беркли представителем (“spokesperson”) классической традиции [Slupik, 1995, p. 518].

Комментируя содержание своей статьи, Слупик отметил, что он будет утверждать, что идеи Юма, изложенные им в (эссе – В. Я.) «О чудесах» правильное всего понимать как критику соответствующей аргументации, представленной Беркли. В частности, Слупик собрался утверждать, что Юм не считал принципиально невозможным то, чтобы свидетельство оправдало веру в чудо, известное нам из истории. Слупик также собрался утверждать, что рассуждения Юма в (эссе – В. Я.) «О чудесах» не требуют предположения того, что чудо по определению является нарушением законов природы [Slupik, 1995, p. 518].

^{xxiv} См. обзор источников во Введении настоящей монографии.

По мнению Слупика, для Юма история чудес – это длинный список людей, утверждающих, что они лично были свидетелями чуда, которое подтверждает, что их конкретная религия, секта или доктрина имеет божественную санкцию. О таких чудесах сообщалось только при самых подозрительных обстоятельствах. У свидетелей был огромный личный интерес ко лжи, мотивы которой варьировались от приобретения славы войти в историю в роли «посланника небес» (“an ambassador to heaven”), до корыстного ликования по поводу получения прибыльного епископства. Чудеса никогда не бывают настолько публично проверяемыми, чтобы сделать однозначное обнаружение мошенничества неизбежным. Обманщики часто говорят о мнимом чуде, якобы произошедшем в отдалённых районах, как можно дальше от глаз образованных людей (см. у Слупика комментарий и ссылку в сноске 49 – В. Я.). Юм говорил, что неразумно доверять свидетельству тех, кто утверждает, что был свидетелем чуда, произошедшего в условиях относительной конфиденциальности и ставшего основой религии, секты или доктрины. Вместо этого мы должны «сформулировать общую резолюцию», отвергающую любые свидетельские показания, данные при таких обстоятельствах (см. у Слупика ссылку в сноске 51 – В. Я.).

Как продолжал Слупик, эта «общая резолюция» (или «максима») («‘general resolution’ (or ‘maxim’)») вытекает из точки зрения Юма, согласно которой единственным основанием для проявления доверия к подобному рода свидетельству является пример прошлого опыта: свидетельство со следующими характеристиками – уникальное историческое событие, не воспроизводимое, выходящее за пределы известных возможностей человека или несводимое к естественным причинам, не поддающееся публичной проверке, ставшее основой новой религии, секты или доктрины – имеет ужасную подоплёку (“has a terrible record”). Поэтому неразумно доверять свидетельству при таких обстоятельствах. Поскольку, например, свидетели-янсенисты сообщали о чудесах при таких обстоятельствах, неразумно доверять их свидетельствам. Как полагал Слупик, то же самое отно-

сится, согласно Юму, и ко всем другим историческим примерам свидетельств о чудесах – в том числе и к свидетельствам о библейских чудесах [Slupik, 1995, p. 535]. Таким образом, по Слупику, аргумент Юма не требует отрицания предположения о том, что рассматриваемые события были вызваны исключительно естественными причинами, управляемыми законами природы. Вопреки тому, что утверждали Брод и многие другие, главный аргумент Юма в (эссе – В. Я.) «О чудесах» не требует ссылки на представление о том, что чудо по определению является нарушением законов природы (см. у Слупика комментарии и ссылки в сноске 52) [Slupik, 1995, p. 535–536].

Дж. Тейлор разбирал идеи Юма о чудесах в статье “Hume on Miracles: Interpretation and Criticism”, опубликованной в журнале “Philosophy Compass” [Taylor, 2007]. В аннотации Тейлор отметил, что философы продолжают обсуждать доводы Дэвида Юма против разумности веры в чудеса. Тейлор пояснил, что в статье проясняются семантические, эпистемологические и метафизические вопросы, затрагиваемые в дискуссиях. Тейлор сообщил также, что в статье он объясняет основные предпосылки аргумента Юма и обсуждает критику в их адрес. Тейлор констатировал, что в статье делается вывод, согласно которому чья-либо оценка аргумента Юма будет зависеть от взглядов в отношении 1) определений понятий «чудо» и «естественный закон», 2) типа рассуждения, который следует использовать для определения вероятности того, что конкретное утверждение о чуде верно, 3) того, соразмеряют ли здравомыслящие люди (“reasonable people”) свои убеждения о возникновении чудес с доказательствами чудес.

В самой статье Тейлор обратил внимание на то, что философские дебаты о чудесах фокусируются на двух вопросах: 1) что мы подразумеваем под «чудом»? (семантический вопрос) и 2) разумно ли верить в то, что чудеса происходят? (эпистемологический вопрос). Кроме того, поскольку философы согласны с тем, что часть ответа на семантический вопрос заключена в высказывании о чуде как о «событии, вызванном Богом», эпистемологический вопрос

тесно связан с кластером метафизических вопросов, наиболее фундаментальным из которых является вопрос о том, 3) существует ли Бог?

По мнению Тейлора, в Главе X (“Book”) «О чудесах» из «Исследования» (см. у Тейлора ссылки на страницы – В. Я.) Дэвид Юм отвечал на семантические и эпистемологические вопросы, а некоторые говорят, что предложил ответ на метафизический вопрос. Последующие философские размышления о чудесах почти всегда начинаются с Юма.

В трактовке Тейлора, Юм определяет чудо как событие, которое 1) вызвано Богом (прямо или косвенно через «невидимого агента») и 2) «нарушает» (или «переступает») («‘violates’ (or ‘transgresses’)») закон природы (см. у Тейлора ссылки на страницы – В. Я.). Это его ответ на семантический вопрос. Юм затем использует это определение в формулировке аргумента, согласно которому, всегда неразумно верить, что чудо произошло. Таков его ответ на эпистемологический вопрос.

Затем Тейлор представил парафраз главных доводов Юма против разумности веры в чудеса (см. у Тейлора ссылки на страницы – В. Я.) [Taylor, 2007, p. 611]. Предпосылка 1: разумные люди всегда соразмеряют свои убеждения с силой своих доказательств. Предпосылка 2: каждый закон природы таков, что доказательства того, что он никогда не нарушался, сильнее доказательств того, что он был нарушен. Предпосылка 3: если чудо произошло, то это нарушение закона природы. Вывод: следовательно, разумные люди никогда не поверят, что произошло чудо [Taylor, 2007, p. 612].

Тейлор констатировал, что аргумент Юма против чудес продолжает обсуждаться его сторонниками и критиками. Современные дебаты об этом аргументе включают обсуждения семантических и эпистемологических вопросов. Тейлор отметил, что в статье он осветил некоторые из наиболее важных центральных пунктов этих дебатов: 1) следует ли характеризовать естественные законы как случайные универсальные обобщения, описывающие

постоянное соединение сходных событий, или вместо этого естественные законы нужно характеризовать как описания того, что обычно происходит в природе, когда природные объекты и процессы не дестабилизируются (“interrupted”) никакими сверхъестественными силами? [Taylor, 2007, p. 620], 2) должен ли доказательный статус чудес определяться на основе относительно ограниченного процесса перечислительной индукции (“enumerative induction”) или он должен определяться посредством абдуктивного рассуждения (“abductive reasoning”; здесь – выведения лучшего объяснения; см. Абдукция – В. Я.), учитывающего общие обоснованные метафизические убеждения? [Taylor, 2007, p. 620–621] и 3) должны ли здравомыслящие люди соотносить свою веру в чудеса с имеющимися у них доказательствами или вместо этого можно оправдать веру в то, что чудо произошло – на основе перцептивного или религиозного опытов, а не на основе пропозициональных доказательств (“propositional evidence”; т. е. суждений – В. Я.)? (см. у Тейлора комментарий и ссылку в примечании 20; см. Пропозиция – В. Я.).

Тейлору казалось очевидным, что то, как человек готов ответить на эти вопросы, будет в значительной степени зависеть от его базовых убеждений, например, является ли он теистом (“theist”) или нет. Таким образом, эти дебаты о семантических и эпистемологических вопросах будут продолжать приводить к спорам о метафизических вопросах (см. у Тейлора комментарий и ссылки в примечании 21 – В. Я.) [Taylor, 2007, p. 621].

Резюме к § 2.3

Таким образом, проведённый обзор позволил достичь **цели параграфа**, а именно: выявить следующие встречающиеся в западной либерально-эволюционистской историографии основные характеристики религиозно-философских идей Юма, идей Юма о чудесах.

Во-первых, западными специалистами и исследователями делается акцент на том, что Юм внёс существенный вклад в разработку общих положений, связанных с эпистемологией чуда. Отмечается, что эссе Юма «О чудесах» заслуживает большего внимания со стороны исследователей аргументации как изложение концепции свидетельства [Pomeroy, 1962, p. 1]. Осмыслиется ошибочность центральных утверждений Юма в пассаже о чудесах разных религий как «противоречивых фактах» [Langtry, 1975, p. 31, 34]. Указывается на то, что Юм привёл доводы в пользу эпистемологического скептицизма в отношении чудес [Sorensen, 1983, p. 60]. Подчёркивается, что сравнение аргумента Юма против обоснованной веры в чудеса с аргументом Тиллотсона против пресуществления оказывает помощь при ответе на вопрос о том, можно ли оправдать веру в чудо, когда чудо рассматривается как проблема современной эпистемологии [Levine, 1988, p. 125]. Фиксируется, что Юм рассматривал вероятность чуда как связанную с его правдоподобием [Houston, 1994, p. 151–168; Hanna, 1998, p. 293]. Акцентируется внимание на том, что Юм не утверждал, что чудеса концептуально невозможны [Fogelin, 2003, p. 4–31; Gaskin, 2007, p. 167].

Во-вторых, западными специалистами и исследователями осмыслиется своеобразие аргумента и доводов Юма о чудесах. Выдвигается мысль о том, что ни аргументы Юма, ни кого-либо еще не доказывают, что вера в чудеса обязательно неоправданна [Levine, 1989, p. 3–86; Corrigan, 1990, p. 423]. Фиксируется, что идеи Юма о чудесах связаны с классической линией теологических рассуждений, в которых обращение к свидетельствам очевидцев библейских чудес является центральной частью более широкого аргумента, призванного оправдать веру в то, что христианская религия произошла от Бога [Slupik, 1995, p. 518]. Указывается на то, что аргумент против чудес не является оригинальным (например, Юм обязан общей формулировкой проблемы чудес Локку) [Earman, 2000, p. 1–74; Goyette, 2002, p. 626]. Отмечается, что, согласно Юму, вера, а не основанное на доказательствах согласие,

является основой религии [Fogelin, 2003, p. 4–31; Gaskin, 2007, p. 167]. Акцентируется внимание на том, что аргумент Юма о чудесах неизбежно оценивается по-разному [Taylor, 2007, p. 611].

В-третьих, западными специалистами и исследователями выделяется критическая составляющая идей Юма о чудесах. Отмечается, что в априорном аргументе Юма отвергается возможность обоснованной веры в чудеса [Levine, 1989, p. 3–86; Corrigan, 1990, p. 423]. Оттеняется то, что идеи Юма о чудесах правильнее всего понимать как критику соответствующей аргументации, представленной Беркли [Slupik, 1995, p. 518]. Подчёркивается, что, по Юму, неразумно доверять историческим свидетельствам о чудесах, в том числе, и свидетельствам о библейских чудесах [Slupik, 1995, p. 535]. Говорится о том, что при обсуждении свидетельств о чудесах Юм сделал ряд ценных замечаний относительно возможности обмана и самообмана, особенно когда присутствует религиозный энтузиазм [Earman, 2000, p. 1–74; Goyette, 2002, p. 626].

В-четвёртых, опираясь на всё вышесказанное, можно заключить, что западным специалистам и исследователям, как в своё время советским специалистам и исследователям, было и остаётся свойственным наделять идеи Юма о чудесах качествами маркеров очередного этапа историко-социальной эволюции – перехода от Средних веков к Новому времени на Западе, свидетельствующих о благоприятном (в понимании специалистов и исследователей) росте свободомыслия, секуляризации мышления, ослаблении роли христианской религии в обществе, ослаблении влияния христианской теологии на людей, и т. п.

Резюме к Главе 2

Таким образом, проведённые в главе источниковедческий и историографические обзоры позволяют приблизиться к решению обозначенных *задач* главы и всего исследования. Теперь требуется осуществить социокультурно-релятивистские оценки 1) основной

тематики и основного содержания идей Юма о чудесах, 2) встречающихся в советской формационно-эволюционистской историографии основных характеристик религиозно-философских идей Юма, идей Юма о чудесах и 3) встречающихся в западной либерально-эволюционистской историографии основных характеристик религиозно-философских идей Юма, идей Юма о чудесах.

Пункт 2.1

Таким образом, можно осуществить следующие социокультурно-релятивистские оценки выявленных в параграфе 2.1 основной тематики и основного содержания идей Юма о чудесах.

Сформулированные автором монографии тезисы, свидетельствующие о наличии у Юма дискуссионных – неортодоксальных идей о чудесах. Невозможно отрицать наличие у Юма (как это отмечалось на примерах идей Толанда) дискуссионных – неортодоксальных идей о чудесах. Даже более того. Можно сказать, что идеи Юма о чудесах отличаются от идей Толанда о чудесах тем, что практически все они на первый взгляд являются дискуссионными – неортодоксальными. Как ясно показывает проведённый в параграфе 2.1 обзор, рассуждения Юма в «Исследовании о человеческом познании» – в Части 1 Главы X «О чудесах» посвящены анализу и критике чудес вообще, в Части 2 этой же главы – анализу и критике практик толкования и засвидетельствования чудес в религиях разных народов вообще, а также анализу и критике практик толкования и засвидетельствования чудес в католицизме в частности.

Меж- и внутриконфессиональная политизированность как черта дискуссионных идей Юма о чудесах. Проведённый в параграфе 2.1 обзор вообще показывает, что специально обозначенная Юмом меж- и внутриконфессиональная (см. Конфессия) политизированность его идей о чудесах, связанная с проводимой им критикой практик толкования чудес в католицизме (и более завуалировано – в

протестантизме), была не просто неотъемлемой чертой (как это отмечалось на примерах идей Толанда) дискуссионных идей Юма о чудесах, а одной из базовых черт идей Юма о чудесах. Кроме того, у Юма, по сравнению с Толандом, был значительно усилен компонент критики практик засвидетельствования чудес в католицизме.

Элементы эмпирических, рационалистических, а также скептических анализа и критики чудес как черты дискуссионных идей Юма о чудесах. Проведённый в параграфе 2.1 обзор вообще показывает, что специально обозначенные Юмом элементы его эмпирических анализа и критики чудес были не просто неотъемлемыми чертами (как это отмечалось на примерах идей Толанда) дискуссионных идей Юма о чудесах, а одними из базовых черт идей Юма о чудесах.

Идеи Юма о чудесах, обладающие наиболее яркой дискуссионностью. 1. Автор монографии считает, что *наиболее яркой дискуссионностью обладают те связанные с анализом и критикой чудес вообще идеи Юма о чудесах, которые (опосредованно) содержат критику библейско-христианских чудес.*

1.1. Так, Юм выступил с заявлением, которое в известном смысле может свидетельствовать о постановке им под сомнение подлинности совершённых Христом воскрешений из мёртвых^{xxv} или даже подлинности самого Воскресения. Он писал: «Не чудо, если человек, по-видимому пребывающий в полном здоровье, внезапно умрёт, ибо, хотя такая смерть и более необычна, чем всякая другая, тем не менее мы часто наблюдали её. Но если умерший человек оживёт, это будет чудом, ибо такое явление не наблюдалось никогда, ни в одну эпоху и ни в одной стране» [Исследование, X, 1, с. 115].

Выводы по указанным идеям. Здесь хочется отметить следующее. 1). Однако можно так же предположить, что в обозначенном фрагменте содержится констатация Юмом неоспоримых для хри-

^{xxv} Воскрешение сына вдовы Наинской [Лк 7.11–15]. Воскрешение Лазаря [Ин 11.43–44]. Воскрешение дочери Иаира [Мф 9.23–25; Мк 5.38–42; Лк 8.49–56].

стиан истин: до произведённых Христом воскрешений, никаких других достоверных воскрешений никто и никогда не производил.

Юм не мог не понимать так же, что сомневаться в подлинности Воскресения Иисуса Христа можно, но безосновательно, так как кроме того, что Он обладал человеческой природой, Он был ещё и Богом Сыном для Которого нет ничего невозможного; а любые сомнения в Его Воскресении, в произведённых Им воскрешениях просто снимаются верой.

2). Вообще, следует подчеркнуть, что острие критики Юма было направлено на практики толкования и засвидетельствования чудес в католицизме (и более завуалировано – в протестантизме). Думается, что в идеях Юма о чудесах больше меж- и внутриконфессиональной (см. Конфессия) политизированности, чем серьёзной критики библейско-христианских чудес, вероисповедная сущность которых, как свидетельствует весь ход мыслей Юма в рассмотренных в параграфе 2.1 материалах, не подвергалась им сомнению.

1.2. Но, конечно, венцом проведённых Юмом анализа и критики чудес вообще, произведённых Юмом анализа и крики практик толкования и засвидетельствования чудес в религиях разных народов вообще, а также анализа и критики практик толкования и засвидетельствования чудес в католицизме в частности, – стало выведенное им «общее правило» («аргумент»), касающееся достаточного свидетельства «для установления чуда». Он писал: «Таким образом, всякому чудесному явлению должен быть противопоставлен единообразный опыт, иначе это явление не может заслуживать подобного названия. А так как единообразный опыт равносителен доказательству, то против существования какого бы то ни было чуда у нас есть прямое и полное доказательство [курсив в тексте – В. Я.], вытекающее из самой природы факта, причём оно может быть опровергнуто только противоположным, более сильным доказательством и только в последнем случае чудо может стать вероятным [Исследование, X. 1, с. 115–116].*

Естественным выводом из всего сказанного является нижеследующее (и это общее правило, вполне достойное нашего внимания): никакое свидетельство недостаточно для установления чуда, кроме такого, ложность которого была бы бóльшим чудом, нежели тот факт, который оно старается установить. Да и в этом случае происходит взаимное уничтожение аргументов, причём сильнейший даёт нам только уверенность, сообразную со степенью силы, остающейся у него после вычета слабейшего аргумента» [Исследование, X. 1, с. 116].

Выводы по указанным идеям. Здесь хочется отметить следующее.

1. Произведённые Юмом анализ и критика чудес вообще, а также выведенное им «общее правило» («аргумент»), касающееся достаточного свидетельства «для установления чуда», отличаются красотой, лаконичностью и точностью.

2. Как свидетельствует весь ход мыслей Юма в рассмотренных в параграфе 2.1 материалах, он не мог не понимать, что значимость произведённых им анализа и критики чудес вообще, а также выведенного им «общего правила» («аргумента»), касающегося достаточного свидетельства «для установления чуда», упраздняется при вероисповедном рассмотрении чудес любых религий вообще и библейско-христианских чудес в частности. Здесь уместно обратиться к одобрительной ссылке Юма на размышления Бэкона, в которых тот ставил под сомнение религиозные чудеса. Юм писал: «Такой способ рассуждения тем более нравится мне, что он, как я думаю, может способствовать опровержению тех опасных друзей или тайных врагов христианской религии, которые пытаются защищать её с помощью принципов человеческого разума. Наша святейшая религия основана на *вере*, а не на разуме, и подвергать её испытанию, которого она не в состоянии выдержать, – значит ставить её в опасное положение» (курсив в тексте – В. Я.) [Исследование, X. 2, с. 133].

В контексте этих положений, явно желая показать тщетность, бессмысленность и избыточность использования выведенного им

«общего правила», всей системы аргументации этого правила – при вероисповедном рассмотрении библейско-христианских чудес, Юм далее обратился к примеру чудес и «сверхъестественных событий» Пятикнижия (см. Ветхий Завет). Он писал: «Пусть всякий, положив руку на сердце, скажет после серьёзного размышления, считает ли он ложность подобной книги, опирающейся на подобные свидетельства, более чудесной и необыкновенной, чем все чудеса, о которых в ней повествуется. А между тем на основании вышеуказанных правил вероятности именно это-то и необходимо для того, чтобы признать её истинность» [Исследование, X, 2, с. 134].

3. Как свидетельствует весь ход мыслей Юма в рассмотренных в параграфе 2.1 материалах, он также не мог не понимать, что осуществлённые им с использованием выведенного им «общего правила», всей системы аргументации этого правила – эмпирически-рационалистические разгромы практик толкования и засвидетельствования чудес в религиях разных народов вообще, а также практик толкования и засвидетельствования чудес в католицизме в частности не имеют силы для верующих людей – представителей любых религий и любых христианских конфессий, в которых практикуется вера в чудеса.

2. *Весьма яркой дискуссионностью отличаются идеи Юма, связанные с его анализом и критикой практик толкования и засвидетельствования чудес в религиях разных народов.*

2.1. *На первый взгляд крайними прагматизмом и европоцентризмом отличаются идеи Юма об истоках «всех рассказов о сверхъестественном и чудесном».* Он писал: «сильным доводом против всех рассказов о сверхъестественном и чудесном является тот факт, что они во множестве наблюдаются преимущественно среди невежественных и диких наций; если же какие-либо из них вообще допускаются цивилизованным народом, то последний, наверное, унаследовал их от невежественных и диких предков, придавших им ту ненадлежащую санкцию и авторитетность, которые всегда присущи общепринятым мнениям» [Исследование, X, 2, с. 120].

Выводы по указанным идеям. Однако эти прагматизм и европоцентризм были сняты самим же Юмом в уже упомянутом сюжете об истолковании чудес и «сверхъестественных событий» Пятикнижия. Юм также явно желал показать тщетность, бессмысленность и избыточность рассмотрения Пятикнижия (и всей Библии, согласно логике рассуждений Юма в рассматриваемом фрагменте) с использованием выведенного им «общего правила», всей системы аргументации этого правила. Он писал: «будем рассматривать эту книгу согласно принципам этих мнимых христиан [вышеупомянутых «опасных друзей или тайных врагов христианской религии» – В. Я.] не как слово или свидетельство самого Бога, но как произведение обыкновенного писателя и историка [см. примечание 57 к тексту – В. Я.]. В таком случае мы имеем перед собой книгу, оставленную нам варварским и невежественным народом, написанную в эпоху, когда этот народ был еще более варварским, и притом, вероятно, уже много времени спустя после того, как совершились факты, о которых в ней повествуется; указанную книгу не подтверждают никакие современные свидетельства, и она похожа на те баснословные рассказы, которыми каждая нация окружает своё происхождение» [Исследование, X, 2, с. 133–134].

2.2. Наполнены известной провокационностью идеи Юма о чудесах древних и современных ему религий. Он писал: «Невозможно, чтобы все религии Древнего Рима, Турции, Сиамы и Китая одинаково покоились на твёрдом основании; поэтому всякое чудо, о котором повествует любая из этих религий (а все они изобилуют чудесами), имея своей прямой целью установление той именно религиозной системы, к которой они принадлежат, с одинаковой силой, хотя и более косвенно, подрывает всякую иную систему [Исследование, X, 2, с. 122]. Опровергая же противоположную систему, оно одновременно подрывает и достоверность тех чудес, на которых была основана последняя; так что чудеса, о которых повествуют разные религии, надо рассматривать как противоречивые факты, а доказательства этих чу-

дес независимо от того, слабы или сильны, считать взаимоуничтожающимися» [Исследование, X. 2, с. 122–123].

Выводы по указанным идеям. Здесь хочется отметить следующее. 1). Эти идеи, думается, были направлены на постановку в один ряд как неверных – практик толкования и засвидетельствования чудес в религиях разных народов и практик засвидетельствования и толкования чудес в католицизме.

2). По мнению автора настоящей монографии, упомянутую провокационность Юм использовал для демонстрации всё тех же тщетности, бессмысленности и избыточности использования выведенного им «общего правила», всей системы аргументации этого правила – при вероисповедном рассмотрении чудес любых религий вообще и библейско-христианских чудес в частности. Особенно провокационно то, что, насколько можно судить как по рассматриваемому фрагменту, так и по всем проанализированным в настоящей монографии материалам Юма, он (опосредованно) ставил библейско-христианские чудеса в один ряд с чудесами всех других религий и ни разу не упомянул о богооткровенности библейско-христианских чудес.

Выводы о религиозно-философской направленности идей Юма о чудесах. Тем не менее (как это отмечалось на примерах идей Толанда), хотелось бы предположить, что ни указанные дискуссионные идеи, ни другие рассмотренные в параграфе 2.1 идеи Юма о чудесах не определялись парадигмой критики и разоблачения библейско-христианских чудес. Возможное возведение истоков всех упомянутых и других дискуссионных идей Юма о чудесах, например, к англиканским, реформационным, протестантским, деистским и иным (скептическим, и т. д.) доктринам вместе с тем требует признания следующих обстоятельств.

1. Вообще, как видно из проанализированных в параграфе 2.1 материалов, Юм (как это отмечалось на примерах идей Толанда) высказывал как вполне ортодоксальные, так и дискуссионные – неортодоксальные идеи о чудесах.

2. Но дискуссионные – неортодоксальные идеи Юма о чудесах (как это отмечалось на примерах идей Толанда) принадлежат к лону христианской в целом религиозно-философской (и теологической отчасти) мысли. Так же, как к лону этой мысли принадлежат, скажем, дискуссионные – неортодоксальные идеи катаров и вальденсов, Беренгара Турского, Гильберта Порретанского, Пьера Абеляра, Иоахима Флорского, Данте Алигьери^{xxvi}.

3. К заслугам Юма (как это отмечалось на примерах идей Толанда) относится, среди всего прочего, его значительный вклад в упорядочивание и систематизацию христианских идей о чудесах.

Обстоятельства, подчёркивающие христианскую религиозно-философскую направленность идей Юма о чудесах. Хотелось бы отметить (как это отмечалось на примерах идей Толанда), что христианскую религиозно-философскую направленность идей Юма о чудесах в пределах проблематики сформулированных автором монографии в параграфе 2.1 1) одиннадцати основных тем этих идей, а также 2) тезисов, отражающих основное содержание этих идей, особенно подчёркивают следующие обстоятельства.

1. Юм (как это отмечалось на примерах идей Толанда) продемонстрировал по сути вероисповедный подход к поиску определения чуда. Он писал: «Чудо есть нарушение законов природы, а так как эти законы установил твёрдый и неизменный опыт, то доказательство, направленное против чуда, по самой природе факта настолько же полно, насколько может быть полным аргумент, основанный на опыте» [Исследование, X. 1, с. 115].

И ещё: «Чудо может быть точно определено как *нарушение закона природы особым велением [Б]ожества или вмешательством какого-нибудь невидимого деятеля*» (курсив в тексте – В. Я.) [Исследование, X. 1, с. 116 [сноска *]].

2. Юм, несмотря на весь эмпирический и рационалистический (как это отмечалось на примерах идей Толанда), а также

^{xxvi} См. примечание 15 к Введению настоящей монографии.

скептический контекст своих идей о чудесах, продемонстрировал по сути вероисповедное признание невозможности игнорировать подчинённость восприятия и истолкования чудес не только опыту, разуму, но и вере. Здесь следует сослаться на идеи Юма о чудесах, смысл которых отражён в целом ряде сформулированных автором монографии в параграфе 2.1 тезисов: 3.1. Не существует фиксируемой в наблюдении «связи между объектами». 3.2. «[С]вязь» людских свидетельств с явлениями столь же «мало необходима, как и всякая другая». 7.2. Второе основание. Вера людей в чудеса обусловлена определённым принципом человеческой природы. 11.1. «Наша святейшая религия основана на вере, а не на разуме, и подвергать её испытанию, которого она не в состоянии выдержать, – значит ставить её в опасное положение». 11.2. Чудеса Пятикнижия, например, необходимо будет признать ложными, если относиться к этой книге как к произведению «обыкновенного писателя и историка». 11.3. Согласно Юму, всё, что в рассмотренной главе сказано о чудесах, в абсолютно одинаковой мере распространяется и на пророчества. 11.4. Общее заключение: «чудеса не только входили вначале в состав христианской религии, но [. . .В. Я.] и теперь ни один разумный человек не может верить в последнюю без помощи чуда». И этот список так же, как и в случаях с Гоббсом, Локком и Толандом, можно расширить; хотя, на первый взгляд, может показаться, что сделать это применительно к идеям Юма о чудесах сложнее, чем применительно к идеям о чудесах Гоббса, Локка и Толанда.

3. Юм (как это отмечалось на примерах идей Толанда) продемонстрировал по сути вероисповедное признание того, что главной целью библейско-христианских чудес является подтверждение откровений и божественной миссии чудотворцев. Здесь следует сослаться на идеи Толанда о чудесах, смысл которых отражён в целом ряде сформулированных автором монографии в параграфе 2.1 тезисов: 11.3. Согласно Юму, всё, что в рассмотренной главе сказано о чудесах, в абсолютно одинаковой мере

распространяется и на пророчества. 11.4. Общее заключение: «чудеса не только входили вначале в состав христианской религии, но [...В. Я.] и теперь ни один разумный человек не может верить в последнюю без помощи чуда».

В итоге осуществлённые в данном пункте резюме социокультурно-релятивистские оценки выявленных в параграфе 2.1 основной тематики и основного содержания идей Юма о чудесах, позволяют решить *задачу* главы и всего исследования, а именно: представить социокультурно-релятивистскую характеристику религиозно-философской направленности идей Юма о чудесах.

Эта характеристика воплощается в положении о том, что идеи Юма о чудесах имели ярко выраженную христианскую религиозно-философскую направленность (естественно, с всевозможными элементами религиозно-философской гетеродоксии^{xxvii}, т. е. дискуссионности – неортодоксальности), воплощённую в следующих трёх особенностях размышлений Юма о чудесах. **Во-первых**, исходя из определений, даваемых Юмом чудесам, он не переставал видеть в Боге главную Причину чудес. **Во-вторых**, основными источниками религиозно-философских идей Юма о чудесах являлись сообщения и размышления античных и современных Юму авторов о чудесах, а также Священное Писание, сообщения которого о чудесах, по Юму, недостижимы для критики. **В-третьих**, Юм безоговорочно признавал истинность чудес, подтверждающих библейско-христианские откровения.

Для иллюстрации первого и главного из перечисленных положений можно привести ряд идей Юма: «Чудо есть нарушение законов природы, а так как эти законы установил твёрдый и неизменный опыт, то доказательство, направленное против чуда, по самой природе факта настолько же полно, насколько может быть полным аргумент, основанный на опыте» [Исследование, X. 1, с. 115].

^{xxvii} О гетеродоксии см. размышления о противоречиях и проблемах исследования во Введении настоящей монографии.

Однако у Юма есть и такое определение чуда: «Чудо может быть точно определено как *нарушение закона природы особым велением [Б]ожества или вмешательством какого-нибудь невидимого деятеля*» (курсив в тексте – В. Я.) [Исследование, X, 1, с. 116 [сноска *]].

Пункт 2.11

Таким образом, можно осуществить следующие социокультурно-релятивистские оценки выявленных в параграфе 2.2 встречающихся в советской формационно-эволюционистской историографии основных характеристик религиозно-философских идей Юма, идей Юма о чудесах. Несомненно, что эти характеристики отражают дискурс очень качественного историко-философского осмысления, произведённого в обозначенной историографии.

Специфика советской формационно-эволюционистской историографии религиозно-философских идей Юма. Тем не менее это осмысление наделено явной зависимостью от историко-социальных клише, касающихся осмысления общего состояния западноевропейской религиозной философии XVI–XVIII вв. вообще и своеобразия религиозной философии Юма в частности. Обобщённо, *первое клише* заключается в отношении к агностицизму, скептицизму, эмпиризму, и т. п. доктринам как к неким высшим доктринам в сравнении с идеализмом и религиозной верой. Обобщённо, *второе клише* отображается в гиперболизации значения агностических, скептических, эмпирических, и т. п. составляющих философии и религиозной философии Юма.

Идеи Юма о чудесах в контексте тематики советской формационно-эволюционистской историографии религиозно-философских идей Юма. Как явствует из указанного контекста, восстановленного в ходе проведённого в параграфе 2.2 обзора, осмысление идей Юма о чудесах представителями советского формационного эволюционизма определялось несложными методологически

ми схемами. Там, где эти идеи близки к христианской ортодоксии – они крайне неудобны; ведь советские специалисты и исследователи видели в Юме агностика, скептика, эмпирика. Поэтому о данных идеях или молчали, или в «лучшем» случае осторожно обсуждали их политико-теологический, религиозно-философский подтекст. А там, где эти идеи хоть как-то можно было увязать с критикой чудес, они хорошо вписывались в образ Юма – агностика, скептика, эмпирика: и о чём тут тогда, собственно, было говорить? Всё это в немалой мере способствовало и способствует формированию восходящих к формационному эволюционизму представлений об избыточности изучения идей Юма о чудесах.

В итоге осуществлённые в данном пункте резюме социокультурно-релятивистские оценки выявленных в параграфе 2.2 встречающихся в советской формационно-эволюционистской историографии основных характеристик религиозно-философских идей Юма, идей Юма о чудесах, позволяют решить *задачу* главы и всего исследования, а именно: представить социокультурно-релятивистскую характеристику советских формационно-эволюционистских историографических практик осмысления религиозно-философских идей Юма, идей Юма о чудесах.

Эта характеристика воплощается в положении о том, что советским специалистам и исследователям были свойственны невнимание к христианской религиозно-философской направленности идей Юма о чудесах, а также подчёркивание критической составляющей идей Юма о чудесах.

Пункт 2.III

Таким образом, можно осуществить следующие социокультурно-релятивистские оценки выявленных в параграфе 2.3 встречающихся в западной либерально-эволюционистской историографии основных характеристик религиозно-философских идей Юма, идей Юма о чудесах. Несомненно, что эти характеристики отра-

жают дискурс очень качественного историко-философского осмысления, произведённого в обозначенной историографии.

Специфика западной либерально-эволюционистской историографии религиозно-философских идей Юма. Тем не менее, как и в случае с советской формационно-эволюционистской историографией, это осмысление наделено явной зависимостью от историко-социальных клише, касающихся осмысления общего состояния западноевропейской религиозной философии XVI–XVIII вв. вообще и своеобразия религиозной философии Юма в частности. Обобщённо, *первое клише* проявляется в известной романтизации агностицизма, скептицизма, эмпиризма, и т. п. доктрин как обновлённых или вновь возникших в раннее Новое время либеральных альтернатив доктринам католической религиозной философии. Обобщённо, *второе клише* отображается в известной романтизации агностических, скептических, эмпирических, и т. п. составляющих философии и религиозной философии Юма.

Идеи Юма о чудесах в контексте тематики западной либерально-эволюционистской историографии религиозно-философских идей Юма. Как явствует из указанного контекста, восстановленного в ходе проведённого в параграфе 2.3 обзора, осмысление идей Юма о чудесах представителями западного либерального эволюционизма определялось и определяется повышенным вниманием к критической направленности идей Юма о чудесах. Наиболее часто исследователи обсуждают эпистемологическую проблематику идей Юма о чудесах (аргумент о чудесах, достоверность свидетельств о чудесах, критика веры в чудо, и т. п.).

В итоге осуществлённые в данном пункте резюме социокультурно-релятивистские оценки выявленных в параграфе 2.3 встречающихся в западной либерально-эволюционистской историографии основных характеристик религиозно-философских идей Юма, идей Юма о чудесах, позволяют решить *задачу* главы и всего исследования, а именно: представить социокультурно-релятивистскую характеристику западных либерально-эволюционист-

ских историографических практик осмысления религиозно-философских идей Юма, идей Юма о чудесах.

Эта характеристика воплощается в положении о том, что западным специалистам и исследователям, как в своё время советским специалистам, были и остаются свойственны невнимание к христианской религиозно-философской направленности идей Юма о чудесах, а также подчёркивание критической составляющей идей Юма о чудесах.

Примечания к Главе 2

¹ Ссылка на сюжет из сочинения “*Vitae Paralleleae: Cato Minor*” («Жизнь Катона Младшего») – части сочинения Плутарха “*Βίοι Παράλληλοι*” (греч. [Vioi Parálliloi], лат. “*Vitae parallelae*”, «Сравнительные жизнеописания»), нач. II в. н. э.

² С позиций современных неэволюционистских (см. Эволюционизм) религиоведения и культурологии этот пассаж о «невежественных и диких нациях» просто не выдерживает никакой критики.

³ Пафлагония (греч. Παφλαγονία, лат. Paphlagonia) – исторический район на севере Малой Азии; сейчас – территория Турции. Лукиан посвятил Александру из Абонотиха сочинение “*Ἀλέξανδρος ἢ Ψευδόμαντις*” (греч. [Aléxandros í Psevdómantis], «Александр, или Лжепророк»), ок. второй пол. II в. н. э.

⁴ В комментариях Юма к третьему основанию трудно не заметить его завуалированную язвительную иронию по отношению к представителям католицизма.

⁵ Александрия (греч. “Ἀλεξάνδρεια”, лат. “Alexandria”) – здесь имеется в виду Александрия Египетская.

⁶ Ссылки на сюжеты из сочинения Тацита “*Historiae*” (лат., «История», ок. 108–109 гг.), и на сюжеты из сочинения Светония “*De vita Caesarum*” (лат., «Жизнь двенадцати цезарей»), ок. 121 г.

⁷ Арагония / Арагон (исп. Aragón) – историческая и административная (сейчас) область на севере Испании. В тексте – «проезжал через Сарагосу»; сейчас общепринятая русскоязычная транслитерация – Сарагоса (исп. Zaragoza [θара'γoθa]).

⁸ С монастырем Пор-Рояль де Шан были тесно связаны Паскаль, Расин, Декарт и др. крупные философы, деятели культуры; все они активно полемизировали с иезуитами и Римской Курией. В 1710 г. Пор-Рояль де Шан был разрушен. Парижский Пор-Рояль существовал до 1790 г.

⁹ Битва при Фарсале (06.06.48 г. до н. э.) – сражение Гражданской войны в Риме (49–45 гг. до н. э.). Битва при Филиппах (октябрь 42 г. до н. э.) – сражение продолжившейся Гражданской войны в Риме. Фарсала (греч. *Φάρσαλα*) – древний город в Греции. Филиппы (греч. *Φίλιπποι*) – один из старейших городов в Древней Македонии, расположенный на побережье Эгейского моря. Древняя Македония (греч. *Μακεδονία*, лат. *Macedonia*) – держава, существовавшая на Балканском полуострове в V–II вв. до н. э.

¹⁰ Ссылка на сюжет из сочинения Лукреция “*De rerum natura*” (лат., «О природе вещей»), первая пол. I в. до н. э.

¹¹ Ссылка на сюжет из сочинения Бэкона “*Novum Organum, sive Indicia vera de interpretatione naturae*” (лат., «Новый Органон, или Истинные указания для истолкования природы»), 1620 г.

¹² Это замечание очень близко по духу к пассажию о «невежественных и диких нациях». Юм – очень тонкий и пронизательный мыслитель. Его собственные взгляды на историю религий (судя по соответствующим сочинениям, названия которых упоминаются в следующем примечании), конечно, близки, мы бы сейчас сказали – к эволюционистским (см. Эволюционизм). Думается, здесь он не мог не понимать или хотя бы не чувствовать их уязвимость, и критиковал в этом фрагменте он, в том числе и себя. С позиций же современного неэволюционистского религиоведения отнесение древних и национальных религий к примитивным – так же вульгарно, как и отнесение древних народов к разряду варварских и невежественных. Тем более, когда речь идёт о евреях – первом историческом народе, у которого фиксируются чёткие представления об Едином-Единственном Боге, не говоря уже о наличии письменности, уникальных культуры, традиций, и т. д.

¹³ Сочинение Юма “*Dialogues Concerning Natural Religion*” («Диалоги о естественной религии»), 1779 г. (посмертное издание); сочинение Юма “*The Natural History of Religion*” («Естественная история религии»), 1757 г. Известно, что «Диалоги о естественной религии» написаны Юмом раньше «Естественной истории религии».

¹⁴ Сочинение Юма “The History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688” («История Англии от вторжения Юлия Цезаря до революции в 1688 г.»), в 6 т., 1754–1778 гг.

¹⁵ Весьма схожие с принадлежащими советским специалистам и исследователям вышеперечисленными трактовками идей Юма о чудесах трактовки этих идей можно встретить в отечественной дореволюционной и постсоветской историографии. Например, по убеждению С. М. Роговина, «Юм ставит вопрос о самом факте» откровения и обращает внимание, что оно «опирается на чудеса и пророчества», тоже являющиеся чудесами. Однако, как отметил Роговин, «всякое чудо», согласно Юму, «есть нарушение законов природы, законы же природы для Юма раньше всего – законы нашего мышления». Отсюда Роговин делал вывод, что с точки зрения Юма, «вера в чудо и откровение (faith) возможна только при ниспровержении всех принципов ума, и таким образом откровение уже по своему понятию необходимо связано с тем условием, при наличии которого Локк [учитель Юма по Роговину – В. Я.] объявил его неприемлемым». Здесь в тексте сделана сноска – **. В завершение данной сноски Роговин напомнил, что по вопросу «о возможности чудес скептик Юм является таким же фанатиком причинной связи как и Спиноза» [Роговин, 2007, с. 34].

В целом, в таком же ракурсе в постсоветской историографии комментировала своеобразие идей Спинозы, Юма, Локка о чудесах Н. В. Твердовская. Она отметила, например, что в её диссертации «[п]ри анализе концепций чуда, представленных *Б. Спинозой, Д. Юмом, Д. Локком* [курсив в тексте – В. Я.] подчёркивается, что проблема чуда переносится здесь в гносеологическое русло и видится в контексте соотношения детерминизма и причинности. Базовым становится понятие закона, основной дискуссионный пыл направлен на способы идентификации и критерии достоверности чуда» [Твердовская, 1996а, с. 13–14].

¹⁶ Ahern, D. Hume on the Evidential Impossibility of Miracles / D. Ahern // *Studies in Epistemology* / ed. N. Rescher. – Oxford: Blackwell, 1975.

¹⁷ Broad, C. D. Hume’s Theory of the Credibility of Miracles / C. D. Broad // *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series XVII (1916–1917)*.

Заключение

Выводы по основным аспектам

Таким образом, в произведённом в монографии исследовании решены поставленные *задачи*.

1. Представлена социокультурно-релятивистская характеристика религиозно-философской направленности идей Толанда о чудесах.

2. Представлена социокультурно-релятивистская характеристика советских формационно-эволюционистских историографических практик осмысления религиозно-философских идей Толанда, идей Толанда о чудесах.

3. Представлена социокультурно-релятивистская характеристика западных либерально-эволюционистских историографических практик осмысления религиозно-философских идей Толанда, идей Толанда о чудесах.

4. Представлена социокультурно-релятивистская характеристика религиозно-философской направленности идей Юма о чудесах.

5. Представлена социокультурно-релятивистская характеристика советских формационно-эволюционистских историографических практик осмысления религиозно-философских идей Юма, идей Юма о чудесах.

6. Представлена социокультурно-релятивистская характеристика западных либерально-эволюционистских историографических практик осмысления религиозно-философских идей Юма, идей Юма о чудесах.

Здесь автор настоящей монографии считает целесообразным повторить то, что было им сказано применительно к идеям Гоббса и Локка о чудесах после заявления о решении соответствующих задач в ЗаклЮчении предыдущей монографии. В целом примени-

тельно уже к идеям Толанда и Юма о чудесах можно отметить следующее. Решение вышеуказанных задач позволяет говорить об идеях Толанда и Юма о чудесах как об опыте христианской философии чуда, реализованном не богословами или священнослужителями, а светскими философами. Идеи Толанда и Юма о чудесах отражают напряжённые духовные и мыслительные искания этих философов как верующих христиан по животрепещущим для них и их современников вопросам веры в чудеса. Но эти вопросы волновали и будут волновать христиан всех времён и народов. Поэтому идеи Толанда и Юма о чудесах не конъюнктурны: они значимы не только в рамках породившей их эпохи, они не потеряли и не потеряют своей актуальности для христиан, они входят в сокровищницу христианской религиозно-философской (и философско-религиозной) мысли, посвящённой чудесам [ср.: Яковлев, 2019в, с. 204].

Главный вывод и его значимость

В итоге решение соответствующих задач позволяет достичь *цели* исследования, а именно: представить социокультурно-релятивистскую характеристику религиозно-философской сущности идей Толанда и Юма о библейско-христианских чудесах.

Эта характеристика воплощается в положении о том, что религиозно-философская сущность идей Толанда и Юма о библейско-христианских чудесах определялась: 1) критикой упования на чудеса, с которой выступал Сам Иисус Христос [см., напр.: Мф 12, 38–40 ; 16, 1–4], 2) обнаруженной христианской религиозно-философской направленностью идей Толанда и Юма о чудесах (естественно, с всевозможными элементами религиозно-философской гетеродоксии¹, т. е. дискуссионности – неортодоксальности), 3) фактическим стремлением Толанда и Юма предста-

¹ См. размышления о противоречиях и проблемах исследования во Введении настоящей монографии.

вить религиозно-философскую апологию библейско-христианских чудес.

Следовательно, доказан выдвинутый *тезис* о том, что несмотря на наличие у Толанда и Юма критических религиозно-философских идей о библейско-христианских чудесах, в целом, вопреки эволюционистским выкладкам, религиозно-философская сущность их идей о библейско-христианских чудесах не сводится к критике или разоблачению этих чудес, потому что, по мнению автора настоящей монографии, критика библейско-христианских чудес у Толанда и Юма являлась лишь инструментом для преподнесения ими читателям религиозно-философской сущности своих идей об этих чудесах.

Значимость достигнутой цели исследования состоит в демонстрации потенциала социокультурно-релятивистских практик осмысления идей Толанда и Юма о чудесах, который раскрывается в расширении и обогащении диапазона оценок этих идей в контексте рассмотрения истории христианских философских идей о чудесах. В частности, становится возможным предложить социокультурно-релятивистские трактовки дискуссионных – неортодоксальных идей Толанда и Юма о чудесах, которые с позиций эволюционизма обычно наделяются (о чём упоминалось в главах) качествами маркеров очередного этапа историко-социальной эволюции – перехода от Средних веков к Новому времени на Западе, свидетельствующих о благоприятном (в понимании специалистов и исследователей) росте свободомыслия, секуляризации мышления, ослаблении роли христианской религии в обществе, ослаблении влияния христианской теологии на людей, и т. п.

Оценка результата исследования в обозначенном контексте темы

Итак, социокультурно-релятивистские трактовки дискуссионных – неортодоксальных идей Толанда и Юма о чудесах возможны

при условии обозначения путей, что называется, выхода темы настоящей монографии за пределы представленного текста, и, таким образом, при условии обозначения путей продолжения дискуссии по теме. Целесообразно напомнить, что во Введении настоящей монографии было отмечено, что *контекст* темы обусловлен критическим отношением автора монографии к обыденной эволюционистской практике репрезентации эпохи Толанда и Юма – рубежа Средних веков и Нового времени, или – раннего Нового времени как якобы эпохи эволюционных перемен на Западе, в частности – начавшегося освобождения человеческого разума от засилья ценностей религиозных и теологических догм благодаря развитию научного знания и укреплению ценностей этого знания.

Т. е., как и заявлено во Введении^{II}, выстраивание и апробация социокультурно-релятивистских практик осмысления идей Толанда и Юма о чудесах были сопряжены в настоящей монографии с отказом от подходов к моделированию и познанию историко-социального процесса вообще и явлений (аспектов, и т. п.) историко-социального процесса в частности на основе историко-социальных клише^{III}, воплощающихся, например, в постулировании 1) европоцентризма, 2) тотальной познаваемости смысла истории, 3) определённости настоящего и прошлого, 4) предсказуемости будущего, а также 5) отсутствия метафизики истории, и т. д., и т. п.

Общие дискуссионные оценки результата проведённого исследования

Таким образом, в обозначенном контексте темы и, собственно, после осуществлённой в настоящей монографии апробации социокультурно-релятивистских практик осмысления идей Толанда и

^{II} См. размышления о теоретических и методологических основаниях исследования.

^{III} См. размышления о подходе автора к теме исследования во Введении настоящей монографии.

Юма о чудесах – допустимо сформулировать следующие *общие дискуссионные оценки* результата проведённого исследования.

Итак, **во-первых**, идеи Толанда и Юма о чудесах определялись не парадигмой критики и разоблачения библейско-христианских чудес, а парадигмой критики и разоблачения исключительно – в понимании Толанда и Юма – свойственных католицизму и протестантизму злоупотреблений в осмыслении проблематики библейско-христианских чудес, приводящих к недобросовестной эксплуатации этой проблематики в повседневной жизни верующих.

Во-вторых, на этом фоне все дискуссионные – неортодоксальные идеи Толанда и Юма о чудесах – произведённая ими эмпирическая, рационалистическая, скептическая, и т. п. критика чуда, – показательно, явно конфессионально политизированы (см. Конфессия) и направлены в основном и главным образом против католицизма и против ряда аспектов католической религиозной философии чудес, а не против христианства вообще.

В-третьих, ввиду отсутствия в рассмотренных в настоящей монографии источниках прямых ссылок Толанда и Юма на чьи-либо деистские, англиканские, общие протестантские, какие-либо иные доктрины при выстраивании ими собственных идей о чудесах, – деистские, англиканские, общие протестантские, какие-либо иные аспекты этих идей могут фиксироваться исключительно умозрительно. При этом все протестантские и деистские (у Толанда и Юма), скептические (у Юма) и эмпирические (у обоих) аспекты идей о чудесах носят **вероисповедный** характер, т. е. являются инструментом их **религиозной самоидентификации**, но даже не как протестантов, а как христиан, явно приписывавших себе правильное понимание сущности библейско-христианских чудес по сравнению с имеющимися с их точки зрения неправильными – пониманиями этой сущности в католицизме и протестантизме.

В-четвёртых, оформление обозначенной парадигмы критики и разоблачения – в понимании Толанда и Юма – свойственных католицизму и протестантизму злоупотреблений в осмыслении про-

блематики библейско-христианских чудес, приводящих к недобросовестной эксплуатации этой проблематики в повседневной жизни верующих стало следствием состояний глубочайшего кризиса и коллапса, в которых, начиная с XVI в., находились католицизм, западноевропейское общество – в результате легализации (начатой гуманистами, деятелями Возрождения и продолженной реформаторами)^{IV} дискредитации католицизма, если можно так выразиться, – легализации историко-религиозных, историко-культурных, социокультурных атак на католицизм.

В завершение **общих дискуссионных оценок** результата проведённого исследования и в продолжение четвёртого тезиса хотелось бы отметить следующее. Эволюционистское вычленение ряда происходивших в западноевропейском обществе раннего Нового времени явлений и процессов – «секуляризация мышления», «общественно-политический прогресс», «научная революция», и т. п., а также придание этим явлениям и процессам характера исключительно позитивных «исторических закономерностей» оставляет в стороне историко-культурную, историко-социальную трагичность и катастрофичность упомянутых состояний кризиса и коллапса, в которых находились католицизм, западноевропейское общество в указанный период.

Между тем как негативные последствия этих кризиса и коллапса были гораздо значимее якобы позитивных «секуляризации мышления», «общественно-политического прогресса», «научной революции», и т. п. Например, никакая «научная революция» раннего Нового времени не была бы возможна без колоссального вклада католицизма, католических учёных-священников и церковных деятелей в дело сохранения и приумножения научных знаний. А вот то, что традиционно выдаётся за проявления якобы благост-

^{IV} См. размышления о теоретических и методологических основаниях исследования (семантико-исторический аспект социокультурного релятивизма) во Введении настоящей монографии.

ных «секуляризации мышления», «общественно-политического прогресса» в раннее Новое время, воплотилось и отразилось в многочисленных религиозных и политических (всегда с серьёзной религиозной составляющей) войнах, революциях, сотрясавших Европу в XVI–XVIII вв., в том числе, на фоне противостояния католиков и протестантов. Среди вышеперечисленных конфликтов можно назвать одни из самых резонансных и крупных, уже упомянутых во Введении настоящей монографии: Религиозные войны во Франции, Английская революция, Тридцатилетняя война, Французская революция.

Идеи Толанда и Юма о чудесах: взгляд из XXI в.

Сформулированные *общие дискуссионные оценки* результата проведённого исследования делают возможным сделать попытку по-новому (и так же дискуссионном ключе, конечно) взглянуть на идеи Толанда и Юма о чудесах в преломлении постижения сейчас, в 20-е гг. XXI в. судеб распространённого в западноевропейской философии раннего Нового времени тезиса о конфликте между библейско-христианскими чудесами и научным, опытным знанием, судеб характерной для западноевропейских ранненовременных философов идеализации роли усиления научного и опытного знания в совершенствовании человека и общества, а также историко-культурных судеб христианства, западноевропейского общества.

Во-первых, *распространённый в западноевропейской философии раннего Нового времени тезис о конфликте между библейско-христианскими чудесами и научным, опытным знанием, как и характерная для западноевропейских ранненовременных философов идеализация роли усиления научного и опытного знания в совершенствовании человека и общества – оказались исторически несостоятельными.*

1. Вероисповедное чудо невозможно перепроверить никаким научным и опытным знанием. Такое чудо – предмет веры. Любой

верующий скажет, что атом, кровеносная система человека, чудотворная икона, и т. д., и т. п. – рядоположенные данности как проявления Бога в мире.

2. Кроме того, как это ни парадоксально, с исторической точки зрения доктрины религии оказываются более долговечными, чем доктрины научного знания^V. Вспомнить хотя бы геоцентрическую систему Птолемея, воспринимавшуюся единственно научной более тысячи лет. И что же с ней стало? С XVII по XXI вв. парадигмы научности в разных отраслях знания менялись не единожды. И нет никаких сомнений, что эти парадигмы будут меняться бесконечно и всё стремительнее.

3. Становится очевидным, что религию и науку лучше воспринимать не как конфликтующие, а как взаимодополняющие сферы человеческой жизнедеятельности, отражающие, соответственно, иррациональную и рациональную сторону человеческой сущности. Иррациональная сторона человеческой сущности, выраженная в эмоциях, чувствах, образах воображения и фантазии, и т. д. – не постыдна и не ущербна.

4. Вера в библейско-христианские чудеса иррациональна, как иррациональны и сами библейско-христианские чудеса. Это из области того, что, начиная с эпохи Толанда и Юма, часто относят к «суевериям» и «тайнам». Но иррациональность библейско-христианских чудес не нуждается в преодолении. Потому что иррациональность – неотъемлемая, сущностная характеристика религии. Иррациональность религии также не нуждается в преодолении.

5. Выхолащивание веры и иррациональности, начавшиеся в раннее Новое время, имеет вполне ощутимые последствия в современном мире. Например, что среднестатистический современный человек благодаря «торжеству» научного знания знает о себе? То, что он – венец обезьяньей эволюции, обладатель прав и сво-

^V Здесь имеется в виду аспект содержательно-смысловой консервативности религии.

бод, производитель и потребитель благ и ценностей, т. е. механическая часть механически же организованного общества, живущая ради... бесконечной (беспричинной и бессмысленной) эволюции. Всё это, конечно, очень разумно, ибо опирается на данные наук. Только преодолено ли в этих «истинах» человеческое невежество, которое, например, Толанд связывал с народной верой в «прославленные подвиги *домовых* и *фей*, *ведьм* и *чародеев*» (курсив в тексте – В. Я.) [Христианство, III. 5. 74, с. 171, 172] и т. п.? И вот ещё, например, незадача: «невежественный» западноевропейский или византийский (см. Византия) и русский средневековый крестьянин, глядя на иконы, сумели бы в человеческом измерении рассказать об изображённых на ней сюжетах больше, чем, к примеру, любой современный человек (с любым уровнем образования!) сможет рассказать о себе в научном, так сказать, измерении. Об иконе, к сожалению, даже речь уже не идёт.

6. Усиление научного и опытного знания, увы, не привело к совершенствованию человека и общества. Зло и несправедливость, жестокость и насилие, кажется, только умножились и усилились в современном мире. Так что средневековые «дикость» и «варварство» просто меркнут перед их современными проявлениями, поставленными на вполне научные основы (без кавычек даже). Особой наукоёмкой «токсичностью» стало обладать Западное общество, на основе научной, промышленной, военно-технической мощи присвоившее себе статус наивысшей формы общества и поддерживающее эту, увы, иллюзию распространением массовой культуры, построенной на потребительских ценностях, разработкой и внедрением технологий социально-политических революций и смены «режимов», технологий создания социокультурных и политических фейков и симулякров (прогресса, эволюции, и т. п.), популяризацией расизма, ксенофобии, и прочим [ср.: Яковлев, 2019в, с. 206].

Во-вторых, *проведённое исследование позволяет говорить о том, что идеи Толанда и Юма о чудесах существенно недооцене-*

ны с точки зрения наличия в них серьёзных вероисповедной и христианской составляющих.

1. Толанд и Юм были весьма известными философами уже при жизни. И складывается такое впечатление, что они являлись свидетелями становления тенденций переоценённости одних и недооценённости других их идей. Переоценёнными, оказались, например, их общефилософские идеи, а недооценёнными – их религиозно-философские и религиозно-политические идеи. Вопрос о том, причастны ли сами Толанд и Юм к созданию такой ситуации, в данный момент не столь важен. Сейчас стоит обратить внимание на другое обстоятельство.

2. Часто совсем забывали и забывают о том, что Толанд и Юм были неподдельно верующими людьми – христианами. Да, они с неизбежностью были втянуты в орбиту протестантских (англиканских, кальвинистских и др.) идей – вместе со своими современниками став свидетелями весьма трагичных трансформаций христианского вероучения в англоязычном мире, в западноевропейском мире раннего Нового времени. Да, разум и опыт (опыт у каждого из них в разной мере) для них были высшими мерилami христианских истин (но схоластика ведь тоже, в частности, рационалистична по методам) [ср.: Яковлев, 2019в, с. 206–207]. Вместе с этим, например, для Толанда христианство – самая совершенная религия, а для Юма христианская религия – «святейшая религия»^{VI}.

У Толанда прочтём: «Таким образом, я попытался показать другим то, в чём сам я полностью убежден, а именно что в *христианстве* или самой совершенной *религии*, нет *тайн* [...В. Я.]» (курсив в тексте – В. Я.) [Христианство, Заключение, с. 183].

У Юма прочтём: «Наша святейшая религия основана на *вере*, а не на разуме, и подвергать её испытанию, которого она не в состоя-

^{VI} Правда, в эволюционистских трактовках – эти и другие подобные высказывания Толанда и Юма преподносятся как вынужденные, этикетные, компромиссные, и т. п.

нии выдержать, – значит ставить её в опасное положение» (курсив в тексте – В. Я.) [Исследование, X. 2, с. 133].

3. Несмотря на то, что у Толанда и Юма есть дискуссионные – неортодоксальные идеи о чудесах, связанные с эмпирической, рационалистической, скептической, и т. п. критикой чуда, в которой умозрительно обнаруживаются элементы доктрин деизма, материализма, протестантизма, скептицизма, эмпиризма, и т. д. – эти философы в своих идеях о чудесах смогли оказаться выше узких границ данных доктрин.

Впрочем, методологический подход Толанда и Юма по привлечению античных источников для разоблачения «суеверий» и злоупотреблений в осмыслении проблематики библейско-христианских чудес вызывает недоумение. Ведь античных авторов, критиковавших современных им чудотворцев и веру в чудеса у своих современников, можно обвинить в тех же ангажированности, недобросовестности, невежественности, и т. д., какие они приписывали этим чудотворцам и верующим в чудеса.

При всём уважении к античным текстам невозможно отрицать то, что, увы, в них (как во всяких других текстах) может содержаться недостоверная, ложная информация, обличить которую, скорее всего, уже так и не удастся никогда. Тогда почему античные источники следует считать более достоверными, чем, например, Священное Предание, или свидетельства янсенистов о чудесах?

4. На самом деле Толанд и Юм вольно или невольно показывали бессмысленность рассмотрения библейско-христианских чудес только через призму разума, законов природы, и т. п. Потому что чудеса – это область веры (об этом, так или иначе, говорили оба философа), потому что для верующего человека чудо не нуждается в доказательстве.

У Толанда прочтём: «Но, наконец, скажут, что в начале своей книги, в главе «Состояние вопроса», я утверждал, что объяснению поддаются как сама вещь, так и образ действия её или способ её совершения. Но о чем шла речь? О чудесах? Конечно же, нет; а о

тех догматах, в подтверждение которых совершаются чудеса. Это я по-прежнему продолжаю утверждать и могу добавить, что, надеюсь, я это тоже ясно доказал. Но сказать так о чудесах значило бы вообще не считать их чудесами, что показывает слабость и неуместность этого возражения» (курсив в тексте – В. Я.) [Христианство, III. 5. 77, с. 173].

У Юма прочтём: «Наша святейшая религия основана на *вере*, а не на разуме, и подвергать её испытанию, которого она не в состоянии выдержать, – значит ставить её в опасное положение» (курсив в тексте – В. Я.) [Исследование, X. 2, с. 133].

В-третьих, *проведённое исследование позволяет обнаружить историко-культурную трагичность идей Толанда и Юма о чудесах (при этом можно предположить, что, по крайней мере, Юм – намеренно хотел обратить внимание читателей на такую трагичность).*

1. Историко-культурная трагичность идей Толанда и Юма о чудесах заключается в том, что значительная часть этих идей (высказанных протестантскими философами – Толандом и Юмом) относится к вполне ортодоксальным христианским религиозно-философским идеям. Если это так, то не отражает ли данный факт общую тенденцию в построении всех протестантских, в частности, религиозно-философских идей? Тогда хочется задать следующий вопрос: неужели религиозно-философские истины протестантизма равнозначны той цене, которую Европе в своё время пришлось заплатить за эти истины? Цена же эта – **многомиллионные** жертвы среди христиан – жертвы уже упоминавшихся выше многочисленных религиозных и политических (всегда с серьёзной религиозной составляющей) войн, революций, сотрясавших Европу в XVI–XVIII вв., в том числе, на фоне противостояния католиков и протестантов. Ведь христиане стали **убивать** друг друга из-за **вопросов веры** – ссылаясь... на **разум** и **опыт**, а такого и в таких масштабах никогда не было в лоне не только католицизма, но и в лоне всей христианской Церкви (не смотря на явные и неоспоримые ошибки католицизма во всех

сферах жизни, без труда фиксируемые на протяжении всего «мрачного Средневековья»).

2. Историко-культурная трагичность идей Толанда и Юма о чудесах заключается в том, что, являясь вероисповедными, они наделены доктринальным догматизмом. При этом доктринальный догматизм этих идей методологически восходит к доктринальному догматизму католических теологии и религиозной философии. Юм, например, так иронизировал и потешался над католиками, удостоверившими чудеса многочисленными свидетельскими показаниями. Но идеи Юма о чудесах блестяще демонстрируют, что по форме доказательный скепсис в отношении признаваемых католиками чудес мало чем отличается от доказательного оптимизма Фомы Аквинского в отношении бытия Бога. И скепсис, и оптимизм – восходят к историко-вероисповедным особенностям католицизма, в котором всегда слишком много внимания уделялось юридически-доказательным практикам в вопросах веры.

3. Хотелось бы обратить внимание на ещё одно проявление историко-культурной трагичности идей Толанда и Юма о чудесах. Так, и тот и другой ратовали за упразднение суеверий в вопросах библейско-христианских чудес в частности и в вопросах чудес вообще. Нас от эпохи Толанда и Юма отделяют уже несколько столетий. А вера в чудо оказалась непобедимой... Только в современном – технотронном мире (см. Технотронная эра) именно Западное общество активно культивирует веру в чудо – технотронное чудо. Сегодня многие дети и взрослые являются поклонниками мультипликационных и кинематографических персонажей, наделённых чудесными сверхспособностями – Человека-Паука, Железного человека, Халка, а также персонажей многих других супергероев, созданных воображением сценаристов американской компании “Marvel Comics” (между прочим: англ. “marvel” – «чудо» – В. Я.). Только вот чудотворчество этих растиражированных героев часто соседствует с исходящими от них насилием и жестокостью («положительными»), с пропагандируемым через их образы культом

права сильного. Интересно, что бы сказали об этом «научоёмком» чудотворчестве Толанд и Юм?

В-четвёртых, *появившийся в западноевропейском обществе раннего Нового времени запрос на обсуждение дискуссионных – неортодоксальных идей о чудесах отражает процессы интеллектуальной и духовной профанизации христианства в этом обществе, вызванные, например, явным стремлением национальных – социально-политических и религиозных элит Западной Европы превратить христианство исключительно в систему рациональных этических ценностей.*

1. Формально наличие у Толанда и Юма дискуссионных – неортодоксальных идей о чудесах может быть рассмотрено как проявление свойственного католическим и протестантским философам и теологам неортодоксального религиозно-философского поиска, т. е. как проявление свойственных католицизму и протестантизму гетеродоксии^{VII}. Аксиоматично, что наличие в лоне католицизма, в частности, дискуссионных – неортодоксальных религиозно-философских и теологических идей фиксируется на протяжении всех Средних веков. Автор настоящей монографии в этой связи уже упоминал во Введении и в главах идеи катаров и вальденсов, Беренгара Турского, Гильберта Порретанского, Пьера Абеляра, Иоахима Флорского, Данте Алигьери^{VIII} (и этот список можно существенно расширить).

2. Однако библейско-христианские чудеса в Средние века, как правило, находились вне сферы дискуссионного – неортодоксального религиозно-философского и теологического поиска. Но это не из-за мракобесия и недалёкости средневековых теологов, философов, мистиков и интеллектуалов. А из-за того, что христианство зиждется, в том числе, на чуде Воскресения Иисуса Христа. Свя-

^{VII} См. размышления о противоречиях и проблемах исследования во Введении настоящей монографии.

^{VIII} См. примечание 15 к Введению настоящей монографии.

тые отцы Церкви, учителя Церкви, лучшие умы христианской философии и теологии столетиями разрабатывали христианские идеи о чудесах. Уникальность ситуации заключается в том, ранненово-временные западноевропейские философы и теологи, высказывавшие (как мы говорим) дискуссионные – неортодоксальные идеи о чудесах не считали их неортодоксальными и, более того, были уверены, что эти их идеи являются подлинно ортодоксальными и даже апологетическими.

3. Вообще, все вопросы, связанные с проблемами ортодоксальности, вероисповедной «чистоты», и т. п. характеристик как идей Толанда и Юма о чудесах, так и любых иных их религиозно-философских и философско-религиозных идей лучше было бы (риторически) переадресовать Генриху VIII, начавшему английскую Реформацию, и английскому духовенству, эту королевскую инициативу поддержавшему.

4. Конечно, можно, руководствуясь историко-социальными клише эволюционизма, видеть в идеях Толанда и Юма о чудесах проявления более или менее удавшегося свободомыслия, рассматривать данные идеи в качестве провозвестников соответствующих идей деятелей французского Просвещения, и т. д. Но подходить к идеям Толанда и Юма о чудесах **только** с таких позиций равнозначно тому, как, руководствуясь теми же клише, видеть в отрубленных головах Карла I и Людовика XVI (запечатлённых на исторических полотнах и в рисунках с изображениями казней этих королей – убийств по сфабрикованным обвинениям) только проявления светлых символов начального этапа становления западных демократии и либерализма¹.

Рекомендации по дальнейшему использованию результата исследования

В завершение настоящей монографии, подобно тому, как это было сделано в предыдущей монографии, автору не терпится вы-

разить надежду, что результат проведённого в ней исследования будет способствовать расширению числа изысканий, апробирующих социокультурно-релятивистские, плюралистические и т. п. – более гибкие практики осмысления процессов истории философских идей по сравнению с эволюционистскими практиками. Ибо эти изыскания призваны дать возможность увидеть неизвестные грани философских идей и значительно дополнить представления о том месте в процессе истории философских идей, которое занимали высказавшие их мыслители. Ведь как продемонстрировано в настоящей монографии на примере размышлений об идеях Толанда и Юма о чудесах, сущность этого процесса невозможно описать метафорой линейного (векторного, спиралевидного и т. п.), а именно – эволюционного движения [ср.: Яковлев, 2019в, с. 207–208].

Примечания к Заключению

¹ Кстати, удивительно, что при всеобщей увлеченности интеллектуалов и политических деятелей позднего Средневековья и раннего Нового времени античными политическими идеями, от их внимания странным образом ускользал простой факт – исторической и хронологической недолговечности одних только классических античных демократий – греческой и римской. Например, Афинская демократия просуществовала примерно с последних десятилетий VI в. до н. э. до последних десятилетий IV в. до н. э. (т. е. со времени реформ Клисфена до времени подчинения Афин Македонии). А Римская республика просуществовала с 510 / 509 гг. до н. э. по 27 г. до н. э. (т. е. со времени изгнания царя Луция Тарквиния Гордого до времени образования Римской империи при Октавиане Августе).

Всё это было следствием, конечно же, начавшейся ещё в эпоху Возрождения романтизации Античности. Отсюда же проистекает и свойственное многим философам раннего Нового времени некритическое отношение к античным философским и иным текстам, религиозным практикам.

Список условных сокращений названий сочинений Толанда и Юма

Сочинения Толанда

Христианство – “Christianity not Mysterius: Or, A Treatise Shewing, That there is Nothing in the Gospel Contrary to Reason, Nor Above it: And that no Christian Doctrine can be Properly Call'd a Mystery” («Христианство без тайн, или Трактат, в котором показывается, что в Евангелии не содержится ничего противоречащего разуму или непостижимого им и что ни один догмат христианства не может быть назван непостижимой тайной в прямом смысле слова», 1696 г.¹) [Толанд, 1981].

Адеисидемон – “Adeisidaemon, sive Titus Livius a superstitione vindicatus” («Адеисидемон, или Тит Ливий, оправданный от обвинения в суеверии», 1708 и 1709 гг.) [Толанд, 1967a].

Hodegus – “Hodegus. Or the Pillar of Cloud and Fire, that Guided the Israelites in the Wilderness, not Miraculous: But a Thing Equally Practis'd by Other Nations, and in Those Places Not Only Useful But Necessary” («Ходегус. Или столп облачный и огненный, который руководил израильянами в пустыне, не чудо: но дело, одинаково практикуемое другими народами, и в тех местах не только полезное, но и необходимое») [Toland, 1720a].

Пантеистикон – “Pantheisticon. Sive Formula Celebrandae Sodalitatis Socraticae, In Tres Particulas Divisa” («Пантеистикон, или Чин прославления сократического содружества, разделённый на три части») [Толанд, 1967б].

Сочинения Юма

Исследование – “An Enquiry Concerning Human Understanding” («Исследование о человеческом познании», 1748 г.) [Юм, 1965, т. 2].

¹ Здесь и далее в Списке указаны годы первых изданий упоминаемых сочинений Толанда и Юма. Используемые в настоящей монографии принципы ссылок на эти сочинения изложены во Введении.

Список имён (исторических)

Античность

1. Августин¹ / Аврелий Августин Гиппонский / Блаженный Августин (в православии) – епископ гор. Гиппона-Регия (Гиппὸν-Ρέγιαι, греч. “Νυρρο Regius”, греч. “Ἰππὼν Βασιλικός” – в совр. Алжире), теолог, философ, отец Церкви, святой в католицизме, лютеранстве и православии (лат. Aurelius Augustinus Hipponensis; 354–430 гг.). – Августинец; Католицизм; Лютеранство; Отцы Церкви; Православие; Церковь; Янсенист.

2. Александр / Александр Македонский / Александр III Великий – царь Македонии, полководец (греч. Ἀλέξανδρος ὁ Μέγας; 356–323 гг. до н. э.). – Эллинизм.

3. Александр из Абонотиха / Александр Пафлагонец – интеллектуал, врач, оракул Гликона – Асклепия, чудотворец; грек, уроженец города Абонотих в Пафлагонии (греч. Ἀλέξανδρος ὁ Ἀβωνοτειχίτης; ок. 105 – ок. 170 гг.). – Асклепий; Гликон; Оракулы.

4. Анаксимандр / Анаксимандр Милетский – древнегреческий философ, ученик Фалеса Милетского (греч. Ἀναξίμανδρος; ок. 610 – ок. 547 / 540 гг. до н. э.). – Фалес.

5. Аристотель / Аристотель Стагирит – древнегреческий философ, ученик Платона (греч. Ἀριστοτέλης Σταγειρίτης, лат. Aristoteles; 384–322 гг. до н. э.). – Аверроэс; Метафизика; Платон.

6. Афанасий Александрийский / Афанасий Великий – епископ Александрийский, богослов, отец Церкви и учитель Церкви, толкователь доктрины о Троице (греч. Ἀθανάσιος ὁ Ἀλεξανδρείας

¹ В настоящей монографии Список имён (исторических), Список имён (мифологических и религиозных), Список терминов и определений содержат словарные статьи, посвящённые персонам, терминам и определениям – либо упоминаемым автором настоящей монографии, либо встречающимся в рассматриваемых источниках и литературе. Большинство словарных статей завершаются ссылками на связанные словарные статьи.

αρχιεπίσκοπος; ок. 293 / 295–373 гг.). – Отцы Церкви; Троица; Учители Церкви; Церковь.

7. Веспасиан / Тит Флавий Веспасиан – римский император в 69–79 гг. (лат. Titus Flavius Vespasianus; 9–79 гг. н. э.).

8. Геродот / Геродот Галикарнасский – древнегреческий историк (греч. Ἡρόδοτος Ἀλικαρνασσεύς; ок. 484 – ок. 425 гг. до н. э.).

9. Гомер – древнегреческий поэт (греч. Ὅμηρος, лат. Homerus; примерно IX в. до н. э.). – Античность; Догомеровская эпоха.

10. Демокрит / Демокрит из Абдеры – древнегреческий философ, один из основоположников атомистики и материализма (греч. Δημόκριτος; ок. 460 – ок. 370 гг. до н. э.). – Атомизм.

11. Диодор Сицилийский – древнегреческий историк, мифограф (греч. Διόδωρος Σικελιώτης, лат. Diodorus Siculus; ок. 90 – ок. 21 гг. до н. э.).

12. Зенон из Кития (Китиона) – древнегреческий философ (греч. Ζήνων ὁ Κιτιεύς; ок. 334 – ок. 262 гг. до н. э.). – Стоицизм.

13. Иоанн Златоуст / Златоустый / Иоанн Хризостом – епископ Константинопольский, богослов, отец Церкви и учитель Церкви (греч. Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος; ок. 347–407 гг.). – Отцы Церкви; Учители Церкви.

14. Катон / Катон Младший / Марк Порций Катон (Младший / Утичский) – древнеримский государственный и политический деятель (лат. Marcus Porcius Cato (Minor / Uticensis); ок. 96 – 46 гг. до н. э.).

15. Квинт Курций / Квинт Курций Руф – древнеримский историк, ритор (лат. Quintus Curtius Rufus; ок. I в. н. э.).

16. Клисфен – государственный деятель, законодатель Афин (греч. Κλεισθένης; род. ок. 565 / 570 гг. до н. э.).

17. Ксенофонт / Ксенофонт Афинский – ученик Сократа, древнегреческий писатель, историк, полководец, политический деятель (греч. Ξενοφών; ок. 430 – ок. 356 гг. до н. э.). – Сократ.

18. Ликург – легендарный спартанский законодатель (греч. Λυκούργος, лат. Licurgus; IX в. до н. э.).

19. Лукиан / Лукиан из Самосаты (Лукиан Самосатский) – древнегреческий писатель-сатирик, вольнодумец (греч. Λουκιανὸς ὁ Σαμοσατεύς, лат. Lucianus Samosatensis; ок. 120 / 125 – ок. 180 гг. н. э.).

20. Лукреций / Тит Лукреций Кар – римский философ, поэт, последователь Эпикура (лат. Titus Lucretius Carus; ок. 99–55 гг. до н. э.). – Эпикур.

21. Луций Тарквиний Гордый – как считается – последний (седьмой) царь в Древнем Риме (лат. Lucius Tarquinius Superbus; правил в 534 / 533–510/509 гг. до н. э.).

22. Марк Аврелий / Марк Аврелий Антонин – римский император (161–180 гг. н. э.), философ, представитель позднего стоицизма (лат. Marcus Aurelius Antoninus; 121–180 гг. н. э.). – Стоицизм.

23. Нума Помпилий – как считается – второй царь в Древнем Риме (лат. Numa Pompilius; правил в 715–672 гг. до н.э.).

24. Октавиан Август – древнеримский государственный и политический деятель, основавший Римскую империю (лат. Octavianus Augustus; 63 г. до н. э. – 14 г. н. э.). – Римская империя.

25. Платон / Платон Афинский – древнегреческий философ, ученик Сократа (греч. Πλάτων ὁ Αθηναίος, лат. Plato; 427–347 гг. до н. э.). – Аристотель; Сократ.

26. Плутарх – греческий историк, философ (греч. Πλούταρχος, лат. Plutarchus; ок. 46 – ок. 126 гг. н. э.).

27. Птолемей / Птолемей Клавдий – древнегреческий астроном-астролог, философ, географ; жил в Александрии Египетской (греч. Πτολεμαῖος ὁ Κλαύδιος, Ἀλεξανδρεὺς, лат. Ptolemaeus Claudius; ок. 90 – ок. 160 гг.).

28. Светоний / Гай Светоний Транквилл – древнеримский историк, писатель, учёный, государственный деятель (лат. Gaius Suetonius Tranquillus; ок. 70 – после 122 гг. н. э.).

29. Сократ – учитель Платона, древнегреческий философ (греч. Σωκράτης; 470 / 469–399 гг. до н. э.). – Ксенофонт; Платон.

30. Софокл – афинский драматург, автор классических трагедий (Софóкл, греч. Σοφοκλῆς; ок. 496 / 495–406 гг. до н. э.).

31. Страбон – древнегреческий географ, историк (Страбóн, греч. Στράβων, лат. Strabon; ок. 64/63 г. до н. э. – ок. 23/24 г. н. э.).

32. Сципион / Публий Корнелий Сципион Африканский Старший – древнеримский полководец, политический деятель (лат. Publius Cornelius Scipio Africanus Maior; ок. 235 – ок. 183 гг. до н. э.).

33. Тацит / Публий (по другим данным – Гай) Корнелий Тацит – древнеримский историк (лат. Publius (Gaius) Cornelius Tacitus; ок. 56 – ок. 117 гг.).

34. Тит Ливий / Ливий – древнеримский историк (лат. Titus Livius; 59 г. до н. э. – 17 г. н. э.).

35. Фалес / Фалес Милетский – древнегреческий философ, математик; основоположник европейской философии (Фалэс, греч. θαλῆς ὁ Μιλήσιος; ок. 625 – ок. 547 гг. до н. э.). – Анаксимандр.

36. Цицерон / Марк Туллий Цицерон – древнеримский оратор, писатель, философ, государственный и политический деятель (лат. Marcus Tullius Cicero; 106–43 гг. до н. э.).

37. Эпикур – древнегреческий философ (греч. Ἐπίκουρος; 342 / 341–271 / 270 гг. до н. э.). – Лукреций; Эпикурейский; Эпикурейство.

Средние века

38. Абельяр, Пьер / Пётр – французский теолог, схоласт, поэт (Абеляр, фр. Pierre Abélard, лат. Petrus Abailardus / Abaelardus; 1079–1142 гг.). – Схоласты.

39. Аверроэс / Ибн Рушд (Ибн Рошд) – арабо-испанский учёный, медик, правовед, философ-аристотелик (полное имя – Абú-ль-Вали́д Мухáммáд ибн А́хмад ибн Рушд, араб رشد ابن [Ibn Rushd], лат. Averroes; 1126–1198 гг.). – Аверроизм; Аристотель.

40. Александр IV – Папа Римский в 1254–1261 гг., основатель монашеского ордена (августинцев), выдающийся церковный и политический деятель (имя в миру – Ринальдо да Ённа, итал. Rinaldo di Jenne, лат. Alexander IV; ок. 1185–1261 гг.). – Августинец; Папы.

41. Арий – александрийский пресвiтер, теолог, основоположник арианства (А́рий, греч. Ἄρειος, греч. “πρεσβύτερος” [presvúteros] – «старейшина»; ок. 256–336 гг.). – Ариане.

42. Арминий, Якоб – нидерландский теолог, критик идей Ж. Кальвина (Якоб Армiний, имя при рождении – Якоб Германзен, нидерл. Jacob Harmensen / Hermanszoon / Hermansz, лат. Jacobus Arminius, англ. James Arminius; 1560–1609 гг.). – Кальвин; Ремонстрант.

43. Беда / Беда Достопочтенный (Досточтимый) – англосаксонский историк, теолог, крупнейший интеллектуал, монах-бенедиктинец; в католицизме почитается как учитель Церкви (Бéда, лат. Beda (Baeda, Bedanus) Venerabilis; 672 / 673–735 гг.). – Бенедиктинец; Католицизм; Учители Церкви.

44. Бенедикт Нурсийский / Святой Бенедикт – знатный римлянин, отшельник, монах, основатель первого европейского монашеского ордена (бенедиктинцев), святой в католицизме, православии и ряде других христианских конфессий, святой покровитель Европы (лат. Benedictus Nursiae / Benedictus de Nursia, итал. Benedetto da Norcia; ок. 480 – ок. 547 гг.). – Бенедиктинец; Католицизм; Конфессия; Православие.

45. Беренгар Турский – французский схоласт и теолог (фр. Bérenger de Tours, лат. Berengarius Turonensis; ок. 999–1088 гг.). – Схоласты.

46. Боден, Жан – французский политик, мыслитель, экономист, правовед (Бодéн, фр. Jean Bodin, лат. Johanus Bodinius; 1529 / 1530–1596 гг.). – Естественная религия.

47. Бруно, Джордано – итальянский монах-доминиканец, натурфилософ, естествоиспытатель, поэт, эзотерик (имя при рождении – Филиппо Бруно, итал. (Filippo) Giordano Bruno, лат. Iordanus Brunus Nolanus; 1548–1600 гг.). – Доминиканец.

48. Бусси, Джованни Андреа – итальянский гуманист, епископ Алерии (итал. Giovanni Andrea Bussi, корсиканский Giovan de'Bussi, лат. Joannes Andreae; 1417–1475 гг.). – Гуманизм.

49. Бьондо, Флавио – итальянский гуманист, историк (Бьóндо, итал. Flavio Biondo, лат. Flavius Blondus; 1392–1463 гг.). – Гуманизм.

50. Вальдо (Вальдус), Пьер (Пётр) – лионский купец, идейный вдохновитель вальденсов (фр. Pierre Vaudès (Waldo / Valdès); 1140–1217 гг.). – Вальденсы.

51. Генрих IV Бурбон – король Франции (Henri IV Bourbon; 1553–1610 гг.). – Вервенский мир; Нантский эдикт.

52. Генрих VIII Тюдор – король Англии (Henry VIII Tudor; 1491–1547 гг.). – Англиканство.

53. Гильберт Порретанский / Жильбер де ла Порре (Пуаре / Пуатье) – французский схоласт, теолог, епископ г. Пуатье (фр. Gilbert de la Porrée, лат. Guislebertus (Gilbertus) Porretanus; ок. 1076–1154 гг.). – Схоласты.

54. Григорий Турский – франкский историк, епископ г. Тура, святой в католицизме (имя при рождении – Георгий Флоренций, лат. Georgius Florentius / Gregorius Turonensis, фр. Grégoire de Tours; 538 / 539–594 / 595 гг.). – Католицизм.

55. Данте Алигьери – итальянский поэт и философ (итал. Dante Alighieri / Durante di Alighiero degli Alighieri; 1265–1321 гг.).

56. Доминик де Гусман – испанский монах, проповедник, основатель монашеского ордена (доминиканцев), святой в католицизме (Доминик де Гусман, исп. Santo Domingo, Domingo de Guzmán, лат. Dominicus; ок. 1170 / 1171–1221 гг.). – Доминиканец; Католицизм.

57. Елизавета I Тюдор – королева Англии (Elizabeth I Tudor; 1533–1603 гг.).

58. Жанна д'Арк / Орлеанская Дева – легендарная предводительница французских войск в Столетней войне (1337–1453 гг.) между Францией и Англией (Jeanne d'Arc / La Pucelle d'Orléans; ок. 1412–1431 гг.).

59. Игнатий де Лойола / Иниго (Игнасио) Лопес де Лойола – испанский теолог, мистик, основатель монашеского ордена (иезуитов), идеолог Контрреформации, святой в католицизме (Игнатий де Лойола, исп. Ignacio (Íñigo) López de Loyola, лат. Ignatius de Loyola; 1491–1556 гг.). – Иезуиты; Католицизм; Контрреформация.

60. Иероним / Евсевий Иероним Софроний / Блаженный Иероним (в православии) – один из крупнейших христианских теологов, святой и учитель Церкви в католицизме и православии (лат. Sophronius Eusebius Hieronymus; ок. 340–419 / 420 гг.). – Вульгата; Католицизм; Православие; Учители Церкви.

61. Иоаким Флорский (Калабрийский) / Джоаккино да Фьоре – итальянский аскет, теолог, мистик, монах-цистерцианец, основатель монастыря Сан-Джованни ин Фьоре в Италии (итал. Gioacchino da Fiore, лат. Joachimus Florensis; ок. 1132–1202 гг.). – Цистерцианец.

62. Кальвин / Ковен, Жан – французский теолог, пастор; один из реформаторов Церкви, основоположник одного из направлений протестантизма – кальвинизма (Кальвѳн, фр. Jean Calvin / Cauvin, лат. Ioannes Calvinus; 1509–1564 гг.). – Арминий; Кальвинизм; Кальвинист; Молинисты; Протестантизм; Ремонстрант; Реформаторы; Реформация; Церковь.

63. Коперник, Николай – польский каноник (каноник – священнослужитель), астроном, математик, мыслитель (польск. Mikołaj Kopernik, лат. Nicolaus Copernicus; 1473–1543 гг.).

64. Лютер, Мартин – немецкий теолог, священник, монах-августинец; основоположник Реформации, а также одного из направлений протестантизма – лютеранства (нем. Martin Luther; 1483–1546 гг.). –Августинец; Лютеранство; Протестантизм; Реформаторы; Реформация.

65. Молина, Луис де – испанский священник, монах-иезуит, католический теолог, основоположник молинизма (Моли́на, Лу́ис де, исп. Luis de Molina; 1535–1600 гг.). – Иезуиты; Католицизм; Молинисты.

66. Оккам, Уильям – английский философ (сторонник номинализма), логик, теолог, монах-францисканец (William of Ockham, лат. Gulielmus Occamus; ок. 1285 – ок. 1349 гг.). – Номинализм; Францисканец.

67. Павел Диакон / Варнефрид – лангобардский историк, церковный писатель, теолог, монах-бенедиктинец (Диáкон, лат. Paulus Diaconus / Warnefridus; ок. 720 – ок. 799 гг.). – Бенедиктинец.

68. Роберт Молемский / Молезмский – французский аббат-бенедиктинец, основатель монашеского ордена (цистерцианцев), святой в католицизме (фр. Robert de Molesme, лат. Robertus Molesmensis; 1028–1111 гг.). – Бенедиктинец; Католицизм; Цистерцианец.

69. Социн, Фауст – итальянский философ, протестантский теолог, основоположник социнианства; с 1579 г. жил в Польше (итал. Fausto (Paolo) Sozzini / Socini / Sozini, лат. Faustus Socinus; 1539–1604 гг.). – Вишоватый; Протестантизм; Социниане.

70. Филипп II Габсбург – король Испании (исп. Felipe II, англ. Philip II Habsburg; 1527–1598 гг.). – Вервенский мир; Генрих IV Бурбон.

71. Филипп Нери / Филиппо Ромоло Нери – итальянский проповедник, основатель общества ораторианцев, святой в католицизме (Néri, итал. Filippo Romolo Neri; 1515–1595 гг.). – Католицизм; Ораторианцы.

72. Фома Аквинский / Томас Аквинат – итальянский теолог, философ, монах-доминиканец, святой и учитель Церкви в католицизме (Акв́инский, итал. Tommaso d’Aquino, лат. Thomas Aquinas; почётные прозвища: лат. “Doctor Angelicus” – «Ангельский учитель», лат. “Doctor Communis” – «Общий учитель»; ок. 1225–1274 гг.). – Доминиканец; Католицизм; Томизм; Учители Церкви.

73. Франциск Ассизский – итальянский монах, проповедник, основатель монашеского ордена (францисканцев), святой в католицизме (имя при рождении – Джованни Бернардоне, итал. Giovanni di Pietro di Bernardone / San Francesco d’Assisi, лат. Sanctus Franciscus Assisiensis; 1181 / 1182–1226 гг.). – Католицизм; Францисканец.

74. Эразм Роттердамский / Дезидерий Эразм / Эразм – нидерландский учёный, гуманист, теолог, писатель (имя при рождении – Герхард Герхардс, нидерл. Gerrit Gerritszoon, лат. Desiderius Erasmus Roterodamus; ок. 1466 / 1469–1536 гг.). – Гуманизм.

75. Эрастус, Томас – швейцарский / немецкий теолог, представитель швейцарской Реформации, врач (имя при рождении – Томас Любер, нем. Thomas Lüber / Lieber / Liebler, лат. Thomas Erastus; 1524–1583 гг.). – Реформация; Эрастианизм.

Раннее Новое время

76. Аббади, Жак (Джеймс) – французский протестантский священник, писатель; служил пастором во французских церквях Берлина, Лондона, Киллалоу (Killaloe) в Ирландии (фр. Jacques Abbadiе, англ. Jakob / James Abbadiе; 1654–1727 гг.).

77. Байес, Томас – английский математик, статистик, философ, священник-пресвитерианин (Thomas Bayes; 1702–1761 гг.). – Пресвитерианин.

78. Батлер, Джозеф – англиканский епископ, проповедник, философ-моралист (Joseph Butler; 1692–1752 гг.). – Англиканство.

79. Бейль, Пьер – французский мыслитель, публицист, критик теологии (фр. Pierre Bayle; 1647–1706 гг.). – Десмезо.

80. Бентли, Ричард – английский учёный, полемист, англиканский теолог (Richard Bentley; 1662–1742 гг.). – Англиканство.

81. Беркли, Джордж – англо-ирландский философ, учёный, англиканский епископ (George Berkeley; 1685–1753 гг.). – Англиканство.

82. Блаунт, Чарльз – английский полемист, философ-деист (Charles Blount; 1654–1693 гг.). – Деизм.

83. Бойль, Роберт – англо-ирландский физик, химик, натурфилософ, теолог (Robert Boyle; 1627–1691 гг.).

84. Болингброк, Генри Сент-Джон – английский государственный деятель, философ-деист (Henry Saint John, 1st Viscount Bolingbroke; 1678–1751 гг.). – Деизм.

85. Бросс, Шарль де – французский историк, этнограф, писатель, энциклопедист (фр. Charles de Brosses; 1709–1777 гг.).

86. Брэмхолл, Джон – англиканский теолог, архиепископ Армы; критик идей Томаса Гоббса (John Bramhall – Archbishop of Armagh; 1594–1663 гг.). – Англиканство.

87. Бэкон, Фрэнсис – английский государственный деятель, философ, правовед (Francis Bacon, Viscount Saint Alban / Sir Francis Bacon; 1561–1626 гг.).

88. Вильгельм III Оранский – штатгальтер Голландии, король Англии и Шотландии (нидерл. Willem Hendrik, prins van Oranje, англ. William III of Orange; 1650–1702 гг.). – Мария II Стюарт; «Славная революция».

89. Вишоватый (Вишоваты / Виссоватый), Анджей – внук Ф. Социна, польский философ, теолог-социнианин, представитель «польских братьев» (Вишоватый, польск. Andrzej Wiszowaty, лат. Andreas Wissowatius; 1608–1678 гг.). – «Польские братья»; Социн; Социниане.

90. Вольтер – французский философ, историк, писатель (фр. Voltaire – псевдоним, имя при рождении – Франсуа-Мари Аруэ, фр. François-Marie Arouet; 1694–1778 гг.).

91. Вулстон, Томас – английский теолог-деист, англиканский священник, представитель свободомыслия (Thomas Woolston; 1668 / 1670–1733 гг.). – Деизм; Свободомыслие.

92. Галилей, Галилео – итальянский физик, математик, астроном (итал. Galileo Galilei; 1564–1642 гг.).

93. Гарвей, Уильям – английский медик, физиолог и эмбриолог (William Harvey; 1578–1657 гг.).

94. Гаррингтон (Гарингтон, Харрингтон), Джеймс – английский политический мыслитель (James Harrington (Harrington); 1611–1677 гг.).

95. Гартли, Дэвид / Давид – английский врач, философ и психолог (David Hartley; 1705–1757 гг.).

96. Гассенди (Гассенд), Пьер – французский философ, математик, астроном, католический священник (фр. Pierre Gassendi / Gassend, лат. Petrus Gassendi; 1592–1655 гг.). – Католицизм.

97. Глэнвилл (Гленвилл), Джозеф – священник-пуританин, церковный писатель, философ, скептик (Joseph Glanvill; 1636–1680 гг.). – Пуританизм; Скептицизм.

98. Гоббс, Томас – английский философ, политический мыслитель, геометр (Thomas Hobbes; 1588–1679 гг.).

99. Гольбах, Поль Анри Тири / барон д'Гольбах – франко-немецкий философ, писатель, естествоиспытатель (Гольбáх, фр. Paul-Henri Thiry, baron d'Holbach; 1723–1789 гг.).

100. Грегори, Дэвид – шотландский математик, астроном, учёный, сторонник идей И. Ньютона (David Gregory (Gregorie); 1659–1708 гг.). – Ньютон.

101. Гроций, Гуго / Гуго де Гроот – нидерландский юрист, философ, литератор и государственный деятель (нидерл. Hugo de Groot / Huig de Groot, лат. Hugo Grotius; 1583–1645 гг.).

102. Декарт, Рене / Картезий – французский философ, математик, физик (фр. René Descartes, лат. Renatus Cartesius; 1596–1650 гг.).

103. Десмезо, Пьер – французский писатель-гугенот, переводчик, биограф Пьера Бейля (Pierre des Maizeaux (Desmaizeaux); ок. 1666 / 1673–1745 гг.). – Бейль; Гугенот.

104. Дидро, Дени – французский писатель, философ, литературный деятель (Denis Diderot; 1713–1784 гг.).

105. Додуэлл / Додвелл, Генри – англо-ирландский церковный писатель, англиканский теолог (Henry Dodwell; 1641–1711 гг.). – Англиканство.

106. Евгений Савойский, принц – австрийский полководец, генералиссимус, государственный деятель (нем. Prinz Eugen von Savoyen; 1663–1736 гг.).

107. Карре де Монжерон, Луи-Базиль – советник Парижского парламента (Louis Basile Carré de Montgeron; 1686–1754 гг.).

108. Кардинал де Ретц (Рец) / Гонди, Жан-Франсуа-Поль де, кардинал де Ретц – архиепископ Парижа, учёный, писатель, политический деятель (фр. Jean-François-Paul de Gondî, cardinal de Retz; 1613–1679 гг.).

109. Карл I Стюарт – король Великобритании и Ирландии; казнён (обезглавлен) в ходе Английской революции 1640–1660-х гг. (Charles I Stuart; 1600–1649 гг.). – Английская революция.

110. Карл II Стюарт – король Великобритании и Ирландии (Charles II Stuart; 1630–1685 гг.). – Англиканская Церковь.

111. Кедворт, Ралф / Кадворт, Радольфус – английский философ, англиканский священник, христианский гебраист (греч. “εβραϊκός” [evrai'kós; evraïkós] – «еврейский») – знаток древнееврейского языка, лидер Кембриджских платоников (Ralph / Radolphus Cudworth; 1617–1688 гг.). – Англиканство; Гилозоизм; Кембриджские платоники; Мешэм; Теизм.

112. Келлер, Кристоф Мартин / Христофор Целлариус – немецкий учёный, профессор риторики и истории университета в г. Галле (нем. Christoph Martin Keller, лат. Christophorus Cellarius; 1638–1707 гг.). – Средние века.

113. Кеплер, Иоганн – немецкий математик, астроном, астролог, первооткрыватель законов движения планет Солнечной системы (нем. Johannes Kepler; 1571–1630 гг.).

114. Кларк, Сэмюел – английский философ, англиканский священник, теолог (Samuel Clarke; 1675–1729 гг.). – Англиканство.

115. Клейтон, Роберт – британский банкир, политик и Лорд-мэр Лондона (Sir Robert Clayton – Lord Mayor of London; 1629–1707 гг.).

116. Коллинз, Энтони / Джон-Энтони (Антони) – английский философ, теолог-деист; друг Дж. Локка (Anthony / John-Anthony Collins; 1676–1729 гг.). – Деизм; Свободомыслие.

117. Конибер, Джон – английский философ, англиканский теолог (John Conybeare; 1692–1755 гг.). – Англиканство.

118. Кэрролл, Уильям – ирландский англиканский полемист (William Carroll; нач. XVIII в.). – Англиканство.

119. Левассор, Мишель – французский священник-ораторианец, теолог, писатель; находясь в изгнании в Англии перешёл в англиканство (фр. Michel Le Vassor; ок. 1648–1718 гг.). – Англиканство; Ораторианец.

120. Лейбниц, Готфрид Вильгельм – немецкий философ, математик (нем. Gottfried Wilhelm (von) Leibniz; 1646–1716 гг.).

121. Леклерк, Жан – швейцарско-нидерландский радикальный протестантский теолог, пастор, библиист (фр. Jean Le Clerc, лат. Johannes Clericus; 1657–1736 / 1737 гг.).

122. Лимборх, Филипп ван – нидерландский теолог-ремонтрант (нидерл. Philip van Limborch; 1633–1712 гг.). – Ремонтрант.

123. Локк, Джон – английский философ, врач, политический мыслитель, теоретик педагогики (John Locke; 1632–1704 гг.).

124. Людовик XVI Бурбон – король Франции; казнён (гильотинирован) в ходе Французской революции 1789–1799 гг. (Louis XVI Bourbon; 1754–1793 гг.). – Французская революция.

125. Мандевиль, Бернард де – английский философ французского происхождения, врач, психолог, писатель-моралист (англ. Bernard Mandeville, фр. Bernard de Mandeville; 1670–1733 гг.).

126. Мариана, Хуан де – испанский историк, теолог, монах-иезуит (Mariána, Xuán de, исп. Juan de Mariana; 1536–1624 гг.). – Иезуиты.

127. Мария II Стюарт – королева Англии и Шотландии, супруга и соправительница Вильгельма III Оранского (Mary II Stuart; 1662–1694 гг.). – Вильгельм III Оранский; «Славная революция»; Яков II Стюарт.

128. Мерсенн, Марен (Марин) – французский эрудит, философ, теолог (фр. Marin Mersenne; 1588–1648 гг.).

129. Мешэм, Демерис, леди (урождённая Кедворт) – одна из первых английских женщин-писательниц, самобытный философ и христианский теолог; дочь Р. Кедворта (Lady Damaris Masham; 1658 / 1659–1708 гг.). – Кедворт.

130. Мильтон, Джон – английский поэт, политический и религиозный писатель, политический деятель (John Milton; 1608–1674 гг.).

131. Моргэн, Томас – уэльский священник-диссентер, теолог-деист, представитель свободомыслия (Thomas Morgan; ?–1743 г.). – Британия; Деизм; Нонконформист; Свободомыслие.

132. Ньютон, Исаак – английский физик, математик, астроном (Sir Isaac Newton; 1642–1727 гг.). – Грегори.

133. Овертон, Ричард – английский памфлетист и политический деятель, один из лидеров движения левеллеров (Richard Overton; годы общественной активности: 1631–1664 гг.). – Левеллеры.

134. Освальд, Джеймс – шотландский священник, теолог, философ; критик идей Дэвида Юма (James Oswald; 1703–1793 гг.).

135. Паскаль, Блез – французский математик, механик, физик, литератор, религиозный философ (фр. Blaise Pascal; 1623–1662 гг.).

136. Прайс, Ричард – британский моральный философ, этик, проповедник-нонконформист, политический публицист (Richard Price; 1723–1791 гг.). – Нонконформист.

137. Расин, Бонавентура – французский церковный историк-янсенист, аббат; родственник драматурга Жана-Батиста Расина (Расин, фр. Bonaventure Racine; 1708–1755 гг.; Jean-Baptiste Racine; 1639–1699 гг.). – Янсенист.

138. Ричардсон, Джон – английский полемист; критик идей Джона Толанда (John Richardson; 1647 – ок. 1725 гг.).

139. София Ганноверская – курфюрстина (княжна) Ганноверская (нем. Sophie von Hannover, Sophie von der Pfalz, англ. Sophia of the Palatinate; 1630–1714 гг.). – Акт о престолонаследии; София-Шарлотта; Яков I Стюарт.

140. София-Шарлотта / София-Шарлотта Ганноверская – дочь Софии Ганноверской, первая королева Пруссии; адресат «Писем к Серене» Толанда (нем. Sophie-Charlotte von Hannover; 1668–1705 гг.). – София Ганноверская.

141. Спиноза, Бенедикт (Барух) – нидерландский философ (еврейского происхождения – из португальских сефардов (евр. סְפָרָדִי [sfaradi] – испанский), нидерл. Baruch Spinoza, португ. Benedito de Espinosa; 1632–1677 гг.). – Спинозизм.

142. Стиллингфлит, Эдвард – английский учёный, англиканский теолог, епископ Вустерский; критик идей Джона Локка, Джона То-

ланда (Edward Stillingfleet – Bishop of Worcester; 1635–1699 гг.). – Англиканство; Деизм.

143. Тиллотсон, Джон – англиканский теолог, архиепископ Кентерберийский (John Tillotson – Archbishop of Canterbury; 1630–1694 гг.). – Англиканство.

144. Тиндал / Тиндаль, Мэтью – английский философ-деист, религиозный мыслитель (Matthew Tindal; ок. 1657–1733 гг.).

145. Торшмид, Урбан Готтлоб – немецкий пастор, знаток идей представителей английского свободомыслия и их критиков (Urban Gottlob Thorschmid; XVIII в.).

146. Уорбертон, Уильям – английский полемист, англиканский священник, епископ Глостерский (William Warburton – Bishop of Gloucester; 1698–1779 гг.). – Англиканство.

147. Флитвуд, Уильям – англиканский теолог, проповедник, епископ Элийский (William Fleetwood – Bishop of Ely; 1656–1723 гг.). – Англиканство.

148. Фоссий (Фосс, Фоссиус), Гергард Йоганн – нидерландский филолог, теолог и историк (нидерл. Gerrit Janszoon Vos (Voss), лат. Gerardus Johannis Vossius; 1577–1649 гг.).

149. Хикс, Джордж – английский учёный, англиканский теолог (George Hickes; 1642–1715 гг.). – Англиканство.

150. Чербери / Герберт из Чербери, Эдуард / Герберт (Херберт) Чербери, Эдуард – английский философ, государственный деятель, поэт (Edward Herbert of Cherbury / Edward Herbert, 1st Baron Herbert / Baron Herbert of Castle Island; 1583–1648 гг.). – Деизм; Естественная религия.

151. Шерлок, Томас – англиканский теолог, апологет, епископ Лондона (Thomas Sherlock – Bishop of London; 1678–1761 гг.). – Англиканство.

152. Шефтсбери / Шафтсбери, Энтони (Антони) Эшли Купер – английский политик и философ-деист (Anthony Ashley Cooper, 3rd Earl of Shaftesbury / Baron Cooper of Pawlett / Baron Ashley of Wimborne St Giles; 1671–1713 гг.).

153. Эдвардс, Джон – английский теолог-кальвинист (John Edwards; 1637–1716 гг.). – Кальвинист.

154. Эннет, Питер – английский мыслитель, теолог-деист, представитель свободомыслия (Peter Annet; 1693–1769 гг.). – Деизм; Свободомыслие.

155. Яков I Стюарт (он же – Яков VI Шотландский) – король Шотландии и король Англии, первый – из династии Стюартов (англ. James I Stuart, лат. Iacobus; 1566–1625 гг.). – Акт о престолонаследии; София Ганноверская.

156. Яков II Стюарт – король Англии, Шотландии и Ирландии (James II Stuart; 1633–1701 гг.). – Вильгельм III Оранский; Мария II Стюарт; «Славная революция».

157. Янсений – нидерландский епископ, католический теолог, основоположник янсенизма (Янсéний, имя при рождении – Корнелий Отто Янсен, нидерл. Corneille Otto Janssen / Janssens, лат. Cornelius Otto Jansenius; 1585–1638 гг.). – Католицизм; Янсенист.

Новое время

158. Архимандрит Никифор (мирское имя – Бажанов, Алексей Михайлович; 1832–1895 гг.) – священнослужитель и монах Русской Православной Церкви, настоятель Высоко-Петровского монастыря (г. Москва), автор «Иллюстрированной полной популярной библейской энциклопедии», 1892 г. – Православие; Приложение А; Приложение В; Список Интернет-ресурсов.

159. Бауэр, Бруно – немецкий философ-гегельянец, протестантский теолог, религиовед (нем. Bruno Bauer; 1809–1882 гг.). – Гегель; Протестантизм.

160. Брэдли, Фрэнсис Герберт – английский философ-идеалист (Francis Herbert Bradley; 1846–1924 гг.). – Идеализм.

161. Гегель, Георг Вильгельм Фридрих – немецкий философ-идеалист, представитель немецкой классической философии (нем. Georg Wilhelm Friedrich Hegel; 1770–1831 гг.). – Бауэр; Идеализм; Новейшее время.

162. Геттнер, Герман Юлий Теодор – немецкий историк литературы (Hermann Julius Theodor Hettner; 1821–1882 гг.).

163. Гизо, Франсуа Пьер Гийом – французский историк, публицист, государственный и политический деятель (фр. François Pierre Guillaume Guizot; 1787–1874 гг.).

164. Данилевский, Николай Яковлевич (1822–1885 гг.) – русский социолог, естествоиспытатель, публицист.

165. Достоевский, Фёдор Михайлович (1821–1881 гг.) – русский писатель, философ, публицист.

166. Кант, Иммануил – немецкий философ, учёный, основоположник немецкой классической философии (нем. Immanuel Kant; 1724–1804 гг.). – Просвещение.

167. Лаплас, Пьер-Симон, маркиз де – французский физик, астроном, эрудит, философ (фр. Pierre-Simon de Laplace; 1749–1827 гг.).

168. Маркс, Карл Генрих – немецкий философ и социолог, экономист (еврейского происхождения, нем. Karl Heinrich Marx; 1818–1883 гг.). – Ленин; Марксизм-ленинизм; Формационный эволюционизм; Энгельс.

169. Моулсворт, Уильям – английский государственный и политический деятель, издатель сочинений Гоббса, написанных на английском и латинском языках (Моллесуорт / Молесворт / Молесуорт / Mollesworth; Sir William Molesworth, 8th Baronet; 1810–1855 гг.).

170. Пейли, Уильям – английский философ, англиканский священник (William Paley; 1743–1805 гг.). – Англиканство.

171. Пристли, Джозеф – английский священник-нонконформист, физик, химик, политический мыслитель (Joseph Priestley; 1733–1804 гг.). – Нонконформист.

172. Стронг, Джеймс – американский библеист, теолог, создатель «Конкорданции Стронга» (James Strong; 1822–1894 гг.). – Список Интернет-ресурсов.

173. Трёльч, Эрнст – немецкий протестантский теолог, философ (нем. Ernst Troeltsch; 1865–1923 гг.).

174. Фейербах, Людвиг Андреас фон – немецкий философ и моралист, религиовед; оказал идейное влияние на К. Маркса (нем. Ludwig Andreas von Feuerbach; 1804–1872 гг.). – Маркс.

175. Энгельс, Фридрих – немецкий философ и историк, политический деятель; друг и единомышленник К. Маркса (Friedrich Engels; 1820–1895 гг.). – Маркс.

Новейшее время

176. Айерс, Майкл Ричард – Wadham College, Oxford; Professor Emeritus of Philosophy at the University of Oxford, UK (Michael Richard Ayers; род. в 1935 г.)^{II}.

177. Алаев, Леонид Борисович (род. в 1932 г.) – доктор исторических наук, профессор; советский и российский индолог, востоковед. Работал на кафедре истории Южной Азии Института стран Азии и Африки МГУ.

178. Алтини, Карло – Scientific Director, Fondazione Collegio San Carlo; professore, Università degli studi di Modena e Reggio Emilia, Dipartimento di Educazione e Scienze Umane, Italy (Carlo Altini; род. в 1965 г.).

179. Белл, Дэниел – американский социолог, философ (Daniel Bell; 1919–2011 гг.). – Постиндустриальное общество.

180. Бермэн, Дэвид – Fellow and Senior Lecturer in Philosophy at Trinity College Dublin; Professor Emeritus at the Department of Philosophy at Trinity College Dublin, Ireland (David Berman; род. в 1942 г.).

181. Бёрнс, Роберт – Lecturer at the Department of Historical and Cultural Studies at Goldsmiths' College, London, UK (Robert M. Burns).

182. Берри, Роберт Джеймс – Professor at the Department of Zoology at University College London, UK (Robert James Berry; 1934–2018 гг.).

183. Бертман, Мартин – International Hobbes Association; Docent Emeritus at University of Helsinki (Department of Social and Political Philosophy), Finland (Martin A. Bertman).

^{II} Для сохранения в персоналиях максимальной аутентичности информации об аффилиации современных западных исследователей – эта информация не переводится. Во избежание излишнего переобременения справочного аппарата монографии не приводятся ссылки на источники информации об аффилиации современных западных и отечественных исследователей – это многочисленные Интернет-сайты, фрагменты из CV, книг и статей упоминаемых исследователей.

184. Бжезинский, Збигнев Казимир (Казимеж) – американский политолог, государственный деятель, социолог, философ польского происхождения (польск. Zbigniew Kazimierz Brzeziński; 1928–2017 гг.). – Технотронная эра.

185. Библер, Владимир Соломонович (1918–2000 гг.) – советский и российский философ и культуролог. Работал в РГГУ.

186. Биддл, Джон Чарльз – Assistant & Associate Professor at Yale University Division School, New Haven, USA (John Charles Biddle / Higgins-Biddle; род. в 1940 г.).

187. Бихдрикер, Давид Вениаминович (1893 г. – ?) – доцент Ленинградского электротехнического института; советский историк философии. Работал научным сотрудником Института советского строительства и права Ленинградского отделения Коммунистической академии при ЦИК СССР (ИССП ЛОКА).

188. Браун, Колин – Professor of Systematic Theology at Fuller Theological Seminary, Pasadena, USA; priest of the Episcopal Church (Colin Brown).

189. Браун, Майкл Филипп – Professor, Dean for Research & Knowledge Exchange (School of Divinity, History and Philosophy; Research Institute of Irish and Scottish Studies) at University of Aberdeen, Scotland, UK (Michael Philip Brown; род. в 1972 г.).

190. Брикман, Женевьева – agrégée de philosophie, docteur ès lettres, elle est professeur à l'université Paris X – Nanterre; professeure émérite à l'université de Paris X, France (Geneviève Brykman; род. в 1941 г.).

191. Быховский, Бернад Эммануилович (1898 / 1901–1980 гг.) – доктор философских наук, профессор; советский историк философии. Работал на кафедре философии Московского института народного хозяйства им. Г. В. Плеханова.

192. Валлерстайн, Иммануил Морис – американский философ, социолог, политолог (Immanuel Maurice Wallerstein; 1930–2019 гг.). – Мир-система; Мир-системный анализ.

193. Васильев, Вадим Валерьевич (род. в 1969 г.) – член-корреспондент РАН, доктор философских наук, профессор; российский философ, историк философии. Заведующий кафедрой истории зарубежной философии Философского факультета МГУ.

194. Васильев, Леонид Сергеевич (1930–2016 гг.) – доктор исторических наук, профессор; советский и российский историк, религиовед, востоковед. Работал в НИУ ВШЭ.

195. Васильев, Сергей Фёдорович (1898–1937 гг.) – советский философ и историк науки. Работал в Ленинградском отделении Института философии АН СССР.

196. Волтерсторф, Николас – Noah Porter Professor of Philosophical Theology at Yale University, USA (Nicholas Wolterstorff; род. в 1932 г.).

197. Вульф, Эрик Роберт – американский антрополог и историк-марксист австрийского происхождения (Eric Robert Wolf; 1923–1999 гг.).

198. Габинский, Григорий Аронович (1929–1994 гг.) – доктор философских наук, профессор, заслуженный деятель науки Российской Федерации; советский и российский философ и религиовед. Заведовал кафедрой философии Орловского государственного педагогического института.

199. Гайденок, Пиама Павловна (род. в 1934 г.) – член-корреспондент РАН, доктор философских наук; советский и российский философ, историк философии. Главный научный сотрудник сектора античной и средневековой философии и науки Института философии РАН.

200. Герман, Лев Иосифович (1895 г. – ?) – советский историк философии. Работал в Институте философии АН СССР.

201. Герро, Ален – historien médiéviste français; Il est directeur de recherche au Centre national de la recherche scientifique, Paris (Alain Guerreau; род. в 1948 г.).

202. Гойетт, Джон Дж. – Dean at Thomas Aquinas College, USA (John J. Goyette).

203. Горфункель, Александр Хаимович (1928–2020 гг.) – советский и российский историк философии, переводчик, библиограф. Работал в Государственной публичной библиотеке имени М. Е. Салтыкова-Щедрина (г. Ленинград).

204. Грязнов, Александр Феодосиевич (1948–2001 гг.) – доктор философских наук, профессор; советский и российский философ, историк философии. Работал на кафедре истории зарубежной философии Философского факультета МГУ.

205. Гэскин, Джон – Fellow Emeritus at Department of Philosophy in the School of Social Sciences and Philosophy at Trinity College Dublin, Ireland (John S. A. Gaskin).

206. Деборин, Абрам Моисеевич (еврейского происхождения, имя при рождении – Абрам Иоффе; 1881–1963 гг.) – доктор философских наук, профессор, академик АН СССР; российский и советский философ-марксист.

207. Джейкоб, Маргарет Кэнди – Professor Emeritus at Department of History at University of California, Los Angeles, USA (Margaret Candee Jacob; род. в 1943 г.).

208. Доусон, Чарльз – британский адвокат, непрофессиональный археолог, «открывший» «Пилтдаунского человека» (Дóусон, Charles Dawson; 1846–1916 гг.). – «Пилтдаунский человек».

209. Дэниел, Стивен Хартли – Associate Professor of Philosophy at Texas Agricultural and Mechanical University; Honors Scholar Texas Agricultural and Mechanical University, USA (Stephen Hartley Daniel; род. в 1950 г.).

210. Дюэм (Дюгем), Пьер Морис Мари – французский физик, механик, математик, философ и историк науки (фр. Pierre Maurice Marie Duhem; 1861–1916 гг.).

211. Заиченко, Георгий Антонович (1921–2001 гг.) – доктор философских наук, профессор; советский и украинский философ, историк философии. Работал на кафедре философии Украинского государственного химико-технологического университета (г. Днепропетровск, ныне – г. Днепр).

212. Израиль, Джонатан Ирвин – Professor at University College London, UK; Professor Emeritus at Institute for Advanced Study (School of Historical Studies), Princeton, USA (Jonathan Irvine Israel; род. в 1946 г.).

213. Имброшиано, Энтони – Senior Lecturer at the Department of Philosophy at University of Notre Dame, Australia (Anthony Imbrosciano).

214. Кёрли, Эдвин – James B. and Grace J. Nelson Professor of Philosophy at University of Michigan in Ann Arbor; a Professor Emeritus at the Department of Philosophy at University of Michigan, USA (Edwin M. Curley; род. в 1937 г.).

215. Кирсанов, Владимир Семёнович (1936–2007 гг.) – доктор физико-математических наук; советский и российский историк науки. Работал в Институте истории естествознания и техники РАН.

216. Койре, Александр – французский историк науки и философии русского происхождения (имя при рождении – Александр Владимирович Койранский, фр. Alexandre Koyré; 1892–1964 гг.).

217. Коллинз, Джеффри – Associate Professor at the Department of History at Queen’s University at Kingston, Canada (Jeffrey R. Collins).

218. Корригэн, Патрик – Associate Professor of Philosophy at Assumption College, USA (Patrick Corrigan).

219. Косарева, Людмила Михайловна (1944–1991 гг.) – кандидат философских наук; советский философ и историк науки. Работала научным сотрудником Института научной информации по общественным наукам АН СССР.

220. Кромарти, Алэн – Professor at the University of Reading, Berkshire, UK (Alan Cromartie).

221. Кромби, Алистер Кеймерон – австралийский зоолог, историк науки (Alistair Cameron Crombie; 1915–1996 гг.).

222. Кузнецов, Борис Григорьевич (1903–1984 гг.) – доктор философских наук; советский и российский философ и историк науки. Работал в Институте истории естествознания и техники АН СССР.

223. Кузнецов, Виталий Николаевич (1932–2011 гг.) – доктор философских наук, профессор, заслуженный профессор МГУ; советский и российский философ, историк философии. Работал на кафедре истории зарубежной философии Философского факультета МГУ.

224. Ле Гофф, Жак – historien médiéviste français; L’École des Annales, La Nouvelle Histoire; L’École des hautes études en sciences sociales (EHESS), Paris, France (Jacques Le Goff; 1924–2014 гг.). – «Долгое Средневековье»; Средние века.

225. Лебедев, Андрей Валентинович (род. в 1951 г.) – советский и российский переводчик, филолог-классик, историк философии.

226. Левин, Майкл – Winthrop Professor of Philosophy at the Department of Philosophy at University of Western Australia, Australia (Michael P. Levine; род. в 1950 г.).

227. Ленин, Владимир Ильич (имя при рождении – Владимир Ульянов; 1870–1924 гг.) – российский социолог-публицист и революционер; советский политический и государственный деятель. – Маркс; Марксизм-ленинизм; Революция; Формационный эволюционизм.

228. Лессэй, Фрэнк – Professeur à l'Université de la Sorbonne Nouvelle-Paris III (Department of English Studies), France (Franck Lessay; род. в 1951 г.).

229. Лосонски, Майкл – Professor of Philosophy, Emeritus Professor at Department of Philosophy at Colorado State University, USA (Michael Losonsky; род. в 1953 г.).

230. Лэнгтри, Брюс – Department of Philosophy at University of Tasmania, Australia; School of Historical and Philosophical Studies at University of Melbourne, Australia (Bruce Langtry).

231. Люрбе, Пьер – professeur de département d'études anglophones à l'université Paul-Valéry Montpellier 3, France (Pierre Lurbe).

232. Майер, Аннелиза – немецкий историк науки, историк средневековой натурфилософии (Anneliese Maier; 1905–1971 гг.).

233. Макинтош, Джон Джеймс – Professor of Philosophy at University of Calgary, Canada (John James MacIntosh).

234. Мамардашвили, Мераб Константинович (Мамарდაშვილი, Мერაბ, груз. მერაბ კონსტანტინეს ძე მამარდაშვილი; 1930–1990 гг.) – доктор философских наук, профессор; советский, грузинский философ, историк философии. Работал в МГУ, в академических учреждениях СССР.

235. Мартинич, Алоизий Патрик – Roy Allison Vaughan Centennial Professor in Philosophy and Professor of History, Government and Religious Studies at University of Texas at Austin, USA (Aloysius Patrick Martinich; род. в 1946 г.).

236. Мееровский, Борис Владимирович (1922–1996 гг.) – доктор философских наук, профессор; советский и российский историк философии. Работал на кафедре философии Московского института народного хозяйства им. Г. В. Плеханова – Российской экономической академии им. Г. В. Плеханова.

237. Милнер, Бенджамин – Tutor at St. John's College in Annapolis, Maryland, USA (Benjamin Milner).

238. Михаленко, Юрий Петрович (род. в 1929 г.) – доктор философских наук; советский и российский историк философии и философ-антрополог. Работал в Институте философии РАН.

239. Мотрошилова, Нелли Васильевна (род. в 1934 г.) – доктор философских наук, профессор; советский и российский философ. Главный научный сотрудник сектора истории западной философии Института философии РАН.

240. Муни, Т. Брайан – Associate Professor at the Department of Philosophy at University of Notre Dame, Australia (T. Brian Mooney).

241. Нарский, Игорь Сергеевич (1920–1993 гг.) – доктор философских наук, профессор; советский и российский историк философии. Работал на кафедре истории зарубежной философии Философского факультета МГУ; работал в Институте философии АН СССР.

242. Нуово, Виктор – Charles A. Dana Professor of Philosophy Emeritus at Middlebury College, USA; Senior Research Fellow at Harris Manchester College, Oxford, UK (Victor Nuovo; род. в 1931 г.).

243. Овандер, Николай Эдуардович (? – 1963 г.) – кандидат философских наук, доцент; советский историк философии. Работал в Институте философии АН УССР, в Киевском государственном университете, в Одесском государственном университете.

244. Ольшки, Леонардо – итальянско-немецкий, американский медиевист, востоковед, литературовед (нем. Leonardo Olschki; 1885–1961 гг.).

245. Пастернак, Борис Леонидович (1890–1960 гг.) – русский и советский поэт, писатель, переводчик.

246. Петров, Михаил Константинович (1923–1987 гг.) – кандидат философских наук; советский философ, теоретик науки. Работал в Ростовском государственном университете.

247. Петросова / Петросян, Мария Исааковна (1911–1971 гг.) – доктор философских наук, профессор; советский специалист по проблемам социальной философии, этики и гуманизма. Работала в Институте философии АН СССР. – Гуманизм.

248. Полетаев, Андрей Владимирович (1952–2010 гг.) – доктор экономических наук, профессор; советский и российский экономист,

историк, теоретик и методолог истории, специалист в области социологии знания. Работал в Институте мировой экономики и международных отношений РАН, в ГУ ВШЭ.

249. Помрой, Ральф – Assistant Professor of Speech at University of California at Davis, USA (Ralph S. Pomeroy).

250. Потёмкин, Алексей Васильевич (род. в 1924 г.) – кандидат философских наук; советский, российский философ, культуролог. Работал в Ростовском государственном университете.

251. Райт, Джордж Герберт – Professor Emeritus at University of Wisconsin–Superior, USA (George Herbert Wright).

252. Роговин, Семён Миронович (1885–1938 гг.) – профессор философии права Московского университета; русский и советский историк философии, переводчик.

253. Рэби, Майкл Салим – Ph.D. in Political Science from the University of Toronto, Canada; Attorney in Private Practice in Cambridge, Massachusetts, USA (Michael Saleem Rabieh).

254. Савельева, Ирина Максимовна (род. в 1947 г.) – доктор исторических наук, профессор; советский и российский историк, теоретик и методолог истории, специалист в области социологии знания. Работает главным научным сотрудником в Институте гуманитарных историко-теоретических исследований им. А. В. Полетаева (ИГИТИ) НИУ ВШЭ.

255. Салимова, Кадрия Исмаиловна (Кадрия-Улькер Исмаил кызы, азерб. Qədriyə-Ülkər İsmail qızı Səlimova; 1924–2013 гг.) – член-корреспондент Российской академии образования, доктор педагогических наук, профессор; советский и российский философ, теоретик педагогики. Работала в структурах Академии педагогических наук СССР, затем – РАО.

256. Сёмушкин, Анатолий Васильевич (1939–2013 гг.) – доктор философских наук, профессор; советский, украинский и российский историк философии и философ. Работал в Днепропетровском госуниверситете, в РУДН.

257. Слупик, Крис – Department of Philosophy, University of Wisconsin–Oshkosh, USA (Chris / Christopher Slupik).

258. Соколов, Василий Васильевич (1919–2017 гг.) – доктор философских наук, профессор; советский и российский философ, историк философии. Работал на кафедре истории зарубежной философии Философского факультета МГУ.

259. Sommerвил, Джохэн – Professor of History at the University of Wisconsin–Madison, USA (Johann Sommerville).

260. Соринсен, Рой Арнолд – Michigan State University, East Lansing, Michigan, USA; Assistant Professor at Illinois State University, Normal, USA (Roy Arnold Sorensen; род. в 1957 г.).

261. Субботин, Александр Леонидович (1927–2017 гг.) – доктор философских наук; советский и российский историк философии и философ. Работал ведущим научным сотрудником Института философии РАН.

262. Твердовская, Наталия Витальевна – кандидат философских наук. Диссертацию подготовила на кафедре истории и философии религии Философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета. Диссертация защищена по специальности 09.00.06 – философия религии. На титульном листе автореферата ошибочно указан шифр 09.00.03 – история философии.

263. Тейлор, Джеймс – Professor of Philosophy, Chair of the Department of Philosophy at Westmont College in Santa Barbara, USA (James E. Taylor).

264. Тымянский, Григорий Самойлович (вариант отчества – Самуилович; 1893–1936 гг.) – советский философ, историк философии. Работал в Коммунистической академии, в Институте философии АН СССР.

265. Уваров, Павел Юрьевич (род. в 1956 г.) – член-корреспондент РАН, доктор исторических наук, профессор; советский и российский историк-медиевист, теоретик и методолог истории. Руководитель отдела истории западноевропейского Средневековья и раннего Нового времени Института всеобщей истории РАН.

266. Уиппл, Джон – Associate Professor and Director of Undergraduate Studies at the Department of Philosophy (College of Liberal Arts and Sciences) at University of Illinois at Chicago, USA (John Whipple).

267. Филатов, Владимир Петрович (род. в 1948 г.) – доктор философских наук, профессор; советский и российский специалист в области теории познания и современной философии науки. Заведующий кафедрой современных проблем философии Философского факультета РГГУ.

268. Фогелин, Роберт Джон – Professor of Philosophy and Sherman Fairchild Professor in the Humanities (Emeritus) at Dartmouth College, Hannover, USA. A Fellow of the American Academy of Arts and Sciences (Robert John Fogelin; 1932–2016 гг.).

269. Фрейберг, Лидия Анатольевна (1922–1997 гг.) – советская и российская переводчица, филолог-классик. Работала в Институте мировой литературы имени А. М. Горького АН СССР.

270. Хадсон, Уэйн – Research Professor at Charles Sturt University, Canberra and Adjunct Professor at the University of Tasmania, Australia (Wayne Hudson).

271. Херолд, Аарон Луис – Visiting Research Fellow at the Jepson School's John Marshall International Center, University of Richmond, USA; Assistant Professor of Political Science at State University of New York College at Geneseo, USA (Aaron Louis Herold).

272. Хьюстон, Джозеф – Visiting Professor at University of St Andrews, Scotland, UK; Professor of Philosophical Theology at University of Glasgow, Scotland, UK (Joseph Houston).

273. Хэнна, Мартин Фредерик – Associate Professor of Systematic Theology at Andrews University, USA (Martin Frederick Hanna).

274. Церетели, Софья Ивановна (в девичестве – Максимова; род. ок. 1871 г. – ?) – российская и советская переводчица, историк философии.

275. Чемпион, Джастин – Emeritus Professor (History) at Department of History at Royal Holloway, University of London, UK (Justin A. I. Champion; 1960–2020 гг.).

276. Ческис, Абрам / Леонид Аронович (еврейского происхождения, имя при рождении – Абрам Ческис; 1879–1935 гг.) – русский и советский специалист в области философии XVII в. Работал преподавателем философии в МГУ; также работал в Московском институте философии, литературы и истории.

277. Швырёв, Владимир Сергеевич (1934–2008 гг.) – доктор философских наук, профессор; советский и российский философ. Был главным научным сотрудником Института философии РАН.

278. Шпенглер, Освальд Арнольд Готтфрид – немецкий философ, историк и теоретик культуры; представитель философии жизни (Шпéнглер, Óсвальд, нем. Oswald Arnold Gottfried Spengler; 1880–1936 гг.).

279. Шульман, Михаил Моисеевич – кандидат философских наук; советский и российский историк науки, историк философии. Работал старшим научным сотрудником Северо-Кавказского научного центра высшей школы (СКНЦ). Доцент, ведущий научный сотрудник Института философии и социально-политических наук Южного федерального университета.

280. Шэпин, Стивен – Franklin L. Ford Research Professor of the History of Science at Harvard University, USA (Steven Shapin; род. в 1943 г.).

281. Шэффер, Саймон – Professor of the History and Philosophy of Science at the Department of History and Philosophy of Science at University of Cambridge, UK (Simon J. Schaffer; род. в 1955 г.).

282. Щеглов, Алексей Васильевич (1905–1996 гг.) – советский, российский философ, историк философии. Работал учёным секретарём Института философии АН СССР; был заведующим профильными кафедрами в ВУЗах Перми, Кишинёва.

283. Эрмэн, Джон – Emeritus Professor at the History and Philosophy of Science Department at University of Pittsburgh, USA (John Earman; род. в 1942 г.).

Список имён (мифологических и религиозных)

Античная, древневосточная, эллинистическая мифология

284. Аполлон (греч. Απόλλων, лат. Apollo) – в древнегреческой мифологии – бог солнца, музыки, искусств, прорицания. – Дельфийский оракул.

285. Асклепий (греч. Ασκληπίος, лат. Aesculapius) – в древнегреческой мифологии – бог врачевания. – Александр из Абонотиха; Гликон.

286. Ваал / Баал / Балу (Ваа́л, евр. בַּאֵל [baal], евр. בֵּל [bel] – «муж», «владыка», «хозяин», греч. Βάαλ) – верховный бог семитских народов Древних Палестины, Финикии, Сирии.

287. Гермес / Ермий (греч. Ἑρμῆς, лат. Hermes) – в древнегреческой мифологии – бог-покровитель красноречия, торговли, магии; посланец богов и спутник Зевса. – Гермес Трисмегист; Зевс; Тот.

288. Гермес Трисмегист / Гермес Триждывеличайший (греч. Ἑρμῆς ὁ Τρισμῆύστος, лат. Mercurius ter Maximus) – в эллинистической мифологии – имя древнеегипетского бога Тота; в дальнейшем также – имя мифического основателя герметизма. – Гермес; Герметизм; Тот; Эллинистический.

289. Гликон (греч. Γλυκόν) – в позднеримской мифологии – львиноголовый змей, считавшийся воплощением бога Асклепия. – Александр из Абонотиха; Асклепий.

290. Дельфийский оракул (греч. “μαντεῖο(v) τῶν Δελφῶν”, лат. “Delphicum oraculum”) – оракул в храме Аполлона в древнегреческом городе Дельфы. – Аполлон; Оракулы.

291. Диктейская пещера / Пещера Зевса (греч. “Δικταῖο Ἄντρο”) – пещера в горах Дикти на Крите, считавшаяся местом рождения Зевса. – Зевс.

292. Зевс (греч. Ζεὺς) – в древнегреческой мифологии – верховный бог. – Гермес; Диктейская пещера; Юпитер.

293. Лета (греч. Λήθη, лат. Lethe) – в древнегреческой мифологии – протекающая по подземному Царству мёртвых «Река забвения».

294. Минос (греч. Μίνως, лат. Minos) – мифологический критский царь, законодатель.

295. Мусей (греч. Μουσαῖος) – в древнегреческой мифологии – поэт, герой, певец (догомеровской эпохи). – Гомер; Догомеровская эпоха.

296. нимфы (греч. Νύμφαι, лат. Nymphae – «невесты») – в древнегреческой мифологии – обычно благосклонные к людям низшие природные божества (морские, водяные, горные, земные, древесные, и т. д.). – Эгерия.

297. Серапис (греч. Σέραπις / Σάραπις, лат. Serapis) – в эллинистической мифологии – египетский бог-покровитель душ умерших, наделённый даром целительства. – Эллинистический.

298. Тот (греч. Θώθ, Θόουτ) – в древнеегипетской мифологии – бог мудрости, письма, счёта. – Гермес; Гермес Трисмегист.

299. Эгерия (греч. Ἠγερία, лат. Egeria (Aegeria)) – в древнеримской мифологии – прорицающая водяная нимфа или богиня. – нимфы.

300. Юпитер (лат. Jupiter) – в древнеримской мифологии – верховный бог. Образ полностью соответствовал образу древнегреческого Зевса. – Зевс.

Библия

301. Аарон – старший брат Моисея, первый первосвященник, основатель священничества (Аарόν, евр. “אָהָרֹן” [aharan] – Арон – «учитель», «просвещённый», «осиянный», греч. Ααρών). – Моисей.

302. Авраам – избранник Бога, один из патриархов, родоначальник евреев, арабов. Заключил союз – завет с Богом (Авраám, евр. “אַבְרָהָם” [avraham] – «отец множества», греч. Ἀβραάμ; предположительно – кон. II – нач. I тыс. до н. э.). – Авраамические религии; Завет; Ислам; Иудаизм; Христианство.

303. Адам – первый сотворённый Богом человек (Аδάμ, евр. “אַדָּם” [adam] – «человек», «мужчина», греч. Ἀδάμ). – Ноев завет; Ной.

304. Апостол Павел / св. Павел – апостол, не входящий в число Двенадцати и Семидесяти апостолов; наряду с апостолом Петром считается первоверховным апостолом (имя при рождении – Саул, евр.

“שׂוּל” [shaul] – «выпрошенный», «вымоленный», греч. Σαούλ, греч. Παῦλος, лат. Paulus – «меньший»). – Апостол; Двенадцать апостолов; Семьдесят апостолов.

305. Варнава – левит, апостол от семидесяти (Варна́ва, евр. “ברנבא” [branba] – «Сын утешения», греч. Βαρνάβας; ум. ок. 57 г.). – Апостол; Левиты; Семьдесят апостолов.

306. Гедеон / Гидеон / Иероваал – один из самых выдающихся предводителей и «судей Израильских» (Гедео́н, евр. “גִּדּוֹן” [gidon] – «разрубатель», «крушитель», греч. Γεδεών; ок. XII / XI вв. до н. э.).

307. Давид – второй Израильско-Иудейский царь (Дави́д, евр. “דָּוִד” [dvid] – «возлюбленный», греч. Δαβίδ; X в. до н. э.). – Псалтирь.

308. Двенадцать апостолов / Двенадцать (греч. “δώδεκα” [‘dōdeka; dódeka] – «двенадцать», греч. “ἀπόστολος” [a’pōstolos; apóstolos] – «посланник», «вестник») – самые близкие ученики Христа: братья Андрей (Первозванный) и Пётр (Симон), братья Иаков Зеведеев и Иоанн Зеведеев (Богослов), Матфей (Левий Алфеев), Филипп, Варфоломей (Нафанаил), Фома (Дидим), Иаков Алфеев, Симон Кананит (Зилот), Иуда Иаковлев (Фаддей, Леввей), Иуда Искарот (после его предательства заменён на Матфия). – Апостол; Варфоломеевская ночь; Кальвинизм; Семьдесят апостолов.

309. Дева Мария / Мария / Богородица / Царица Небесная – земная Родительница Иисуса Христа (евр. “מִרְיָם” [miryam] – Мириам, Мирьям – «Сильная», «Прекрасная», «Госпожа», греч. Μαρία, Μαριάμ, Θεοτόκος, лат. Virgo Maria). – Иисус Христос.

310. Езекия / Хизкия – четырнадцатый иудейский царь, из рода Давида (Езекі́я, евр. “חִזְקִיָּא” [khizkiya] – «Яхве – моя сила», греч. Ἐζεκίας; ок. 715 – ок. 687 гг. до н. э.). – Давид; Иегова; Приложение А.

311. Елезар / Елазар – первосвященник Ветхого Завета, третий сын Аарона от Елисаветы (Елеза́р, евр. “עֵלְזָר” [elezar] – «Бог помог», греч. Ἐλεάζαρ). – Аарон; Ветхий Завет.

312. Иаков / Израиль / Исраиль – патриарх, сын Исаака и Ревекки, внук Авраама, отец 12 сыновей – родоначальников двенадцати колен Израиля (Иа́ков, евр. “יַעֲקֹב” [yaakov] – «защитил [меня] Господь»;

второе имя – Израиль (евр. "יִשְׂרָאֵל" [yisrael] – «боровшийся с Богом»), греч. Ἰακώβ). – Авраам; Исаак; Левий.

313. Иисус Навин / Иисус сын Навин – помощник и преемник Моисея, предводитель евреев при завоевании ими Земли Обетованной – Ханаана (евр. "יְהוֹשֻׁעַ" [knaan]), т. е. древней Палестины (Иисύς Навίν / сын Навин, евр. "יְהוֹשֻׁעַ בֶּן נוֹנ" [yhoshúa ben non], евр. "יְהוֹשֻׁעַ" [yhoshua] – «Бог-помощь, спасение», греч. Ἰησοῦς του Ναυή). – Моисей; Приложение А.

314. Илия / Илья – пророк Ветхого Завета, живший в Израильском царстве (Илия, евр. "אֱלִיָּהוּ" [eliyáhu], "אֱלִיָּה" [alyá] – «Бог мой Яхве», греч. Ἠλίας; ок. IX в. до н. э.). – Ветхий Завет; Иегова; Приложение А.

315. Иона – древнейший пророк Ветхого Завета; пророчествовал о, о трагических судьбах евреев, Иерусалима, Спасителя. Ветхозаветное повествование об его трёхдневном пребывании в чреве кита [Иона 2, 1–11] после слов Самого Иисуса Христа [Мф 16, 4 ; 12, 39–40] воспринимается знамением Его Воскресения вслед за трёхдневным пребыванием в могиле (Ио́на, евр. "יוֹנָה" [yona] – «голубь», греч. Ἰωνῆς; прибл. кон. IX – нач. VIII вв. до н. э.). – Ветхий Завет; Воскресение; Знамение; Иисус.

316. Исаак – сын Авраама и Сарры, наследник завета (Исаák, евр. "יִצְחָק" [yitskhak] – «Бог да воссмеётся», т. е. «да взглянет милостиво», греч. Ἰσαák). – Авраам; Завет; Иаков.

317. Исаия / Исаяя – один из наиболее почитаемых пророков Ветхого Завета; пророчествовал о Мессии (Иса́ия, евр. "ישעייהו" [isheihu] – «Спасение Господне», греч. Ησαΐας; VIII – нач. VII вв. до н. э.). – Ветхий Завет; Иисус; Приложение А.

318. Левий / Леви – третий сын Иакова от Лии, родоначальник левитов (Левий, евр. "לֵוִי" [levi] – «привязанность», греч. Λέβι). – Иаков; Левиты.

319. Моисей / Моше – первый пророк Бога, законодатель, предводитель еврейского народа (Моисей, евр. "מֹשֶׁה" [moshé] – этимология дискуссионная, традиционно – «взятый из воды», греч. Μωσής; предположительно – вторая пол. II тыс. до н. э.). – Аарон; Бытие; Ветхий Завет; Иегова; Иисус Навин; Исход; Песах; Приложение А.

320. Никодим – согласно Новому Завету – фарисей и тайный ученик Иисуса Христа (Никодѣм, греч. Νικόδημος – «побеждающий народ»). – Иисус; Новый Завет; Фарисеи.

321. Ной – потомок Адама, один из допотопных патриархов, праведник, спасённый Богом от Всемирного потопа; родоначальник послепотопного человечества (евр. “נֹחַ” [nóakh] – «успокаивающий», греч. Νῶε). – Адам; Ноев завет.

322. Сатана / дьявол – главный противник Бога (сатанá, евр. “שָׂטָן” [satan] – «противник», «наушник», «подстрекатель», греч. σατανάς, διάβολος). – Катары; Приложение В.

323. Семьдесят апостолов / Апостолы от семидесяти – избранные Христом семьдесят учеников, посланные Им в различные города и селения для проповеди Своего учения язычникам. – Апостол; Двенадцать апостолов; Кальвинизм; Христос.

Боги и основоположники авраамических религий

324. Аллах – в исламе – Единый и Единственный Бог; так же именовался верховный Бог у древних арабов в доисламские времена (Алла́х, араб. “الله” [Allakh]). – Ислам; Коран; Магомет.

325. Иегова / Йахве / Яхве / Ягве – священная тетраграмма – открытое Моисею запретное для произношения четырёхбуквенное Имя Бога – евр. “יהוה” [YHWH; IHVN; JHWH]; аутентичные этимология, смысл и вокализация Имени со временем утрачены и в настоящее время являются дискуссионными (Иего́ва, Яхвѣ; с сер. XIX в. общепринятая (и, как гипотетически считается, более правильная) вокализация – Яхве; евр. тетраграмма “יהוה” [yhva] – букв. глагол (3-е л., ед. ч., буд. вр.) «[Он] Будет» / «[Он] Жив» / «Сущий» от евр. глагола “יהי” [haya] – «быть»; евр. “יהיֶה” [ehye] – глагол (1-е л., ед. ч., наст. вр.) «[Я есмь] Сущий»: «14 Бог сказал Моисею: Я есмь Сущий. И сказал: так скажи сынам Израилевым: Сущий [Иегова] послал меня к вам» [Исх 3, 14]). – Езекия; Илия; Моисей.

326. Иисус / Иисус Христос – в христианстве – Сын Божий, Мессия (греч. Ἰησοῦς Χριστός [Iisóus Christós], лат. Iesus Christus, англ. Jesus Christ, церк.-слав. Їисѹсъ Христóсъ). Иисѹс – греческий аналог

еврейского имени Йешу́(а) (евр. “ישוע” [yeshua]) / Йегошу́а (евр. “יהושוע” [yhoshua] – «Бог-помощь / спасение»). Христос – греческий аналог еврейского слова «Машиах» (евр. “משיח” [mashiakh]), арамейского слова Мешиха (арам. “משיחא” [mshikha]) – «Помазанник» (рус. – «Мессия»). – Антихрист; Библейско-христианские чудеса; Воскресение; Иона; Исаия; Католическая Церковь; Откровение; Саддукеи; Фарисеи; Христианство; Христос; Церковь.

327. Магомет / Мухаммед – в исламе – последний Пророк и Посланник Аллаха (Магомёт, Мухаммед, также – Мохаммед / Мухаммад / Магомёд, араб. “محمد” [Muhamad]; 571–632 гг.). – Аллах; Ислам; Коран; Магометане; Откровение.

328. Христос. – Иисус; Англиканство; Кальвинизм; Лютеранство; «Польские братья»; Семьдесят апостолов; Социниане.

Список терминов и определений

Библеистика

1. Антихрист (греч. ἀντίχριστος [an' dikhristos; antichristos] – букв. «противохристос») – в христианстве – тот, кто когда-то придёт вместо и против Иисуса Христа, но будет уничтожен Христом. – Иисус Христос; Христианство.

2. Апостол (греч. “ἀπόστολος” [a'póstolos; apóstolos] – «посланик», «вестник») – один из учеников Иисуса Христа, избранных Им Самим. – Апостол Павел; Библейско-христианские чудеса; Двенадцать апостолов; Евангелие; Иисус; Новый Завет; Откровение; Семьдесят апостолов.

3. Библейско-христианские чудеса / Чудеса – описанные в Библии чудеса, считающиеся в христианстве подлинными, истинными и заслуживающими доверия. Кроме этих чудес в Библии описаны чудеса, считающиеся в христианстве ложными, неистинными и не заслуживающими доверия. В Ветхом Завете в качестве подлинных описаны чудеса, как считается, совершённые Самим Богом и Его избранниками [справочные примеры приведены в Приложениях А, Б], а в качестве ложных описаны чудеса, как считается, совершённые лжечудотворцами [справочные примеры приведены в Приложении В]. В Новом Завете в качестве подлинных описаны чудеса, как считается, совершённые Иисусом Христом [приведены в Приложении Б] и апостолами. Всего в Евангелиях описано более 30 чудес Христа; традиционно различают чудеса, описанные в одном, двух, трёх и во всех четырёх Евангелиях. – Апостол; Библия; Ветхий Завет; Воскресение; Евангелие; Знамение; Иисус; Новый Завет; Христианство; Чудо.

4. Воскресение / Воскресение Иисуса Христа (греч. “Ἀνάστασις” [Ánástasis], лат. “Resurrectio”, англ. “Resurrection”) – признаваемое

в христианстве в качествах факта и чуда телесное, физическое возрождение Иисуса Христа после мученической смерти и пребывания в могиле. С представлениями о Воскресении Христа напрямую связаны представления о воскрешениях, совершённых Христом, а также догмат о всеобщем воскресении мёртвых (греч. “ἀνάστασις (τῶν) νεκρῶν” [anástasis (tón) nekron]), которое должно произойти во время Второго Пришествия Христа. – Библейско-христианские чудеса; Иисус; Иона; Песах; Саддукеи; Чудо.

5. Евангелисты, евангелист – авторы канонических Евангелий. – Евангелие.

6. Завет (евр. “ברית”, “בְּרִית” [brit], греч. “διαθήκη” [dja'thiki; diathíki]) – в Библии – форма союза, договора между Богом и человеком; также – заповедь, повеление Бога. – Авраам; Авраамические религии; Ветхий Завет; Исаак; Новый Завет; Ноев завет.

7. Левиты (евр. “לוי” [levi]) – в иудаизме – потомки Левия, священнослужители. – Варнава; Иудаизм; Левий.

8. Ноев завет / Семь законов потомков Ноя (евр. “שבע מצוות בני נח” [sava mitsvot bney nokha]) – как считается в иудаизме – семь заповедей, которые Бог через Адама и Ноя повелел исполнять всем людям, и которые Тора предписывает к исполнению всем людям независимо от вероисповедания. Это запреты: идолопоклонства, богохульства, убийства, прелюбодеяния, воровства; а также предписания: не вкушать плоть, отрезанную от ещё живого животного и учреждать справедливое судопроизводство. – Адам; Ветхий Завет; Завет; Иудаизм; Ной.

9. Песах (Пёсах: к евр. “פסח” [pesakh] – «прохождение мимо», греч. “Πάσχα” [‘pasxa] – «Пасха») – в иудаизме – праздник, установленный Моисеем в ознаменование Исхода евреев из Египта; отмечается на четырнадцатый день весеннего месяца нисан. С празднованием Песаха историко-хронологически связано празднование Пасхи – Воскресения Христова (греч. “Ἡ Ανάστασις τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ” [I Anástasis tou Iisou Christou], греч. “Πάσχα”) – в христианстве – главного праздника, установленного в ознаме-

нование Воскресения Иисуса Христа; дата праздника переходящая, так как исчисляется по лунно-солнечному календарю. – Воскресение; Исход; Иудаизм; Моисей.

10. Саддукеи (саддукéи, евр. “צדוקים” [tsdokim] – «праведный»; этимология дискуссионная, в том числе – антропонимическая) – религиозно-политическое и философское направление в иудаизме III / II в. до н. э. – I в. н. э., представители которого выступали за строгое следование учению Торы, отрицали устное предание, отвергали идею воскресения из мёртвых, поощряли стремление к земным благам. – Ветхий Завет; Воскресение; Иисус; Иудаизм; Фарисеи.

11. Симфония для Библии / конкордация, конкорданция (греч. “συμφωνία” [symfonia] – «созвучие», лат. “concordia” – «согласие») – издание, в котором по алфавиту собраны слова, выражения и фразы Библии с обозначением их локализации. – Список Интернет-ресурсов.

12. Синодальный перевод – перевод Библии на русский язык, изданный в 1876 г. под патронажем Святейшего Правительствующего Синода. – Список Интернет-ресурсов.

13. Фарисеи (фарисéи, евр. “פרושים” [prushim] – «обособленные», «отделившиеся») – религиозно-политическое и философское направление в иудаизме кон. VI в. до н. э. – I в. н. э., представители которого выступали за строгое соблюдение еврейских законов и традиций, порицали стремление к земным благам. – Иисус; Иудаизм; Никодим; Саддукеи.

История

14. Акт о престолонаследии (“Act of Settlement”) – законодательное постановление, принятое английским парламентом в 1701 г., согласно которому прокатолические представители королевской династии Стюартов лишались прав на престол; права на корону получила внучка Якова I Стюарта – протестантка София Ганно-

верская и её потомки, придерживающиеся протестантизма. – Католицизм; Протестант; Протестантизм; София Ганноверская; Яков I Стюарт.

15. Английская революция (“English / British Civil War”) – серия социально-политических и религиозно-политических конфликтов в Англии Ирландии и Шотландии в 1640–1660-х гг. По сути являлась преступным и кровавым государственным переворотом, проявившимся в тяжелейших гражданских войнах и религиозных противостояниях, в долговременных внутривнутриполитических неурядицах, в незаконных конфискациях земель в Ирландии и Шотландии в пользу Англии. В советской историографии – Английская буржуазная революция. – Англия; Великобритания; Индепенденты; Ирландия; Карл I Стюарт; Левеллеры; Пресвитерианин; Революция; Французская революция; Шотландия.

16. Англия (позднелат. “Anglia”, англ. “England”) – исторически – государствообразующая часть Великобритании, расположенная на большей части острова Великобритания. Название связано с англами (лат. “anglii”, англ. “angles”, нем. “angeln” [ˈaŋln]) – германским племенем, вторгшимся на остров в V–VI вв. н. э. вместе с саксами (англ. “saxons”, нем. “sachsen” [ˈzaksn̩]) – группой германских племён. В наши дни применяется как синоним названий Британия и Великобритания (в смысле – Соединённое Королевство). – Английская революция; Британия; Великобритания; Кельты; Массонство; «Пилтдаунский человек»; Пуританизм.

17. Античность (к лат. “antiquus” – «древний») – эпоха истории Древней Греции и Древнего Рима с IX в. до н. э. (гомеровская эпоха) по V в. н. э. (время упадка и падения Западной Римской империи). Понятие «Античность» появилось в эпоху Возрождения, а в научный обиход это понятие было введено в XVIII в. – Возрождение; Гомер; Гуманизм; Друзиды; Западная Римская империя; Оракулы; Скрипторий; Формационный эволюционизм.

18. Античный. – Античность.

19. Борьба за инвеституру (к лат. “investire” – «одевать», «облачать») – происходившее в последней четв. XI в. – 20-х гг. XII в. противостояние Пап Римских и императоров Священной Римской империи за право возводить в сан епископов. – Епископ; Католицизм; Папы; Священная Римская империя.

20. Британия (лат. “Britanniae”) – исторически – данное римлянами собирательное наименование всех Британских островов, впоследствии – наименование лишь самого большого острова из числа этих островов (кельтский “Albainn” – «горный остров», греч. “Ἀλβιών”, лат. Britannia, англ. “Great Britain”). Название связано с бриттами (лат. “britto”) – кельтскими племенами, населявшими острова с VIII в. до н. э. по V в. н. э. В наши дни название применяется для обозначения территорий Англии, Шотландии и Уэльса (Wales – область на Юго-западе Великобритании), а также как синоним названий Англия и Великобритания (в смысле – Соединённое Королевство). – Англия; Великобритания; Друзиды; Кельты; Шотландия.

21. Варфоломеевская ночь (фр. “massacre de la Saint-Barthélémy” [masak dɛ la sɛ̃ baktɛlemi]) – массовое убийство – резня гугенотов, устроенная католиками ночью и днём 24.08.1572 г. в Париже (в день св. Варфоломея – одного из Двенадцати апостолов). – Гугенот; Двенадцать апостолов; Католики; Религиозные войны во Франции.

22. Великие географические открытия (англ. “Age of Discovery” / “Age of Exploration”) – распространённый термин, обозначающий период «встречи миров, цивилизаций» в ходе конкисты и ряда дальних (преимущественно – морских и океанских) путешествий, предпринятых европейцами в кон. XV–XVII вв. Неевропоцентричное осмысление значения и результатов этих путешествий пессимистично раскрывает их грабительский и агрессивный характер, позволяя рассматривать их в качестве начального этапа создания европейского межконтинентального колониализма. – Конкиста.

23. Великобритания / Соединённое Королевство / Соединённое Королевство Великобритании и Северной Ирландии (англ. “Great Britain” / “United Kingdom” / “The United Kingdom of Great Britain and Northern Ireland”) – островное государство, граничащее с государствами Северо-Западной Европы. 01.05.1707 г. в соответствии с Актом об унии Королевства Англии и Королевства Шотландии было создано Королевство Великобритания (1707–1800 гг.). 01.01.1801 г. в соответствии с Актом об унии Королевства Великобритании и Королевства Ирландии было создано Соединённое Королевство Великобритании и Ирландии (1801–1922 гг.). 06.12.1922 г. в соответствии с Англо-Ирландским договором был создан доминион – Ирландское Свободное государство (1922–1937 гг.). 08.12.1922 г. произошло отделение Северной Ирландии от Ирландского Свободного государства. Лишь с 1927 г. Соединённое Королевство Великобритании и Ирландии стало называться Соединённым Королевством Великобритании и Северной Ирландии, т. е. так, как и сейчас. 18.04.1949 г. в соответствии с Ирландским Актом было создано независимое государство – Республика Ирландия. – Английская революция; Англиканская Церковь; Англия; Британия; Ирландия; Церковь Ирландии; Церковь Шотландии; Шотландия.

24. Вервенский мир (подписан в гор. Вервен 02.05.1598 г.) – договор, заключённый представителями французского короля Генриха IV и испанского короля Филиппа II Габсбурга, по которому король Испании признал Генриха законным французским монархом и отозвал свои войска из Франции. – Генрих IV Бурбон; Филипп II Габсбург.

25. Вестфальский мир (заключён в гг. Мюнстер и Оснабрюк в Вестфалии 24.10.1648 г.) – мирные договоры, по которым была окончена Тридцатилетняя война. – Тридцатилетняя война.

26. Виги (англ. “whigs” – из шотл. языка) – английская политическая партия, возникшая в кон. 70-х гг. XVII в. Представители партии выступали против восстановления абсолютизма, выража-

ли интересы дворянско-аристократических, торгово-финансовых элит.

27. Византия / Восточная Римская империя / Держава Ромеев (лат. “Imperium Romanum Orientale”, лат. “Romania”, лат. “Byzantium”, греч. “Βασιλεία Ῥωμαίων”, греч. “Ῥωμανία”, греч. “βυζάντιο”) – государство на территории Греции и Малой Азии, образовавшееся в восточной части Римской империи после её раздела, просуществовавшее с 395 по 1453 гг. – Православие; Римская империя.

28. Возрождение / Эпоха Возрождения / Ренессанс (фр. “Renaissance” [ʁənɛsɑ̃s], итал. “Rinascimento” [rinaʃʃi'mento]) – эпоха истории Западной и Центральной Европы с XIV по XVI вв., характеризовавшаяся романтизацией культурных, научных, религиозных и социально-политических реалий греко-римской Античности. Понятие «Возрождение» появилось в XVI в., а в научный обиход это понятие было введено в XVII–XVIII вв. – Античность; Герметизм; Гуманизм; Просвещение; Средние века; Чинквеченто.

29. Возрожденческий. – Возрождение.

30. Галлия (лат. “Gallia”) – исторический район Европы (зёмли современных Франции, Швейцарии, Бельгии, северной Италии), основное население которого составляли кельтские племена, получившие от римлян собирательное название «галлы» (лат. “gallii”). – Друиды; Кельты.

31. Гуманизм / (гуманізм, нем. “humanismus” [huma'nismos], итал. “umanesimo” [uma'nezimo], англ. “humanism”: к лат. “humanus” – «человечный», лат. “homo” – «человек») – 1) ренессансный Гуманизм – направление в социально-политической, философской, литературной мысли сначала Италии, а затем Западной и Центральной Европы, наиболее активно разрабатывавшееся с XV по XVI вв., характеризовавшееся антропоцентризмом. Понятие «гуманист» появилось в конце XV в.; в научный обиход понятие «гуманизм» было введено в начале XIX в.; 2) гуманизм – возникшая на основе ренессансного Гуманизма сумма мировоззренческих установок, сводящаяся к декларации главенства антропоцен-

трических максим (честь, достоинства, свободы личности, и т. п.). – Античность; Возрождение; Гуманист; Новое время; Просвещение; Христианство.

32. Гуманист, гуманисты (нем. “humanist” [ˌhumaˈnɪst], фр. “humaniste” [ymanist]: к лат. “humanitatis”). – Бусси; Бьондо; Гуманизм; Новое время; Эразм Роттердамский.

33. Гуманистический. – Гуманизм.

34. Догомеровская эпоха – применительно к истории Античности – условное название исторического периода до I тыс. до н. э. – Античность; Гомер; Мусей.

35. «Долгое Средневековье» (фр. “long Moyen Âge” [lɔ̃ mwajɛnaʒ]) – выделяемая рядом исследователей эпоха истории Западной и Центральной Европы с III по сер. XIX вв. В научный обиход понятие «долгое Средневековье» было введено Ж. Ле Гоффом. – Ле Гофф; Средние века; Уваров.

36. Западная Римская империя (лат. “Imperium Romanum Occidentale”). – Античность; Католицизм; Римская империя.

37. Ирландия / Эйре (Эйре, ирл. “Eire” [ˈeɾə]: к др.-ирл. “eirinn” – «запад», «западная земля», англ. “Ireland”: к ирл. “Eire” и англ. “land” – «земля», «страна») – исторически – один из Британских островов, с IV в. до н. э. заселённый кельтскими племенами. – Английская революция; Великобритания; Друзиды; Кельты; Церковь Ирландии; Шотландия.

38. Историко-социальные клише / историко-социальное клише – восходящие к эволюционизму эволюционистско-прогрессистские постулаты, понятийные конструкции, практики осмысления, и т. п., связанное с интерпретацией историко-социального процесса вообще и явлений (аспектов, и т. п.) историко-социального процесса в частности. – Историко-социальный процесс; История; Либеральный эволюционизм; Прогресс; Формационный эволюционизм; Эволюционизм; Эволюция.

39. Историко-социальный процесс – процесс человеческой истории во всём многообразии составляющих элементов. – Истори-

ко-социальные клише; История; Либеральный эволюционизм; Прогресс; Революция; Формационный эволюционизм.

40. История (греч. “ἱστορία” [istó'ria; istoría], лат. “historia” – «исследование», «расследование») – совокупность, последовательность каких-либо временных событий; также – вид и жанр словесного и письменного искусства изложения этих событий. – Историко-социальные клише; Историко-социальный процесс; Либеральный эволюционизм; Религия; Формационный эволюционизм.

41. Кельты (греч. “κελτοί” [keltoí] – «люди, живущие скрытно», лат. “celtae”) – объединение индоевропейских племён, населявших практически всю Западную, Центральную Европу и Британию со второй пол. I тыс. до н. э. по сер. I в. до н. э.; ассимилировались с римлянами и с германцами (лат. “germani”: вероятно, близко к кельтскому – «соседи»). – Британия; Галлия; Друзиды; Ирландия.

42. Конкиста (конкíста, исп. “conquista” – «завоевание») – период военной колонизации Мексики, Центральной и Южной Америки, которую в кон. XV–XVI вв. произвели вооружённые формирования Испании и Португалии под непосредственным идейным влиянием католицизма (с целью обращения туземцев в истинную веру, и т. п.). – Великие географические открытия; Католицизм.

43. Нантский эдикт (утверждён в гор. Нанте 13.04.1598 г.) – закон, утверждённый французским королём Генрихом IV Бурбоном, по которому протестантам-гугенотам предоставлялись вероисповедные права; эдикт способствовал завершению Религиозных войн второй половины XVI в. во Франции. – Генрих IV Бурбон; Гугенот; Религиозные войны во Франции.

44. Новейшее время / Новейшая история / Современная история (напр., нем. “Neuerer Zeit” [nɔɪ tsaɪt], фр. “Modernité” [mɔdɛʁnite], англ. “Late Modernity”) – эпоха всемирной истории с 1917 / 1918 гг. по наши дни (в формационном эволюционизме). В научный обиход понятие «Новейшее время» было введено Г. В. Ф. Гегелем. – Гегель; Формационный эволюционизм.

45. Нововременной. – Новое время.

46. Новое время / Новая история (напр., лат. “novus tempus” – «новое время», англ. “Modern Period” / “Modern Era” / ”Modern Times”, нем. “Neuzeit” [ˈnɔɪ̯t͡saɪt], фр. “Les Temps Modernes” [lɛ tɑ̃ mɔdəɛ̃n]) – эпоха всемирной истории с XIV–XVII вв. по 1917 / 1918 гг. (в формационном эволюционизме). В научный обиход понятие «Новое время» было введено итальянскими гуманистами в XV–XVI вв. – Гуманизм; Гуманист; Нововременной; Раннее Новое время; Формационный эволюционизм.

47. Первобытность / доисторическая / дописьменная эпоха – гипотетически выделяемая начальная эпоха всемирной истории, как считается, начавшаяся с антропосоциогенеза и закончившаяся со временем появления первых государств и письменности. – Формационный эволюционизм.

48. «Пилтдаунский человек» (англ. “Piltdown Man”) – обнаруженные в 1908–1913 гг. в карьере местечка Пилтдаун (Восточный Сассекс (East Sussex), Англия) Ч. Доусоном и сфабрикованные (искусственно состаренные и т. д.), скорее всего, при его участии останки человекообразного существа, объявленные «останками древнего человека»; «находка» вплоть до 1953 г. выдавалась за свидетельство «недостающего звена» в эволюции человека. – Англия; Доусон.

49. Постиндустриальное общество (англ. “Post-Industrial Society”: к лат. “industria” – «деятельность», в совр. зн. – «промышленность») – современная стадия существования индустриального общества, которая якобы характеризуется преобладанием производства услуг, а не товаров и превращением в производственные ресурсы уровня образованности, профессиональной компетентности людей. В широкий научный обиход понятие «постиндустриальное общество» было введено Д. Беллом. – Белл.

50. Просвещение / Эпоха Просвещения (напр., нем. “Zeit der Aufklärung” [tsaɪt deːʁ ˈaʊ̯fˌkleːʁʊŋ], фр. “Siècle des Lumières” [sjɛkl də lumjɛʁ], англ. “Age of Enlightenment”) – эпоха истории Западной и Центральной Европы и Северной Америки со второй пол. XVII

по кон. XVIII / XIX вв., а также – направление в социально-политической, философской, литературной мысли там же и в указанную эпоху; эпоха и направление характеризовались романтизацией науки, разума, критикой религии. В научный обиход понятие «Просвещение» было введено И. Кантом. – Возрождение; Гуманизм; Естественная религия; Кант; Католицизм; Религия; Реформация.

51. Раннее Новое время (англ. “Early Modern Period” / “Early Modern History”, нем. “Frühe Neuzeit” [ˈfʁuːə ˈnɔɪ̯t͡saɪ̯t], фр. “Histoire moderne” [istwaʁ mɔdɛʁn]) – период истории Европы и Ближнего Востока (как уже не Средние века и ещё не полноценное Новое время) с дискуссионными хронологическими границами (обычно приводятся XVI–XVII / XVIII вв.). – Научная революция; Новое время; Средние века.

52. Ранненовояременные. – Раннее Новое время.

53. Религиозные войны во Франции / Гугенотские войны (фр. “Guerres de Religion” [gɛʁ də ʁɛlizjɔ̃]) – серия вооружённых конфликтов между католиками и гугенотами, фактически – тяжелейшие кровопролитные гражданские войны во Франции во второй половине XVI в. – Варфоломеевская ночь; Гугенот; Католики; Нантский эдикт.

54. Римская империя (лат. “Imperium Romanum”, греч. “Βασιλεία Ῥωμαίων” [Vasileía Romaíon]) – государство в Европе и Средиземноморье во главе с римскими императорами, просуществовавшее с 27 г. до н. э. по 476 г. н. э. В 395 г. Римская империя разделилась на Восточную (Византию) и Западную. – Византия; Западная Римская империя; Католицизм; Октавиан Август.

55. Священная Римская империя, с кон. XV в. – Священная Римская империя германской нации (лат. “Sacrum Imperium Romanum Nationis Germanicae”) – надгосударственное образование в Европе во главе с германскими императорами, просуществовавшее с 962 по 1806 гг. – Борьба за инвеституру; Католицизм; Тридцатилетняя война.

56. Скрипторий (скрипторий, лат. “scriptorium”: к лат. “scriptor” – «писец», «переписчик») – мастерская, где в поздней Античности и в Средние века в Западной Европе производилась переписка рукописей; как правило, скриптории существовали при монастырях в период с VI по XIII вв. – Античность; Средние века.

57. «Славная революция» (“Glorious revolution” / “Revolution of 1688” / “Bloodless Revolution”) – процесс установления парламентской монархии в Англии в 1688–1689 гг. Фактически, это был государственный переворот, в результате которого король Англии, Шотландии и Ирландии Яков II Стюарт, пытавшийся возродить английский абсолютизм и вернуть своих подданных в католицизм, потерял престол. Власть была передана дочери Якова II – Марии II Стюарт и её мужу – штатгальтеру Голландии Вильгельму III Оранскому. – Вильгельм III Оранский; Католицизм; Мария II Стюарт; Яков II Стюарт.

58. Средневековый. – Средние века.

59. Средние века / Средневековье (лат. “Media tempestas” / “Medium aevum”, англ. “Middle Ages”, нем. “Mittelalter” [ˈmɪtl̩, ʔaltɐ], фр. “Moyen Âge” [mwajɛnaz]) – эпоха истории Европы и Ближнего Востока с IV / V по XV / XVI / XVII вв. Понятие «Средние века» появилось в эпоху Возрождения, а в научный обиход было введено К. Келлером. В настоящее время Средневековье принято разделять на три периода: 1) раннее Средневековье (V–XI вв.), 2) высокое / классическое Средневековье (XII – сер. / кон. XIV вв.) и 3) позднее Средневековье (сер. / кон. XIV – кон. XV / сер. XVII вв.). – Августинианство; Аверроизм; Возрождение; Герметизм; «Долгое Средневековье»; Келлер; Ле Гофф; Научная революция; Раннее Новое время; Скрипторий; Схоластика; Уваров; Формационный эволюционизм; Шатильоны.

60. Технотронная эра (англ. “Technetronic Era”) – современный период истории человечества – технотронный, т. е. связанный с использованием современных технических, кибернетических, и т. п. устройств. В научный обиход понятие «технотронная эра» было введено З. Бжезинским. – Бжезинский.

61. Тори (англ. “tory” – из ирл. языка) – английская политическая партия, возникшая в кон. 70-х гг. XVII в. Представители партии выступали за восстановление абсолютизма, выражали интересы земельной аристократии, высшего англиканского духовенства. – Англиканство.

62. Тридцатилетняя война (напр., англ. “Thirty Years’ War”) – война 1618–1648 гг. в Европе, начавшаяся с конфессионально-политических противостояний в Священной Римской империи, а затем переросшая в международный военный конфликт общеевропейского масштаба. – Вестфальский мир; Конфессия; Священная Римская империя.

63. Французская революция (фр. “Révolution française” [ʁevɔlysjɔ̃ fʁɑ̃sɛ]) – серия социально-политических и религиозно-политических конфликтов во Франции в 1789–1799 гг. По сути (аналогично Английской революции 1640–1660-х гг.) являлась преступным и кровавым государственным переворотом, проявившимся в тяжелейших гражданских войнах и религиозных противостояниях, в долговременных внутривластных неурядицах. В советской историографии – Великая французская революция. – Английская революция; Людовик XVI Бурбон; Революция.

64. Чинквеченто (итал. “cinquecento” [ʧinkweˈtʃɛnto] – «пятьсот», 1500-е гг.) – итальянский термин для обозначения XVI в., а также одного из периодов истории искусства итальянского Возрождения. – Возрождение.

65. Шатильоны (фр. “Maison de Châtillon” [mezɔ̃ deø] – «Дом Шатильон») – представители аристократической французской династии, начало которой восходит к Средневековью. – Средневековье.

66. Шотландия (англ. и скотс “Scotland” – «земля», «страна» скоттов, гэльский – шотл. “Alba” (этимология дискуссионная – цветочная и топонимическая, см. Британия), лат. “Caledonia” (этимология дискуссионная – топонимическая, этнонимическая и др.)) – исторически – северная часть острова Великобритания (с рядом других островов), с V–VI вв. н. э. заселённая мигрировавшими из Ир-

ландии скоттами (лат. “scoti” / “scotti”) – группой кельтских племён из сообщества ирландских кельтских племён – гэлов (гаэлов / гойделов). Скотты смешались в древней Шотландии с местным кельтским населением – гэлами же и пиктами (лат. “picti” – «расписанные», т. е. татуированные). Шотландский (гэльский / гаэльский / эрский) язык исторически и лингвистически близок к ирландскому языку; оба языка относятся к кельтским языкам; кроме того, есть ещё англо-шотландский язык – скотс (“scots”), относящийся к германским языкам. – Английская революция; Британия; Великобритания; Ирландия; Кельты; Пуританизм; Церковь Шотландии.

67. Эллинизм / Эпоха эллинизма (напр., нем. “hellenismus”: к греч. “ἑλληνισμός” [‘elinas] – «греки») – эпоха истории Восточных Средиземноморских стран с последней трети IV в. до н. э. по 30 г. до н. э. (от походов Александра Македонского до установления римского владычества над этим регионом). Понятие «эллинизм» появилось и было введено в научный обиход в XIX в. – Александр; Герметизм; Тавматурги; Эллинистический.

68. Эллинистический. – Эллинизм; Гермес Трисмегист; Серапис.

Религиоведение

69. Августинец, августинцы (Орден братьев-пустынников святого Августина / Августинцы-еремиты, лат. “Ordo Fratrum Eremitarum Sancti Augustini”, “OESA”, греч. “ερημίτης” [erimitis; erimitis] – «пустынник», «отшельник», лат. augustiniani) – члены католического монашеского нищенствующего ордена, основанного в сер. XIII в. Папой Римским Александром IV; монахи ордена руководствовались «Уставом святого Августина» (лат. “Regula sancti Augustini”), в действительности составленном несколькими веками позже времени жизни Августина. – Августин; Александр IV; Католицизм; Лютер; Папы.

70. Авраамические религии – общее название для иудаизма, христианства и ислама – религий, в которых основоположником веры в Единого Бога выступает Авраам – патриарх, заключивший завет с Богом. – Авраам; Завет; Ислам; Иудаизм; Религия; Священное Писание; Христианство.

71. Англиканская Церковь / Церковь Англии (англ. “Church of England”) – Церковь, учреждённая в годы правления короля Великобритании и Ирландии Карла II Стюарта. В кон. XVII – нач. XVIII вв. в Англиканской Церкви начали формироваться три основных течения: Высокая, Низкая и Широкая Церковь. В современности существует Англиканское сообщество / содружество (англ. “The Anglican Communion”), объединяющее все национальные (поместные) англиканские Церкви. – Англиканство; Великобритания; Высокая Церковь; Карл II Стюарт; Низкая Церковь; Церковь; Церковь Ирландии; Широкая Церковь.

72. Англиканский. – Англиканство.

73. Англиканство / Англиканизм (англ. “Anglicanism”) – одна из основных протестантских конфессий, возникшая в первой пол. XVI в. в годы правления короля Англии Генриха VIII Тюдора. Основные вероисповедные принципы англиканства изложены в «Книге общих молитв» (англ. “Book of Common Prayer”; издана в 1549 г.) и в «39 статьях» (англ. “Thirty-Nine Articles”; сформулированы в 1563 г., утверждены в 1571 г.). Одними из главных постулатов англиканства являются 1) признание монарха в качестве земного главы английской Церкви, 2) признание (как в католицизме) опосредующей роли Церкви в пути к спасению, 3) признание (как в лютеранстве и кальвинизме) личной веры (в искупительную жертву Христа) в качестве единственного средства спасения, 4) существенное снижение (но всё же слабее, чем в лютеранстве и кальвинизме) значения Священного Предания, 5) отвержение католических догмата о чистилище, понятия «пресуществление», 6) отказ от почитания святых, икон, 7) упразднение монашества, и др. – Англиканская Церковь; Англиканский; Англия; Батлер;

Бентли; Беркли; Брэмхолл; Генрих VIII Тюдор; Додуэлл; Индепенденты; Кальвинизм; Католицизм; Кедворт; Кларк; Конибер; Конфессия; Кэрролл; Левассор; Левеллеры; Лютеранство; Нонконформист; Паписты; Пейли; Пресвитерианин; Пресуществление; Протестантизм; Пуританизм; Священное Предание; Стиллингфлит; Тиллотсон; Тори; Уорбертон; Флитвуд; Хикс; Христос; Церковь; Церковь Ирландии; Церковь Шотландии; Чистилище; Шерлок; Широкая Церковь.

74. Антитринитарный (напр., англ. “antitrinitarian”: к греч. “ἀντι” [anti] – «против» и лат. “Trinitas” – «Троица») – отражающий идеи антитринитариев – представителей возникавших в разное время христианских еретических движений, учения которых выстраивались и выстраиваются на отрицании догмата о Пресвятой Троице; антитринитарная доктрина начала формироваться уже в раннем христианстве, в кон. II – нач. III вв. – Еретические движения; «Польские братья»; Социниане; Троица; Унитарии; Христианство.

75. Ариане (ариане, греч. ἁρειανοί [ḁreianoí]) – представители арианства (арианство) – основанной на идеях Ария ереси, особенно распространённой в IV–VI вв.; ариане придерживались идей подчинённости Бога-Сына Богу-Отцу, сотворённости Бога-Сына Богом-Отцом во времени, неединосущности Бога-Сына и Бога-Отца. – Арий; Ересь; «Польские братья».

76. Атеизм (к греч. “ἄθεος” [átheos] – «отвергающий (общепризнанных) богов», «безбожный», «нечестивый»: к греч. “ἄ” – «без» и “θεός” [θe'os; theós] – «бог») – 1) совокупность философских взглядов, мировоззренческих установок и позиций (имеющих по сути природу (религиозной) веры – только в то, что Бога / богов нет), в основе которой лежит отрицание существования сверхъестественного Бога-Личности – Бога-Творца / богов; 2) безбожие. – Атеист; Религия; Фидеистический атеизм.

77. Атеист, атеистический, атеистические. – Атеизм.

78. Бенедиктинец, бенедиктинцы (бенедиктíнец, Орден святого Бенедикта, лат. “Ordo Sancti Benedicti”, “OSB”, лат. “benedictini”) –

члены старейшего католического монашеского ордена, основанного в первой трети VI в. в Италии святым Бенедиктом Нурсийским (возле гг. Субьяко и Кассино, итал. “Subiaco”, итал. “Cassino”; монастырь Монтекассино, итал. “Montecassino”). – Беда; Бенедикт Нурсийский; Католицизм; Павел Диакон; Роберт Модемский.

79. Боговдохновенность / Богодухновенность (к греч. “θεόπνευστος” [theópnefstos] – боговдохновенный, лат. “inspiratio” – «вдохновение», англ. “inspiration”; согласно нормам церковной лексики предпочтение отдаётся варианту – богодухновенность) – 1) восприимчивость к принятию божественных, сверхъестественных истин (чаще всего – библейских персонажей, на которых воздействовал Святой Дух); 2) особенная черта Библии как Слова Божия. – Библия; Кальвинизм; Коран; Троица.

80. Богооткровенность, богооткровенная, богооткровенные (к греч. “θεόφαντος” [theófantos] – «богооткровенный», «обнаруженный богом», англ. “revealed”, нем. “von Gott offenbart” [fɔn gɔt 'ɔfn̩ba:vənt], фр. “Dieu révélé” [djø vevele]). – Откровение.

81. Богооткровенные религии, богооткровенная религия (англ. “revealed religion”, фр. “religion révélée” [vəlizjɔ̃ vevele], нем. “göttliche religion” [ˈgœtliç keli'gjo:n]). – Откровение; Религия.

82. Брамины / брахманы (брами́ны / бра́хма́ны, санскр. (деванага́ри) “ब्रह्मण” [Brāhmaṇa; brahman]) – представители высшей варны в индуистском обществе – жрецы, монахи, интеллектуальная элита; – Варна; Индуизм.

83. Вальденсы / лионские бедняки (вальдэнсы, лат. “valdenses” / “pauperes Lugdunenses”; фр. “vaudois” [vodwa]; этимология дискуссионная – антропонимическая и топонимическая) – участники западноевропейского христианского еретического движения приверженцев идей П. Вальдо (вторая пол. XII – нач. XIII вв.). Вальдо и вальденсы проповедовали и исповедовали идеалы бедности, аскетизма и безбрачия, выступали с критикой Католической Церкви, её таинств и догматов. Участниками движения вальденсов были,

главным образом, ремесленники и крестьяне; сообщества движения были распространены в Южной Франции, Испании, Северной Италии, Германии, Чехии, Швейцарии. – Вальдо; Еретические движения; Катары; Католическая Церковь; Таинства.

84. Варна (várна, санскр. “वर्ण” [varṇ] – «качество», «категория», «цвет», и др.) – социально-сословная, социально-религиозная группа индуистского общества. – Брамины; Индуизм.

85. Великая схизма (схíзма, греч. “σχίσμα” [‘sxizma; schisma] – «раскол», «расщепление») – произошедший в 1054 г. раскол христианской Церкви на Католическую Церковь (Западную, с центром в Риме) и Православную (Восточную). – Католицизм; Католическая Церковь; Православие; Христианство; Церковь.

86. Высокая Церковь (англ. “High Church”) – одно из основных течений в Англиканской Церкви; приоритеты – интересы церковных иерархов, короны, сохранение епископальной структуры. – Англиканская Церковь; Церковь.

87. Гетеродоксия (греч. “ἑτεροδοξία” [éterodoxía; eterodoxía] – букв. «иноверие», «иносла́вие») – 1) неортодоксальность, инакомыслие, ересь; 2) понятие православного богословия, обозначающее учения неправославных Церквей. – Ересь; Православие; Церковь.

88. Гугенот, гугеноты (фр. “huguenot” [yɡno]; этимология дискуссионная – антропонимическая, топонимическая и др.) – французские протестанты-кальвинисты в XVI–XVIII вв. – Варфоломеевская ночь; Десмезо; Кальвинизм; Кальвинист; Нантский эдикт; Протестант; Религиозные войны во Франции.

89. Деизм (дей́зм, фр. “déisme” [deism]: к лат. “deus” – «бог», фр. “déistes” [deist] – «деисты») – совокупность религиозно-философских взглядов, в основе которой лежит признание существования сверхъестественного Бога-Личности – Бога-Творца, сотворившего мир и устранившегося от влияния на мир после сотворения. Действительные идеи (без использования или с использованием термина) можно встретить у мыслителей конца XVI–XVII вв.

(Ж. Бодена, Черберы и др.); в широкий научный обиход понятия «деист» и «деизм» были введены Э. Стиллингфлитом в последней трети XVII в. – Блаунт; Боден; Болингброк; Вулстон; Деисты; Естественная религия; Коллинз; Морган; Пантеизм; Стиллингфлит; Теизм; Черберы; Эннет.

90. Деисты, деист, деистские. – Деизм.

91. Доминиканец, доминиканцы (Орден братьев-проповедников / Доминиканский орден, лат. “Ordo Fratrum Praedicatorum”, “OP”, лат. “dominicans”) – члены католического монашеского нищенствующего ордена, основанного в первой четв. XIII в. во Франции святым Домиником де Гусманом (в гор. Тулуза, фр. Toulouse, лат. Tolosa). – Бруно; Доминик де Гусман; Католицизм; Молинисты; Фома Аквинский.

92. Друиды (друиды, лат.-кельтский “druides” / “droides”) – по сведениям позднеантичных римских авторов – жрецы у кельтов в Галлии, Британии и Ирландии; осуществляли жертвоприношения, вершили суд, были врачами, прорицателями, астрологами, книжниками. – Античность; Британия; Галлия; Ирландия; Кельты.

93. Епископ (греч. ἐπίσκοπος [epískopos]) – высшая степень священства (как одного из таинств) в католицизме и православии. – Борьба за инвеституру; Католицизм; Православие; Таинства.

94. Ересь (греч. “αἵρεσις” [aíresis] – «выбор», «направление», «течение») – в первоначальном значении – школа, направление того или иного вероучения; начиная с апостольских посланий Нового Завета под ересью стали понимать добровольное, осознанное отступление от канонов Истинного вероучения. – Ариане; Гетеродоксия; Инквизиция; Новый Завет; Православие.

95. Еретики. – Ересь; Инквизиция.

96. Еретические движения, еретическое движение. – Антитринитарный; Вальденсы; Ересь; Катары; Крестовые походы.

97. Еретичество. – Ересь.

98. Естественная религия (лат. “religio naturalis”, фр. “religion naturelle” [vəliʒjɔ̃ natyʁɛl], англ. “natural religion”) – религия здраво-

го смысла, т. е. религия, коренящаяся в разуме, в человеческой природе и, соответственно, упраздняющая значение откровения, религиозных авторитетов, догм, и т. п.; разработку понятия начали Ж. Боден, Черберы, продолжили деисты, а также деятели Просвещения. – Боден; Деизм; Откровение; Просвещение; Религия; Черберы.

99. Естественная теология (лат. “theologia naturalis”) – 1) богопознание, опирающееся на философию и разум, а не на откровение; 2) в католической теологии – свод сентенций о Боге, которые выведены естественным разумом на основе духовных размышлений; 3) один из разделов католической теологии и онтологии. – Католицизм; Откровение.

100. Знамение / Предзнаменование (зна́мение, предзнаменовáние, евр. “כַּחַתּוּם” [khatum], евр. לֹא [ot], греч. “σῆμα” [síma], греч. “τέρας” [‘teras; téras], лат. “ostentum”, лат. “portentum”, лат. “signum”, церк.-слав. «зна́меніе») – чудо как Божественный знак. – Библейско-христианские чудеса; Иона; Чудо.

101. Иезуиты, иезуит (иезу́иты, Общество Иисуса / Орден св. Игнатия, лат. “Societas Jesu”, “SJ”) – члены католического монашеского ордена, основанного в 30-е гг. XVI в. во Франции святым Игнатием де Лойолой (в Париже, фр. Paris, лат. Lutetia Parisiorum). – Игнатий де Лойола; Католицизм; Мариана; Молина; Молинисты; Янсенист.

102. Индепенденты, индепендент / конгрегационалисты (индепендэ нты, англ. “independents” – букв. «независимые», лат. “congregatio” – «объединение», «община») – представители радикального (кальвинистского) течения в английском пуританизме во второй пол. XVI–XVII вв.; во время Английской революции 1640–1660-х гг. – политическая партия. Индепенденты делали акцент на автономии общин верующих (конгрегаций), отвергали государственную Церковь, выступали против абсолютизма. – Английская революция; Англиканство; Кальвинизм; Левеллеры; Нонконформист; Протестантизм; Пуританизм; Церковь.

103. Индуизм (англ. “hinduism”: к перс. “هندو” [Hindu] – Синдху (река Инд), санскр. самоназвание – “सनातन धर्म” [sanātana dharma] («санáтана-дхáрма») – «извечный закон» и др.) – вся совокупность религиозных систем Индии. – Брамины; Варна; Индусы; Религия.

104. Индусы / индуисты – последователи индуизма (не только в Индии). – Индуизм.

105. Инквизиция (лат. “inquisitio” – «розыск», «расследование») – существовавшая в католицизме в XIII–XIX вв. судебнопроцессуальная инстанция, преследующая и наказывающая (как объявлялось) еретиков; активизировалась в период Контрреформации. – Ересь; Еретики; Католицизм; Контрреформация; «Охота на ведьм».

106. Ислам / мусульманство (араб. “إسلام” [islam] – букв. «предание себя [Единому Богу]», «покорность») – одна из крупнейших мировых религий, одна из авраамических религий. – Авраам; Авраамические религии; Аллах; Коран; Магомет; Магометане; Откровение; Религия.

107. Иудаизм (евр. “יהדות” [yahadut], греч. “ἰουδαϊσμός” [iudaiz'mos; ioudaïsmós] – «еврейство», «иудейство») – национальная религия евреев, одна из авраамических религий. – Авраам; Авраамические религии; Библия; Ветхий Завет; Левиты; Ноев завет; Песах; Религия; Саддукеи; Талмуд; Фарисеи.

108. Кальвинизм / реформатская Церковь / реформáтство (кальвинизм, напр., фр. “calvinisme” [kalvinism], лат. “Ecclesia reformata”: к лат. “reformo” – «исправляю», «преобразовываю») – направление протестантизма, основанное Ж. Кальвином. Основные вероисповедные принципы кальвинизма изложены, например, в Галликáнском исповедании (фр. “La confession de foi de la Rochelle”, лат. “Confessio Gallicana”; принято в Реформатской Церкви Франции (фр. Église réformée de France [egliz ʁefɔʁme deø fʁãs]) в 1559 г.), в «Вестминстерском исповедании веры» (англ. “Westminster Confession of Faith”; принято в пресвитерианских Церквях Ан-

глии и Шотландии в 1648–1649 гг.), в ряде др. национальных вероисповедных текстах. Одними из главных постулатов кальвинизма (очень близких к постулатам лютеранства) являются 1) признание богодухновенности одной только Библии (т. е., например, решения церковных Соборов (начиная с апостольских времён) любого уровня погрешимы), 2) отрицание свободы воли у людей, 3) признание неизбежности греха, 4) признание личной веры (в искупительную жертву Христа) в качестве единственного средства спасения, 5) признание только двух таинств – Крещения и Причащения (воспринимаемых в значении символических обрядов), 6) отвержение католического догмата о чистилище, 7) отказ от почитания святых, икон, 8) упразднение монашества, и др. Своеобразие кальвинизма определяет выработанная в нём доктрина об абсолютном предопределении (к спасению). – Англиканство; Апостол; Библия; Боговдохновенность; Гугенот; Двенадцать апостолов; Индепенденты; Кальвин; Кальвинист; Лютеранство; «Польские братья»; Пресвитерианин; Протестантизм; Пуританизм; Реформация; Семьдесят апостолов; Таинства; Христос; Церковь; Церковь Шотландии; Чистилище.

109. Кальвинист, кальвинисты. –Гугенот; Кальвин; Кальвинизм; Эдвардс.

110. Кальвинистский. – Кальвинизм.

111. Катары (катары, итал. “cataro” [ˈkataro], англ. “cathari”: к греч. “καθαρός” [кафа’гэс; katharós] – «чистый») – участники западноевропейского христианского еретического движения, имевшего различные региональные названия и течения (первая пол. XI–XIII вв.). Основной доктриной катаров была идея об извечном противостоянии в мире Бога (представляющего духовное начало, добро) и сатаны (представляющего материальное начало, зло). В остальном учение катаров достаточно близко по содержанию к учению вальденсов. Катары проповедовали и исповедовали идеалы аскетизма – отказ от животной пищи, от деторождения, и т. д., выступали с критикой (даже более жёсткой, чем у вальденсов) Ка-

толической Церкви, её таинств и догматов. Участниками движения катаров были, главным образом, купцы и ремесленники, реже – крестьяне и горожане; самые многочисленные сообщества движения существовали в Италии, Фландрии (сейчас – в составе Бельгии, Франции и Нидерландов), Южной Франции. – Вальденсы; Еретические движения; Католическая Церковь; Сатана; Таинства.

112. Католики, католик (англ. “catholic”, нем. “katholik” [kato'li:k], фр. “catholique” [katɔlik]). – Варфоломеевская ночь; Католицизм; Религиозные войны во Франции.

113. Католицизм / католичество (лат. “catholicismus”: к греч. “καθολικός” [“katholikós”] – «всеобщий», «вселенский») – христианская конфессия, сложившаяся в Римской империи – Западной Римской империи – Священной Римской империи, а также в культурно-исторически близких этим государственным образованиям регионах и государствах и окончательно оформившаяся после Великой схизмы. – Августин; Августинец; Акт о престолонаследии; Англиканство; Беда; Бенедикт Нурсийский; Бенедиктинец; Борьба за инвеституру; Великая схизма; Гассенди; Григорий Турский; Доминик де Гусман; Доминиканец; Епископ; Естественная теология; Западная Римская империя; Иероним; Игнатий де Лойола; Иезуиты; Инквизиция; Католики; Католическая Церковь; Католический; Конкиста; Контрреформация; Конфессия; Крестовые походы; Молина; Молинисты; Низкая Церковь; Ораторианец; «Охота на ведьм»; Паписты; Православие; Пресуществление; Просвещение; Протестантизм; Пуританизм; «Реальное присутствие»; Римская империя; Роберт Модемский; Священная Римская империя; Священное Предание; «Славная революция»; Таинства; Томизм; Учителя Церкви; Филипп Нери; Фома Аквинский; Франциск Ассизский; Францисканец; Христианство; Церковь; Церковь Ирландии; Цистерцианец; Чистилище; Широкая Церковь; Янсений; Янсенист.

114. Католическая Церковь / Римско-Католическая Церковь (лат. “Ecclesia Catholica” / лат. “Ecclesia Catholica Romana”) – Цер-

ковь христиан, считающих главой Церкви и наместником Иисуса Христа на земле Папу Римского; понятие «Римско-Католическая Церковь» сформировалось в эпоху Реформации для обозначения иноземного происхождения церковной власти Пап в Западной Европе. – Вальденсы; Великая схизма; Иисус; Катары; Католицизм; Папы; Реформация; Римская курия.

115. Католический. – Католицизм.

116. Контрреформация (лат. “*Contrareformatio*”; итал. “*Controriforma*” [kontrori'forma], нем. “*Gegenreformation*” [ˈɡe:ɡnɛfɔʁmətsjə:n], фр. “*Contre-Réforme*” [kɔ̃tʁə ʁefɔʁm], англ. “*Counter-Reformation*”: к лат. “*contra*” – «против» и “*reformatio*” – «преобразование») – иницированные Римской Курией в сер. XVI–XVII вв. религиозно-церковные, церковно-политические действия и мероприятия, направленные на ослабление Реформации и восстановление авторитета католицизма; термин используется с последней четв. XVIII в. – Игнатий де Лойола; Инквизиция; Католицизм; Реформация; Римская Курия.

117. Конфессия, конфессии (лат. “*confessio*” – «исповедание») – вероисповедание внутри одной религии, оформленное в вероучении, богослужебной практике, организационном устройстве. – Англиканство; Бенедикт Нурсийский; Католицизм; Православие; Протестантизм; Религия; Священное Предание; Тридцатилетняя война; Церковь.

118. Креационизм (к лат. “*creatio*” – «создание», «сотворение»: к греч. “*εργασία*” [ɛɾɣɑ'sia; ergasia] – «работа», «труд») – система религиозно-философских, теистических взглядов, основывающихся на гипотезе о сотворении Вселенной и Мироздания Богом-Творцом. – Теизм; Эволюционизм.

119. Крестовые походы (напр., англ. “*Crusades*”, фр. “*Croisade*” [kʁwazad], *Kreuzzug* [ˈkʁɔʏtsˌtsu:k]) – в строгом смысле – 8 (или 9) военных походов в страны Ближнего Востока, предпринимавшихся западноевропейскими армиями в 1096–1270 гг. под непосредственным идейным влиянием католицизма (с целью «освобожде-

ния Святой Земли (Палестины) от мусульман («неверных»)), и т. п.); в действительности активная фаза крестоносного движения (против мусульман на Пиренейском полуострове, против славян и против еретических движений в Европе) продолжилась вплоть до XV в. – Еретические движения; Католицизм; Магометане.

120. Левеллеры (лёвеллеры, англ. “levellers”/ “levelers” – букв. «уравнители») – отделившееся от индепендентов радикальное движение (политическая партия) во время Английской революции 1640-х – 1660-х гг. Левеллеры выступали за установление республики и умеренные демократические преобразования. – Английская революция; Англиканство; Индепенденты; Овертон.

121. Лютеранство (нем. “luthertum” [ˈlʊtɐtu:m], англ. “lutheranism”) – направление протестантизма, возникшее на основе идей М. Лютера. Основные вероисповедные принципы лютеранства изложены в «Книге Согласия» (нем. “Konkordienbuch”, лат. “Concordia”, англ. “Book of Concord”; сборник документов принят в 1580 г.). Одними из главных постулатов лютеранства являются 1) признание Библии в качестве единственного источника христианской веры, 2) признание личной веры (в искупительную жертву Христа), а не одобряемых Церковью действий и поступков в качестве единственного средства спасения, 3) признание равенства всех христиан перед Богом, 4) признание только двух таинств – Крещения и Причащения (воспринимаемых в значении символических обрядов), 5) отвержение католического догмата о чистилище, 6) отказ от почитания святых, икон, 7) упразднение монашества и др. – Августин; Англиканство; Библия; Кальвинизм; Лютер; Протестантизм; Таинства; Христос; Церковь; Чистилище.

122. Магометане / мусульмане (перс. “مسلمانان” [musliman] – «преданные исламу»: с араб. “مسلم” [muslim] – «исповедующий ислам») – последователи Мухаммеда, ислама. – Ислам; Коран; Крестовые походы; Магомет.

123. Масонство / франкмасонство (англ. “freemason”: к фр. “franc-maçon” [fʁɑ̃masɔ̃] – «вольный каменщик», в перен. зн. – как

«строитель храма добродетели») – эзотерическое движение мистико-политической и религиозно-этической направленности, возникшее, как принято считать, в Англии в нач. XVIII в., а затем распространившееся по всему миру. – Англия.

124. Молинисты, молинист (напр., фр. “moliniste”) – представители молинизма (напр., англ. “molinism”) – основанного на идеях Л. де Молина схоластического религиозно-теологического учения, направленного против протестантского учения о предопределении; молинисты отстаивали критикуемую доминиканцами и янсенистами доктрину «совместного действия», сводящуюся к идее наличия согласованности между свободой воли человека и Божественным предопределением. – Доминиканец; Иезуиты; Кальвин; Католицизм; Молина; Протестантизм; Схоластический; Янсенисты.

125. Низкая Церковь (англ. “Low Church”) – одно из основных течений в Англиканской Церкви; приоритеты – интересы радикального протестантизма, максимальное ослабление католических традиций. – Англиканская Церковь; Католицизм; Протестантизм; Церковь.

126. Нонконформист, нонконформисты / диссентер (нонконформист, диссентер, англ. “nonconformists”: к лат. “non” – «не» и “conformis” – «сходный», «подобный», англ. “dissenters” – «инакомыслящие») – появившееся в 60-е гг. XVII в. собирательное название представителей английских протестантских течений, объединений (пресвитериане, индепенденты, и др.), оппозиционных англиканству. – Англиканство; Индепенденты; Моргэн; Прайс; Пресвитерианин; Пристли; Протестантизм.

127. Оракулы, оракул (оракул, лат. “oraculum”: к лат. “oro” – «просить», «молить») – у народов Древнего Востока, в античности – храм или святилище божества, где можно было узнать его волю или мнение; также – жрец-прорицатель, оглашающий эти волю или мнение; также – непосредственно воля или мнение божества. – Александр из Абонотиха; Античность; Дельфийский оракул.

128. Ораторианец, ораторианцы (Конфедерация оратория святого Филиппа Нери, лат. “Confoederatio Oratorii Sancti Philippi Nerii”, лат. “oratorium” – «молельный дом») – члены католического общества апостольской жизни (изначально – священнослужители и миряне), основанного в сер. XVI в. в Риме святым Филиппом Нери. – Католицизм; Левассор; Филипп Нери.

129. Откровение, откровения (напр., англ. “revelation” нем. “offenbarung” [ɔfn̩ˈba:vʊŋ], фр. “révélation”, араб. “الوحي” [alwahi]; со строчных букв – не путать со Священным Писанием – Божественным Откровением) – в теистических религиях – непосредственное открытие Богом Себя миру; в христианстве – через пришествие Иисуса Христа, через праведников (пророков, апостолов, святых отцов Церкви); в исламе – через коранические пророчества Мухаммеда. – Апостол; Богооткровенность; Богооткровенные религии; Естественная религия; Естественная теология; Иисус; Ислам; Коран; Магомет; Отцы Церкви; Священное Писание; Теизм; Христианство.

130. Отцы Церкви, отец Церкви (греч. Ἐκκλησιαστικοί Πατέρες [Ekklesiastikoi Patéres]) – именуемые в православии Святыми Отцами богословы (теологи) II–VIII вв., внесшие решающий вклад в становление христианства. – Августин; Афанасий Александрийский; Иоанн Златоуст; Откровение; Православие; Священное Предание; Учители Церкви; Христианство; Церковь.

131. Пантеизм – (панте́изм, напр., англ. “pantheism”, фр. “panthéisme” [pãteizm], нем. “pantheismus” [panteˈismʊs]: к греч. “παν” [pan]– «всё» и “θεός” [θεˈɔs] – «бог») – совокупность религиозно-философских взглядов, в основе которой лежит отождествление Бога-Личности – Бога-Творца с природой; в научный обиход понятие «пантеист» было введено Дж. Толандом в нач. XVIII в. – Деизм; Пантеист; Теизм.

132. «Охота на ведьм» / ведовские процессы (напр., англ. “witch hunt”, нем. “hexenjagd” [ˈhɛksɲˌjɑːkt], фр. “chasse aux sorcières” [ʃaso sɔʁsjɛʁ]) – судебные процессы в отношении (как объявлялось)

ведьм и колдунов, приобретшие массовый характер в Западной и Центральной Европе в XV–XVII вв.; в католических странах и землях проводились, как правило, инквизицией и епископскими судами, а в протестантских странах и землях проводились, как правило, светскими судами. – Инквизиция; Католицизм; Протестантизм.

133. Пантеист, пантеистские, пантеистский. – Пантеизм.

134. Паписты, папист (напр., англ. “papist”, фр. “papiste” [papist], нем. “papist” [pa'pist]) – устаревшее понятие, широко использовавшееся в протестантизме в XVI–XVII вв. для обозначения сторонников католицизма, Папы Римского; в англиканстве в указанный период католицизм часто обозначался терминами «папизм» и «папство» (соотв., англ. “popery” и “papism”). – Англиканство; Католицизм; Папы; Протестантизм.

135. Папы, Папа / Папа Римский / Римский Папа (греч. “Πάπας” [ˈpapas], англ. “Pope”, нем. “Papst” [pa:pst], фр. “Pape” [pap]) – римский понтифик (лат. “Pontifex Romanus”) – глава Католической Церкви; понтифик (лат. “pontifex” – «жрец») в Древнем Риме – член жреческой коллегии. – Августинец; Александр IV; Борьба за инвеституру; Католическая Церковь; Паписты; Римская курия; Священное Предание.

136. «Польские братья» (польск. “bracia polscy”) – представители польского протестантского учения 70-х гг. XVI – 60-х гг. XVII вв., сформировавшегося внутри польского кальвинизма, но обособившегося от него как его радикальное ответвление; «польские братья» придерживались антитринитарных идей, а также отрицали Божественность Христа, вследствие чего они именовались также польскими арианами. – Антитринитарный; Ариане; Вишоватый; Кальвинизм; Протестантизм; Социниане; Христос.

137. Пор-Рояль / Пор-Руаяль (фр. “Port-Royal” [pɔʁ, ʁɔj gwajal]) – женский цистерцианский монастырь во Франции в XIII–XVIII вв., основанный возле Парижа. В 1625 г. на основе монастыря возник новый монастырь в Париже (фр. “Port-Royal de Paris”). Старый мо-

настырь стал называться Пор-Рояль-де-Шан (фр. “Port-Royal des Champs”). Обе монастырские обители с 30-х гг. XVII в. стали оплотами идей янсенизма. – Цистерцианец; Янсенист.

138. Православие (калька с греч. “ορθοδοξία” [oɾθoδɔk'sia; oɾthodoxía] – «правильное учение», «правоверие», «правильное прославление») – христианская конфессия, сложившаяся в Византии, а также в культурно-исторически близких ей регионах и государствах и окончательно оформившаяся после Великой схизмы. – Августин; Архимандрит Никифор; Бенедикт Нурсийский; Великая схизма; Византия; Гетеродоксия; Епископ; Ересь; Иероним; Католицизм; Конфессия; Отцы Церкви; Пресуществление; Протестантизм; Священное Предание; Таинства; Христианство; Церковь; Чистилище.

139. Пресвитерианин, пресвитериане (пресвитерианин, англ. “presbyterian”: к греч. “πρεσβύτερος” [presvíter; presvúteros] – «старейшина», «старший») – представители пресвитерианства (англ. “presbyterianism”) – умеренного (кальвинистского) течения в английском и шотландском пуританизме во второй пол. XVI–XVII вв.; во время Английской революции 1640–1660-х гг. – политическая партия. Пресвитериане делали акцент на замене епископальной структуры институтом выборных старейшин (пресвитеров), на упрощении культовых действий, на достижении как можно большей независимости Церкви от гражданских властей. – Английская революция; Англиканство; Байес; Кальвинизм; Нонконформист; Пуританизм; Церковь Шотландии.

140. Пресуществление (пресуществлѐние, лат. “transsubstantiatio”, греч. “μετουσιωσίς” [metousiosísis] – «транссубстанциация») – понятие, используемое в католицизме (с XI в.) и в православии (с XV в.) для объяснения способа присутствия тела и крови Иисуса Христа при совершении таинства Причащения; понятие отвергается а англиканстве. – Англиканство; Иисус Христос; Католицизм; Православие; Таинства.

141. Протестант, протестантка, протестанты (англ., “protestant”, нем. “protestant” [pɾotɛs'tant], фр. “protestant” [pɾɔtɛstã]). – Бауэр;

Гугенот; Протестантизм; Ремонстрант; София Ганноверская; Унитарии.

142. Протестантизм / протестантство (напр., англ. “protestantism”, нем. “protestantismus” [pʁɔtɛs'tantismus], фр. “protestantisme” [pʁɔtɛstɑ̃tism]: к лат. “protestantis” – «публично заявляющий», к лат. “protestatio” – «протест») – христианская конфессия, сложившаяся в процессе Реформации как сообщество многочисленных христианских Церквей, течений и движений. – Англиканство; Индепенденты; Кальвин; Кальвинизм; Католицизм; Конфессия; Лютер; Лютеранство; Молинисты; Низкая Церковь; Нонконформист; «Охота на ведьм»; Паписты; «Польские братья»; Православие; Протестант; Протестантский; Реформация; Священное Предание; София Ганноверская; Социн; Социниане; Таинства; Христианство; Церковь; Широкая Церковь; Янсенист.

143. Протестантский. – Протестантизм.

144. Пуританизм / пуританство (англ. “puritanism”: к лат. “purus” – «чистый», англ. “puritans” – «пуритане») – реформационное (кальвинистское) движение в Англии и Шотландии во второй пол. XVI–XVII вв. Пуритане делали акцент на необходимости продолжения Реформации – «очищения» англиканства от элементов католицизма в сфере догматики, обрядов, церковного управления, и т. д. – Англиканство; Англия; Глэнвилл; Индепенденты; Кальвинизм; Католицизм; Пресвитерианин; Реформация; Шотландия.

145. «Реальное присутствие» (англ. “Real presence of Christ”) – теологическая доктрина католицизма, в соответствии с которой Иисус Христос реально присутствует при совершении таинства Причащения. – Католицизм; Таинства.

146. Религия (лат. “religio” – «благочестие», «совестливость»: либо к лат. “relegere” – «вновь собирать», «снова обсуждать», либо к лат. “religare” – «привязывать», «захватывать»; греч. “θρησκευία” [θris'kia; thriskeía] – «религия», «вероисповедание») – известная у всех народов (доисторических / дописьменных и исторических) особая практика признания связи человека и общества с потусто-

ронним и невидимым («высшим») миром. – Авраамические религии; Богооткровенные религии; Естественная религия; Индуизм; Ислам; История; Иудаизм; Конфессия; Просвещение; Свободомыслие; Фидеистический атеизм; Фидеисты; Христианство; Церковь.

147. Ремонстрант, ремонстранты / арминиане (напр., англ. “arminians”, “remonstrants”: к лат. “remonstro” – «отказываюсь», лат. “remonstrare” – «делать возражение») – представители арминианства (напр., англ. “arminianism”) – основанного на идеях Я. Арминия учения нидерландских протестантов, направленного против доктрины Ж. Кальвина о предопределении и связанных с ней идей о греховности, спасении и др.; арминиане изложили свои главные идеи уже после смерти Арминия в 1610 г. в так наз. ремонстрации (протесте). – Арминий; Кальвин; Лимборх; Протестант.

148. Реформаторы. – Кальвин; Лютер; Реформация.

149. Реформационные. – Реформация.

150. Реформация (Реформа́ция, лат. “reformatio” – «исправление», «преобразование») – охватывавший широкие общественные слои церковно-религиозный, социально-политический феномен, существовавший в Западной и Центральной Европе в XVI–XVII вв. под формальным лозунгом преобразования, улучшения Католической Церкви. Реформация положила начало протестантизму. – Кальвин; Кальвинизм; Католическая Церковь; Контрреформация; Лютер; Просвещение; Протестантизм; Пуританизм; Реформаторы; Реформационные; Эрастус.

151. Римская курия / Па́пская ку́рия / Курия (Ри́мская ку́рия, лат. “Curia Romana”) – оформлявшаяся с IV по XVI вв. система органов управления Католической Церковью, непосредственно подчинённых Папе Римскому. – Католическая Церковь; Контрреформация; Папы.

152. Свободомыслие / Вольнодумство (напр., англ. “freethinking”) – совокупность философских взглядов, мировоззренческих установок и позиций, в основе которой лежит критическое отношение к религиозному мировидению; в научный обиход понятие «свобо-

домыслие» (“Free-Thinking”) было введено Э. Коллинзом в нач. XVIII в. – Вулстон; Коллинз; Моргэн; Религия; Свободомыслящие; Фидеисты; Эннет.

153. Свободомыслящие. – Свободомыслие.

154. Синагога (евр. “בית כנסת” [beyt kneset] – «дом собрания», греч. “συναγωγή” [sinaγɔˈji; synagogí] – «собрание») – богослужebное, молитвенное здание у евреев. – Приложение Б.

155. Социниане, социнианин (напр., англ. “socinians”) – представители социнианства – основанного на идеях Ф. Социна польского (а впоследствии – европейского) протестантского учения кон. XVI–XVII вв., сформировавшегося внутри учения «польских братьев», но обособившегося от него как его радикально-консервативное ответвление; социниане проповедовали веротерпимость, придерживались антитринитарных идей, отвергали догматы о Божественности Христа, первородном грехе, искуплении. – Антитринитарный; Вишоватый; «Польские братья»; Протестантизм; Социн; Социнианский; Социнианство; Унитарии; Христос.

156. Социнианский. – Социниане.

157. Социнианство / социнианизм (напр., англ. “socinianism”). – Социниане.

158. Схоластика (лат. “scholastica”; к греч. “σχολαστικός” [scholastikós] – «учёный», «школьный») – вид религиозной философии, подчинённой теологии, доминировавший в западноевропейской средневековой философии; отличительными чертами схоластики были догматические предпосылки, рационалистическая методика, формально-логические исследования. – Августинианство; Средние века; Схоластический; Схоласты; Томизм.

159. Схоластический. – Молинисты; Схоластика.

160. Схоласты, схоласт. – Абеляр; Беренгар Турский; Гильберт Порретанский; Схоластика.

161. Тавматурги (греч. “θαυματούργοι” [thavmatourgoí] – «чудотворцы» / “θάυματοποιοί” [thánmatopoioí] – «фокусники»: к греч. “θαύμα” [ˈθavma; thavma] – «чудо» и “θεουργία” [theourgía] – «бо-

жественная работа») – в древнегреческом мире – чудотворцы, фокусники, маги, выступавшие исключительно во время богослужебных пиршеств; в эпоху эллинизма они стали выступать во время обычных театрализованных представлений и воспринимались просто как искусные артисты. – Эллинизм.

162. Таинства / Таинства церковные (лат. “sacramentum”, греч. “μυστήριον” [mystírion] – «тайна») – особые священные культовые действия в христианстве. В католицизме и православии признаются семь таинств: Крещение, Конфирмация (Миропома́зание), Причащение (Причастие, Евхаристия), Исповедь (Покаяние), Соборование (Елеосвящение), Священство (Хиротония, Рукоположение), Церковный Брак. В протестантизме обычно признаются только два таинства – Крещения и Причащения (воспринимаемые в значении символических обрядов). – Вальденсы; Епископ; Кальвинизм; Катары; Католицизм; Лютеранство; Православие; Пресуществление; Протестантизм; «Реальное присутствие»; Унитарии; Христианство; Церковь.

163. Теизм (теи́зм, к греч. “θεός” [θε'ος; theós] – «бог») – совокупность религиозно-философских, теологических взглядов, в основе которых лежит признание существования сверхъестественного Бога-Личности – Бога-Творца, сотворившего мир и активно влияющего на мир и после сотворения; в научный обиход понятие «теизм» было введено Р. Кедвортом в последней трети XVII в. – Деизм; Кедворт; Креационизм; Откровение; Пантеизм; Теист; Фидеисты.

164. Теист, теистические, теистический. – Теизм.

165. Томизм (томи́зм, англ. “Thomism”: к лат. Thomas – Фома) – течения в схоластике, впоследствии – в католических теологии и философии, базирующиеся на идеях Фомы Аквинского; иногда понятие используют для обозначения самого учения Фомы Аквинского. – Католицизм; Схоластика; Фома Аквинский.

166. Троица / Троица Святая / Пресвятая Троица (греч. “Τριάς” [Triás] – «Триада», лат. “Trinitas”) – в христианском богословии –

Единый по Сущности Бог, бытие Которого проявляется в трёх Лицах: Отца, Сына и Святого Духа. – Антитринитарный; Афанасий Александрийский; Боговдохновенность; Унитарии.

167. Унитаризм (напр., англ. “unitarianism”) / унитаризм – учение унитариев. – Унитарии.

168. Унитарии (напр., англ. “unitarians”: к лат. “unitas” – «единство») – возникший в сер. XVI – нач. XVII вв. синоним для обозначения антитринитариев; термин используется также для обозначения исключительно антитринитариев-протестантов, которые, отрицая догмат о Пресвятой Троице, стали отрицать также догмат о грехопадении и таинства (даже Крещение и Причащение). – Антитринитарный; Протестант; Социниане; Таинства; Троица; Унитаризм.

169. Учители Церкви, учитель Церкви – 1) наиболее авторитетные отцы Церкви; 2) именуемые в католицизме докторами Церкви (лат. “doctor ecclesiae”) выдающиеся богословы (теологи) и церковные писатели. – Афанасий Александрийский; Беда; Иероним; Иоанн Златоуст; Католицизм; Отцы Церкви; Священное Предание; Фома Аквинский; Церковь.

170. Фидеистический атеизм / идеалистический атеизм (англ. “fideistic atheism”) – система синкретических воззрений, в соответствии с которыми существование Бога признаётся, но отрицается правильность всех существующих монотеистических религий. – Атеизм; Идеализм; Религия; Фидеисты.

171. Фидеисты (напр., фр. *fidéiste*) – последователи фидеизма (напр., фр. “*fidéisme*”: к лат. “*fides*” – «вера») – системы философско-теологических, религиозно-теистических воззрений, построенных на положении о наличии безраздельных преимуществ религиозной веры перед разумом. – Религия; Свободомыслие; Теизм; Фидеистический атеизм.

172. Францисканец, францисканцы (Орден меньших братьев / Минориты / Меньшие братья, лат. “*Ordo Fratrum Minorum*”) – члены католического монашеского нищенствующего ордена, осно-

ванного в нач. XIII в. в Италии святым Франциском Ассизским (недалеко от гор. Сполéто, итал. Spoleto, лат. Spoletium). – Католицизм; Оккам; Франциск Ассизский.

173. Христианство (греч. “χριστιανισμός” [xristjaniz'mós; christianismós], лат. “christianismus”) – самая многочисленная по числу верующих мировая религия, одна из авраамических религий. – Авраам; Авраамические религии; Антитринитарный; Антихрист; Библейско-христианские чудеса; Библия; Великая схизма; Ветхий Завет; Гуманизм; Евангелие; Иисус; Католицизм; Новый Завет; Откровение; Отцы Церкви; Православие; Протестантизм; Религия; Священное Предание; Таинства; Церковь.

174. Церковь Ирландии (ирл. “Eaglais na hÉireann”, англ. “Church of Ireland”) – автокефальная англиканская Церковь в Северной Ирландии и в Ирландской Республике (т. е. самоуправляющаяся, поместная: к греч. “αυτοκεφαλία” [aftokefalía]: к греч. “αυτός” [af'tós] – «сам», «человек» и “κεφαλή” [kefa'li] – «голова», «глава»). С 1536 / 1537 г. формально главами Церкви Ирландии, признаваемой меньшинством ирландцев, являлись английские короли; фактически большинство ирландцев продолжали сохранять верность католицизму. – Англиканская Церковь; Англиканство; Великобритания; Ирландия; Католицизм; Церковь.

175. Церковь Шотландии (гэльский “Eaglais na h-Alba”, скотс “Kirk o Scotland”, англ. “Church of Scotland”) – базирующаяся на доктринах кальвинизма национальная шотландская пресвитерианская Церковь. В XVI–XVII вв. в Шотландии в качестве государственной церкви выступала то Пресвитерианская, то Епископальная Церковь, по вероучению мало чем отличавшиеся от англиканства. В 1689 г. Епископальная Церковь в Шотландии утратила государственный статус; в первой пол. XVIII в. Церковь была на грани уничтожения из-за вовлечённости в англо-шотландские конфликты. – Англиканство; Великобритания; Кальвинизм; Пресвитерианин; Церковь; Шотландия.

176. Церковь, Церкви / христианская Церковь (греч. “Κυριακόν” [kyriakón] – «дом Господень», «храм Господень», греч. “Εκκλησία”

[ɛkli'sia; ekkli'sía], лат. “Ecclesia” – «собрание тех, кто позван» – калька с евр. “קהל” [kahal] – «религиозная община») – религиозное сообщество, организация (собрание, община) христиан; Церковь считается основанной Иисусом Христом, воспринимается как «Тело Христово» [1 Кор 12, 12–31] («Мистическое Тело», лат. “Corpus Mysticum”), а Он мыслится как её Глава. Исторически сложилось так, что мистически единая христианская Церковь существует в виде конфессиональных разновидностей – Католической / Римско-Католической Церкви (лат. “Ecclesia Catholica” – «Вселенская Церковь», лат. “Ecclesia Catholica Romana”), Православной Церкви (греч. “Ορθόδοξη Εκκλησία” [ɔr'θɔðɔksi ɛkli'sia; orthódoxi ekkli'sía], англ. “Orthodox Church” / “Eastern Orthodox Church” – «Ортодоксальная Церковь»), Протестантской Церкви (внутри неё – Реформатская Церковь, Лютеранская Церковь, Англиканская Церковь и др.) и ряде др. Церквей. В узком смысле церковь – это христианское культовое строение – храм. – Августин; Англиканская Церковь; Англиканство; Афанасий Александрийский; Великая схизма; Высокая Церковь; Гетеродоксия; Иисус; Индепенденты; Кальвин; Кальвинизм; Католицизм; Католическая Церковь; Конфессия; Лютеранство; Низкая Церковь; Отцы Церкви; Православие; Протестантизм; Религия; Таинства; Учители Церкви; Христианство; Церковь Ирландии; Церковь Шотландии; Широкая Церковь.

177. Цистерцианец, цистерцианцы (цистерциáнцы, Орден цистерцианцев, лат. “Ordo Cisterciensis”, “OCist”) – члены католического монашеского ордена, основанного в кон. XI в. во Франции святым Робертом Молемским (в пустынном местечке Сито, фр. Cîteaux, лат. Cistercium). – Иоахим Флорский; Католицизм; Пор-Рояль; Роберт Молемский.

178. Чистилище (чистíлище, лат. “purgatorium”) – в соответствии с догматом о чистилище, сформировавшемся в католицизме в XIII–XVI вв., – особое место в загробном мире, расположенное между раем и адом, в котором души умерших грешников (обязательно не имеющих неотпущенных смертных грехов) претерпева-

ют очищение огнём до искупления грехов и получения доступа в рай; догмат о чистилище отвергается в англиканстве, кальвинизме, лютеранстве, православии. – Англиканство; Кальвинизм; Католицизм; Лютеранство; Православие.

179. Чудо (евр. “נס” [nes], евр. “אֲלֶפֶס” [pele], евр. “מוֹפֵת” [muofet], греч. “θαῦμα” [thavma], греч. “θαυμαστόν” [thavmastón], греч. “σημεῖον” [simeíon], лат. “miraculum”, англ. “miracle”, нем. “wunder” [ˈvʊndɐ], рус. «диво») – то, что достойно удивления. – Библейско-христианские чудеса; Воскресение; Знамение.

180. Широкая Церковь (англ. “Broad Church”) – одно из основных течений в Англиканской Церкви; приоритеты – примирение протестантских, католических и англиканских традиций. Историческое название в кон. XVII в. – латитудинарианизм (англ. “latitudinarianism”: к лат. “latitudo” – «широта»). – Англиканская Церковь; Англиканство; Католицизм; Протестантизм; Церковь.

181. Эрастианизм (англ. “erastianism”) – связанная с воззрениями Т. Эрастуса, однако возникшая уже после его смерти концепция, сводящаяся к идее полного подчинения Церкви государству. – Эрастус.

182. Янсенист, янсенисты (фр. “janséniste” [ʒɑ̃senist]) – представители янсенизма (янсенизм, фр. “jansénisme”, нидерл. “jansenisme”) – основанного на идеях К. Янсения католического религиозно-мистического учения протестантского толка во Франции и Нидерландах в XVII–XVIII вв.; янсенисты придерживались жёстких религиозно-теологических идей Августина относительно первородного греха и предопределения и критиковали (более мягкие) идеи иезуитов по обозначенным вопросам. – Августин; Иезуиты; Католицизм; Молинисты; Пор-Рояль; Протестантизм; Расин; Янсений.

Священные и вероучительные тексты авраамических религий

183. Библия / Священное Писание / Писание (греч. “τὰ Βιβλία” [tá vivlía] – Книги, евр. “קודש כתבי” [kitbey kodesh] – Священная

книга) – собрание Священных книг иудаизма (Ветхий Завет) и христианства (Ветхий Завет и Новый Завет). Название – Библия – используется с IV в. н. э.; названия Ветхий и Новый Завет – в христианской литературе со II в. н. э. С вероисповедной точки зрения Библия богодухновенна; тексты Ветхого Завета записывались с XV по I вв. до н. э., а ветхозаветный текстовый канон сформировался, в основном, в период с III в. до н. э. по I в. н. э. и отобразился в современной еврейской масоретской Библии – Танахе (масора́, евр. “מִסְרָה” [msura] – «предание»; масорéтский текст сформировался в VIII–X вв. н. э.); многочисленные библейские (преимущественно – ветхозаветные) реминисценции присутствуют в Коране. Тексты Нового Завета записаны в I в. н. э., а новозаветный текстовый канон сформировался, скорее всего, в сер. II в. – Библейско-христианские чудеса; Боговдохновенность; Ветхий Завет; Вульгата; Евангелие; Завет; Иудаизм; Кальвинизм; Коран; Лютеранство; Новый Завет; Откровение; Парафраз; Священное Писание; Священное Предание; Симфония для Библии; Синодальный перевод; Христианство.

184. Бытие / книга Бытие (евр. “בראשית” [breshit] – «В начале», греч. “Γένεσις” [Génesis], лат. “Genesis” – «происхождение») – первая книга Пятикнижия Моисеева – Торы, в которой повествуется о создании мира, человека, о происхождении евреев. – Ветхий Завет; Моисей.

185. Ветхий Завет (греч. “Παλαιὰ Διαθήκη” [2 Кор 3, 14]) – первая часть христианской Библии, практически полностью повторяющая еврейскую Библию, еврейское Священное Писание (евр. “הַקְדָּשׁ כְּתוּבִים” [китвей ха-кодеш] / евр. “מִקְרָא” [микра] – «чтение») – Танах (евр. “תנ”ך” [tanakh] – аббревиатура (акрónimo) из заглавных букв его разделов). Разделы Ветхого Завета, как и Танаха, таковы: 1) Пятикнижие Моисеево – Тора (евр. “תּוֹרָה” [torá] – «учение», «закон»; это – так называемая «Письменная Тора»); 2) Пророки – Невийим (евр. “נְבִיאִים” [nviim] – «пророки»); 3) Писания – Ктувим (евр. “כְּתוּבִים” [ktuvim] – «писания») / Агиографы (к греч. “ἅγιος”

[ágios] – «святой» и “γραφή” [grafi] – «писание»). Большая часть книг Танаха написана на древнееврейском языке, некоторые фрагменты – на древнеарамейском языке. Самый ранний греческий перевод Ветхого Завета, выполненный, как считается, в III–II вв. до н. э. в Египте, называется Септуагинта (лат. “versio septuaginta interpretum” – «перевод 70 толкователей», лат. “septuaginta”, LXX – «семьдесят»). – Библейско-христианские чудеса; Библия; Ветхозаветный; Завет; Елеазар; Илия; Иона; Исаия; Иудаизм; Псалтирь; Саддукеи; Талмуд; Христианство.

186. Ветхозаветный. – Ветхий Завет; Приложение А.

187. Вульгата (лат. “Vulgata versio”) – латинский перевод Библии, выполненный Блаженным Иеронимом, дополнявшийся и исправлявшийся впоследствии. В окончательном виде перевод утверждён на Тридентском соборе в 1546 г. – Библия; Иероним.

188. Евангелие (греч. “Ευαγγέλιον” [evange'liu; evangelíou] – в широком смысле – «благая весть», «благовестие», «благовествование») – первая часть Нового Завета (Четвероевангелие), состоящая из четырёх канонических христианских Евангелий (от апостолов Матфея, Марка, Луки и Иоанна); различают синоптические Евангелия (греч. “σύνοψις” [sýnopsis] – «обозрение»; греч. “συνοπτικός” [sinopti'kós; synoptikós] – букв. «совместно наблюдающий») – первые три Евангелия Нового Завета, повторяющиеся по композиции и по содержанию; существуют также не входящие в христианскую Библию апокрифические (греч. “απόκρυφο” [arókryfo] – «недостовверный») – неканонические Евангелия. – Апостол; Библейско-христианские чудеса; Библия; Евангелисты; Новый Завет; Христианство; Приложение Б.

189. Исход / Книга Исход (евр. “שְׁמוֹת” [shmot] – «имена», греч. “Ἔξοδος” [éxodos], лат. “Exodus”) – вторая книга Пятикнижия Моисеева, в которой повествуется об истории Исхода (евр. “צֵאתֵנוּ מֵאֶרֶץ־מִצְרָיִם” [ytsiat mitsrayim]) – выхода (освободительного бегства) евреев из Египта (предположительно – ок. XV–XIV вв. до н. э.). – Ветхий Завет; Моисей; Песах.

190. Коран (Корán, араб. “القرآن” [alquran] – «декламация», «чтение вслух») – Священное Писание мусульман, Божественное Откровение – собрание откровений, ниспосланных Мухаммеду Богом – Аллахом в Мекке в 610–622 гг. и в Медине в 622–632 гг. С вероисповедной точки зрения Коран богодухновенен; единого текста Корна при жизни Мухаммеда не существовало, а коранический текстовый канон сформировался в сер. VII в; в Коране наблюдается множество библейских реминисценций. – Аллах; Библия; Боговдохновенность; Божественное Откровение; Ислам; Магомет; Магометане; Откровение; Священное Писание.

191. Новозаветный. – Новый Завет.

192. Новый Завет (греч. “Καὶνὴ Διαθήκη” [kainí diathíki], лат. “Novum Testamentum”, евр. “כְּתוּבֵי הַבְּרִית הַחֲדָשָׁה” [khodesh brit] [Иер 31, 31]) – вторая часть христианской Библии. Новый Завет состоит из следующих разделов: 1) Евангелие (4 Евангелия). 2) Деяния святых апостолов. 3) Соборные послания апостолов (21 Послание). 4) Откровение апостола Иоанна Богослова (Апокалипсис; греч. “Ἀποκάλυψις Ἰωάννου” [Apokálypsis Ioánnou], лат. “Apocalypsis Ioannis”; греч. “ἀποκάλυψις” [apokálypsis] – «раскрытие», «откровение»). Проблема языка написания Нового Завета является остро дискуссионной (греческий, арамейский, еврейский, и др.). – Библиейско-христианские чудеса; Библия; Завет; Евангелие; Ересь; Никодим; Новозаветный; Священное Писание; Христианство.

193. Псалтирь (евр. “תהלים” [thilim], греч. “ψαλτήριον” [psaltírion] – струнный щипковый инструмент, который использовали для аккомпанирования при пении духовных песен – псалмов) – Книга псалмов, структурная часть Ветхого Завета; главное авторство приписывается царю Давиду. – Ветхий Завет; Давид.

194. Священное Писание / Писание / Божественное Откровение / Откровение (с прописных букв – не путать с откровением) – особо почитаемые тексты в авраамических религиях – Священные Писания, считающиеся ниспосланными Богом; кроме того, Откровение (Апокалипсис) – отдельная книга Нового Завета. – Авраами-

ческие религии; Библия; Коран; Новый Завет; Откровение; Священное Предание.

195. Священное Предание / Предание (греч. “Ἱερά Παράδοση” [je'ra pa'raðosi; ierá parádosí], лат. “Sacra Traditio”) – вместе со Священным Писанием (т. е. с Библией) – вероучительный и церковно-правовой источник в католицизме, православии, англиканстве и ряде других христианских конфессий. Священное Предание включает в себя Правило Веры, Литургическое предание, Правила Вселенских соборов, Творения святых отцов Церкви и учителей Церкви. В католицизме в состав Священного Предания включаются постановления Пап Римских. В протестантизме Священному Преданию, как правилу, не предаётся обязательный авторитет. – Англиканство; Библия; Католицизм; Конфессия; Отцы Церкви; Папы; Православие; Протестантизм; Священное Писание; Учители Церкви; Христианство.

196. Талмуд (Талмуд, евр. “תלמוד” [talmud] – «изучение», «учить»; это – так называемая «Устная Тора») – корпус, кодекс религиозно-этических, религиозно-правовых норм и установлений иудаизма, сформировавшийся в период с IV / III вв. до н. э. по V в. н. э. – Ветхий Завет; Иудаизм.

Философия, методология, науковедение

197. Абдукция (лат. “abduction” – «отведение») – способ рассуждения, предполагающий поиск правдоподобных объяснительных гипотез.

198. Августинианство – направление в средневековой схоластике, основанное на идеях Августина. – Августин; Средние века; Схоластика.

199. Аверроизм – направление в западноевропейской средневековой философии, основывающееся на идеях Аверроэса и Аристотеля. – Аверроэс; Аристотель; Средние века.

200. Агностик, агностический. – Агностицизм.

201. Агностицизм – (к греч. “ἄγνωστος” [‘aɣnɔstɔs; ágnostos] – «неизвестный», «неведомый»: к греч. “ἄ” – «без» и “γνῶστος” [ɣnɔs’tɔs; gnostos] – «известный», «знакомый») – система философских воззрений, в соответствии с которой мир признаётся непознаваемым. – Агностик.

202. Атомизм (к греч. “ἄτομο” [‘atɔmɔ; átomo] – «отдельный», «индивидуальный», греч. “τὰ ἅτομα” [tá átoma] – «индивидуумы», «неделимые») – система воззрений, в соответствии с которой всё в мире состоит из частиц – атомов.

203. Герменевтика (греч. “ἐρμηνευτική” [erminɛftikí] – «истолковательное искусство»: к греч. “ἐρμηνεύω” [erminévo] – «толкую», «объясняю») – наука и искусство понимания и толкования смысла текстов и знаков. – Герменевтический.

204. Герменевтический. – Герменевтика.

205. Герметизм (герметизм, греч. “ἐρητισμός” [ermitismós], лат. “hermetic”, “hermeticus”: к греч. Ἑρμῆς [Ermís], фр. “hermétisme” [ɛvɛtism], англ. “hermetism” / “hermeticism”) – распространённое в периоды эллинизма, поздней Античности, Средних веков и Возрождения – эзотерическое религиозно-философское учение, созданное, как утверждали адепты, богом (или мифическим мудрецом) Гермесом Трисмегистом. – Античность; Возрождение; Гермес Трисмегист; Герметический; Средние века; Эллинизм.

206. Герметический. – Герметизм.

207. Гилозоизм (к греч. “ὕλη” [ýli] – «материя» и греч. “ζωή” [zoí; zɔ’i] – «жизнь») – совокупность учений (начиная с древнегреческой философии), объединённых представлением о том, что вся материя является одушевлённой; в научный обиход понятие «гилозоизм» было введено Р. Кедвортом в последней трети XVII в. – Гилозоистские; Кедворт.

208. Гилозоистские, гилозоистская. – Гилозоизм.

209. Гносеологический. – Гносеология; Эпистемологический.

210. Гносеология (к греч. “γνῶσις” [gnósis] – «знание» и греч. “λόγος” [lógos; ‘lɔɣɔs] – «слово», «учение») – философская наука,

направленная на изучение и критику теорий познания, на построение теории познания. – Гносеологический; Релятивизм; Скептицизм; Эпистемология.

211. Дискурс (дискóрс, фр. “discours” [diskuʁ] – «речь», «разговор», лат. “discursus” – «беседа», «довод») – многозначное понятие, фиксирующее в говорении, в речевых практиках, в письменных текстах связанные с непосредственной жизнью смысловые послания-тексты. – Дискурсивный.

212. Дискурсивный. – Дискурс.

213. Идеализм (к греч. “ιδέα” [i'dea; idéa] – «образ», «идея», лат. “idea”) – философское направление и система взглядов, основывающиеся на гипотезе о первичности духа, идеи. – Брэдли; Гегель; Идеалистический; Материализм; Рационалистический идеализм; Солипсизм; Субъективный идеализм; Фидеистический атеизм.

214. Идеалистический. – Идеализм.

215. Интернализм и экстернализм (лат. “internus” – «внутренний»; лат. “externus” – «внешний») – возникшие в 1930-е гг. течения в историографии науки и в философии науки. По мнению интерналистов, становление и трансформация научных знаний происходит вследствие воздействия внутринаучных факторов. Соответственно, экстерналисты при осмыслении указанного процесса делают акцент на влиянии вненаучных – социально-экономических факторов.

216. Иррациональное, иррациональный, иррациональная (лат. “irrationalis” – «неразумный», «бессознательный») – то, что не находится в компетенции одного разума и даже часто противоречит разуму, выказывая подчинённость эмоциям, чувствам, воображению, фантазиям, и т. д. – Иррациональность.

217. Иррациональность. – Иррациональное.

218. Кембриджские платоники (англ. “Cambridge Platonists”) – существовавшее в Кембриджском университете (англ. “University of Cambridge”) в сер. XVII – нач. XVIII вв. сообщество платоников и неоплатоников, представленное философами, моралистами, теологами. – Кедворт; Платон.

219. Либерально-эволюционистский. – Либеральный эволюционизм.

220. Либеральный эволюционизм / либерально-эволюционистский подход – используемая в мировом общественном сознании и воплощающая в себе редуцированные формы формационного эволюционизма совокупность теоретико-методологических практик, направленных на моделирование и познание историко-социального процесса посредством искусственного выделения универсальных макрообразований – общественно-экономических эпох (периодов, «времён», и т. д.) с либерализованными – «плавающими» хронологическими границами. – Историко-социальные клише; Историко-социальный процесс; История; Либерально-эволюционистский; Формационный эволюционизм; Эволюционизм.

221. Марксизм-ленинизм – леворадикальная разновидность марксизма, наиболее ярко представленная в идейном наследии В. И. Ленина. – Ленин; Маркс; Марксистско-ленинский; Формационный эволюционизм.

222. Марксистско-ленинский. – Марксизм-ленинизм.

223. Материализм (лат. “materialis” – «вещественный») – философское направление и система взглядов, основывающиеся на гипотезе о первичности материи. – Идеализм; Материалист.

224. Материалист, материалистический, материалистические. – Материализм.

225. Метафизика (греч. “μετὰ τὰ φυσικά” [metá tá fysiká] – «после физики»: сначала применительно к ряду сочинений Аристотеля; поздний греч. “μεταφυσικά” [metafysiká]) – система философских знаний о сверхчувственных основах бытия.

226. Мир-система (англ. “world-system”). – Валлерстайн; Мир-системный анализ.

227. Мир-системный анализ (англ. “world-systems theory” / “world-systems analysis” / “world-systems perspective”) – совокупность теоретико-методологических практик, направленных на моделирование и познание не истории определённых социумов (как

это производится в рамках формационного эволюционизма), а на моделирование и познание исторических социальных миров как систем. Соответственно, мир-система – это исторический социальный мир как система. – Валлерстайн; Мир-система; Формационный эволюционизм.

228. Монизм (к греч. “μόνος” [‘mɔnɔs; mɔnos] – «один», «единственный») – система философских воззрений, сводящихся к признанию наличия какого-либо одного начала, принципа бытия как единственной основы всего существующего. – Плюрализм.

229. Мортализм / Чистый мортализм (англ. “pure mortalism” – «полная смертность») – представления, в соответствии с которыми со смертью тела жизнь прекращается как таковая, вообще.

230. Натурализм (к лат. “natura” – «природа») – философское направление и система взглядов, основывающиеся на гипотезе о том, что природа является единственным источником интерпретации бытия и духовной жизни. – Эпистемология.

231. Научная революция / Революция в науке (англ. “scientific revolution”, фр. “révolution scientifique” [ʁevɔlysjɔ̃ scientifique], нем. “wissenschaftliche revolution” [‘vɪsnʃaftlɪç ʁevolu’tʃjo:n]) – эпоха истории западноевропейской науки, пришедшаяся на раннее Новое время (XVI–XVIII вв.), характеризовавшаяся резкими трансформациями и сдвигами в науке, т. е. формированием радикально новых по сравнению со средневековыми научных парадигм и «программ», отличавшихся, в первую очередь, антропоцентризмом и свободой от теологии. – Раннее Новое время; Революция; Средние века.

232. Номинализм (к лат. “nomen” – «имя», «название») – философское учение, отрицающее онтологическое значение универсалий (общих понятий); в номинализме утверждается, что универсалии существуют лишь в мышлении, а не в действительности. – Оккам.

233. Парафраз, парафраза (греч. “παράφρασις” [paráfrasis] / “παράφραση” [paráfrasi]) – перевод, истолкование, пересказ, переложение текста в других выражениях; парафраз – один из основных методов комментирования библейских текстов. – Библия.

234. Плюрализм (к лат. “pluralis” – «множественный») – система философских воззрений, сводящихся к признанию наличия множества начал, принципов бытия как основы всего существующего. – Монизм.

235. Пробабелизм (к лат. “probabilis” – «вероятный», англ. “probability” – «вероятность») – известная с античности система взглядов, основывающаяся на гипотезе о том, что любое знание имеет исключительно вероятностный характер. – Эпистемология.

236. Прогресс (лат. “progressus” – «движение вперед», «успех») тип трансформаций и сдвигов главным образом в историко-социальном процессе, которые, как считается, отражают развитие, совершенствование. Чаще всего – синоним развития, совершенствования, эволюции; антоним – «регресс» (лат. “regressus” – «возвращение», «движение назад»). – Историко-социальные клише; Историко-социальный процесс; Прогрессивный; Революция; Эволюция.

237. Прогрессивный, прогрессивное, прогрессивная. – Прогресс.

238. Пропозиция (к лат. “proposition”) – предложение, суждение, утверждение.

239. Рационализм (к лат. “rationalis” – «разумный») – философское направление, основывающееся на гипотезе о том, что единственным источником знаний является разум. – Стоицизм.

240. Рационалистический идеализм. – Идеализм.

241. Революция, революции (лат. “revolutio” – «обращение», «круговращение»; поздний лат. – «переворот», «поворот») – резкие трансформации и сдвиги главным образом в историко-социальном процессе. С XIV в. термин использовался для обозначения циклических движений (в том числе в социально-политической сфере); после Французской революции термин стали использовать в значении «резкого переворота», ведущего к разрыву со «старым» и «отжившим», способствующего развитию, совершенствованию, прогрессу. – Английская революция; Историко-социальный процесс; Научная революция; Прогресс; Французская революция.

242. Редукционизм (к лат. “reductio” – «возвращение») – концептуально-методологический подход, предполагающий объяснение чего-либо сложного и высшего посредством обращения к чему-либо простому и низшему. – Эпистемология.

243. Релятивизм (к лат. “relativus” – относительный) – система философских, гносеологических представлений, в соответствии с которой содержание познания признаётся относительным и условным. – Гносеология.

244. Симулякр (фр. “simulacre” [simylakv]: к лат. “simulacrum” – «подобие», или лат. “idola” – «идол», или лат. “phantasma” – «призрак») – сформулированный ещё античными философами термин, обозначающий понятийное и / или визуальное отображение, как считается, того, чего нет в реальности (например, описания образов галлюцинаций, снов, бреда, и т. п.).

245. Скептики, скептик, скептический, скептические, скептический. – Скептицизм.

246. Скептицизм (к греч. “σκεπτικός” [skeptikós] – «рассматривающий», «исследующий») – гносеологическая, философско-мировоззренческая позиция, а также философское направление, основывающееся на гипотезе о неспособности человека познать истину в каких бы то ни было аспектах бытия. – Глэнвилл; Гносеология; Скептики.

247. Солипсизм (к лат. “solus” – «один» и “ipse” – «сам») – восходящие к идеализму философское направление и система взглядов, основывающиеся на гипотезе о том, что реально исключительно сознание человека, а окружающий мир, другие люди – только продукты этого сознания. – Идеализм.

248. Спинозизм, спинозистский, спинозисты. – Спиноза.

249. Стоицизм (греч. “στωικισμός” [stoikismós], лат. “stoicus”) – рационалистическая философская школа, основанная Зеноном из Кития, преподававшим возле «Расписного Портика» (греч. “Στοὰ Ποικίλη” [Stoá Poikíli]) на Афинской агоре (греч. “ἀγορά” [aγo'ra; agorá]) – рыночной площади, где проходили народные собрания;

основополагающие принципы: повиновение разуму, жизненная стойкость, освобождение от страстей. – Зенон из Кития; Марк Аврелий; Рационализм.

250. Субъективный идеализм. – Идеализм.

251. Фейк (англ. “fake” – «подделка», «обман», «фальсификация») – то, что подделано, сфальсифицировано и выдаётся за подлинное.

252. Феноменализм (феноменализм, феноmén, напр., англ. “phenomenalism”, к греч. “φαινόμενον” [fe'nomɛno; fainómeno] – «явление», φαινομένων [fenó'menon; fainómenon] – «явления») – философское направление, два течения которого основываются на гипотезах о том, что в опыте человек сталкивается, соответственно, 1) либо с явлениями (феноменами) – непознаваемыми «вещами-в-себе» (так наз. объективный / метафизический феноменализм), 2) либо просто с явлениями (феноменами) сознания, с субъективными ощущениями (так наз. крайний феноменализм).

253. Формационно-эволюционистский. – Формационный эволюционизм.

254. Формационный эволюционизм / формационно-эволюционистский подход – разработанная в марксизме-ленинизме совокупность теоретическо-методологических практик, направленных на моделирование и познание историко-социального процесса посредством искусственного выделения универсальных макрообразований – общественно-экономических формаций (первобытно-общинной, рабовладельческой, феодальной, капиталистической, коммунистической), якобы жёстко хронологически привязанных к искусственно выделяемым универсальным историко-социальным, макроисторическим эпохам (периодам, «временам», и т. д.), соответственно (к первобытности, эпохам древних обществ и Античности, Средним векам, Новому времени, Новейшему времени и будущему). Редуцированные формы формационного эволюционизма воплощаются в либеральном эволюционизме и являются доминирующими в современном мировом общественном сознании. – Античность; Историко-социальные клише; Историко-социальный

процесс; История; Ленин; Либеральный эволюционизм; Маркс; Марксизм-ленинизм; Мир-системный анализ; Новейшее время; Новое время; Первобытность; Средние века; Формационно-эволюционистский; Эволюционизм; Эволюция.

255. Эвиденциализм (к лат. “evidentia” – «очевидность») – эпистемологический принцип, в соответствии с которым убежденность в чём-либо должна быть подкреплена эмпирическими доказательствами. – Эпистемология.

256. Эволюционизм (к лат. “evolutio” – «развёртывание») – система общефилософских взглядов, основывающихся на гипотезе о наличии беспричинной, самопроизвольной и бесцельной эволюции – некоего поступательного развития и совершенствования всего сущего. – Историко-социальные клише; Креационизм; Формационный эволюционизм; Эволюция.

257. Эволюционный. – Эволюция.

258. Эволюция (лат. “evolutio” – «развёртывание») – постепенные трансформации и сдвиги в неживой и живой природе. Чаще всего – синоним развития, совершенствования, прогресса; антоним, напр. – «деволюция» (лат. “devolutio” – «свёртывание»). – Историко-социальные клише; Прогресс; Формационный эволюционизм; Эволюционизм; Эволюционный.

259. Эмпиризм (к греч. “ἐμπειρία” [empeiría] – «опыт») – философское направление, основывающееся на гипотезе о том, что единственным источником знаний является чувственный опыт. – Эмпирик.

260. Эмпирик, эмпирический, эмпирические. – Эмпиризм.

261. Эпикурейский, эпикурейцы, эпикуреец (греч. ἐπικούρι [epikourí], лат. “epicureus”). – Эпикур; Эпикурейство.

262. Эпикурейство (греч. “ἐπικουριανισμός” [epikourianismós], лат. “epicureus”) – философское учение, основывающееся на идеях Эпикура; основополагающий принцип: цель жизни заключается в наслаждении. – Эпикур; Эпикурейский.

263. Эпистемологический. – Гносеологический; Эпистемология.

264. Эпистемология (к греч. “ἐπιστήμη” [epistími] – «наука», «научное знание» и греч. “λόγος” [lɔ́gos; lógos] – «слово», «учение») – философская наука, направленная на изучение различных аспектов знания самого по себе; понятие «эпистемология» часто используют в качестве синонима понятия «гносеология», несмотря на имеющиеся различия в предметных областях этих наук. – Гносеология; Натурализм; Пробабилизм; Редукционизм; Эвиденциализм; Эпистемологический.

Список источников и литературы

Список источников

Библия : Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – [Изд. 5-е]. – М. : Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2016. – 1376 с.

Блаженный Августин. О граде Божием / Блаженный Августин // Творения : Т. 3 / Блаженный Августин. – СПб. : Алетейя ; Киев : УЦИММ-Пресс, 1998. – Кн. 1–13 / сост. и подгот. текста к печати С. И. Еремеева. – 594, [1] с.

Египетская книга мёртвых // Книги мёртвых : [Антология] / [сост. и вступ. ст. И. Стогова]. – СПб. : Амфора, 2001. – С. 11–50.

Иоанн Златоуст. Толкование на Евангелие от Матфея // Священное Писание в толкованиях святителя Иоанна Златоуста / Иоанн Златоуст. – М. : Ковчег, 2006. – Т. 4 : Кн. 1, беседа 32. – С. 484–503.

Кальвин, Ж. Наставления в христианской вере / Ж. Кальвин; [пер. с фр. А. Д. Бакулова, Г. В. Вдовиной, Ю. А. Кимелева]. – М. : Изд-во Рос. гос. гуманитар. ун-та, 1997. – [Т. 1 : Кн. 1, 2]. – LV, 582 с.

Лютер, М. К христианскому дворянству немецкой нации об улучшении христианского состояния / М. Лютер; [пер. с нем. И. Каркалайнен] // 95 тезисов / М. Лютер; сост., вступ. ст., примеч. и коммент. – СПб. : Роза мира, 2002. – С. 17–86.

Толанд, Дж. Адеисидемон, или Тит Ливий, оправданный от обвинения в суеверии / Дж. Толанд; [пер. с лат. А. Х. Горфункеля] // Английские материалисты XVIII в. : собрание произведений : в 3 т. – М. : Мысль, 1967а. – Т. 1 / под общ. ред. и со вступ. ст. Б. В. Мееровского. – С. 199–239.

Толанд, Дж. Пантеистикон, или Чин прославления сократического содружества, разделённый на три части,... / Дж. Толанд; [пер. с лат. Г. С. Тымянского] // Избранные сочинения / Дж. Толанд; пер. с англ. и лат. с предисл. А. Деборина. – М. ; Л. : Гос. изд-во, 1927. – С. 135–185.

Толанд, Дж. Пантеистикон, или Чин прославления сократического содружества, разделённый на три части,... / Дж. Толанд; [пер. с лат. Г. С. Тымянского] // Английские материалисты XVIII в. : собрание произведений : в 3 т. – М. : Мысль, 1967б. – Т. 1 / под общ. ред. и со вступ. ст. Б. В. Мееровского. – С. 351–403.

Толанд, Дж. Христианство без тайн // Философские науки (научные доклады высшей школы). – 1976. – № 2. – О разуме [Раздел I, Главы 1–4]. – С. 125–129.

Толанд, Дж. Христианство без тайн, или Трактат, в котором показывается, что в Евангелии не содержится ничего противоречащего разуму или непостижимого им и что ни один догмат христианства не может быть назван непостижимой тайной в прямом смысле слова / Дж. Толанд; [пер. с англ. Е. С. Лагутина] // Английское свободомыслие: Д. Локк, Д. Толанд, А. Коллинз / отв. ред., авт. вступ. ст. и коммент. Б. В. Мееровский. – М. : Мысль, 1981. – С. 79–185.

Фома Аквинский. Сумма теологии : Трактат о сохранении и управлении творением / Фома Аквинский // Сумма теологии : Ч. 1 : Вопросы 75–119 / Фома Аквинский; [пер., ред. и примеч. С. И. Еремеева]. – Киев : Эльга : Ника-Центр, 2005. – Вопросы 103–119. – С. 360–551.

Юм, Д. Исследование о человеческом познании / Д. Юм; [пер. с англ. С. И. Церетели] // Сочинения : в 2 т. / Д. Юм. – М. : Мысль, 1965. – Т. 2 / под общ. ред., со вступ. ст. и примеч. И. С. Нарского. – С. 5–169.

Юм, Д. Исследование о человеческом познании / Д. Юм; [пер. с англ. С. И. Церетели] // Сочинения : в 2 т. / Д. Юм. – 2-е, доп. и испр., изд. – М. : Мысль, 1996. – Т. 2 / примеч. И. С. Нарского. – С. 3–144.

Юм, Д. Исследование о человеческом разумении / Д. Юм; [гл. ред. Р. Фасхутдинов]. – М. : Эксмо, 2019. – С. 10–317.

Юм, Д. Исследование о человеческом уме / Д. Юм; пер. с англ. [и предисл. С. И. Церетели. – 2-е изд. – Петроград : Тип. Я. Башмаков и К°, 1916. – XII, 196 с.

Юм, Д. Исследование человеческого разумения : (An Inquiry concerning human understanding) / Д. Юм; пер. с англ. С. И. Церетели – СПб. : Издание М. В. Пирожкова, 1902. – [4], 194 с.

Annet, P. *Supernaturals Examined: In Four Dissertations on Three Treatises:...* / P. Annet. – London : Printed for F. Page, near St. Paul's, [1750?]. – xi, [1], 147, [1] p.

Annet, P. *The Resurrection of Jesus Considered; : In Answer to The Tryal of the Witnesses. :... By a Moral Philosopher* / P. Annet. – London : Printed for the Author, [1743?]. – [4], viii, 99, [1] p.

Biblia Sacra : Iuxta Vulgatam versionem / Adiuvantibus B. Fischer [et al.]; Recensuit et brevi apparatu critico instruxit Robertus Weber. – Ed. quartam emendatam / cum sociis B. Fischer [et al.]; Praeparavit Roger Gryson. – Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1994. – XLIII, 1980 p.

Blount, Ch. *Miracles, No Violations of the Laws of Nature. : ...* / Ch. Blount. – London: : Printed for Robert Sollers at the King's Arms and Bible in St. Paul's Church-yard, 1683. – [8], 31, [1] p.

Hume, D. *An Enquiry Concerning Human Understanding* / D. Hume // *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals : by David Hume : Reprinted from the Posthumous Edition of 1777 and Edited with Introduction, Comparative Table of Contents, and Analytical Index by L. A. Selby-Bigge, M. A. / D. Hume. – 2 ed. – Oxford : Clarendon Press, 1902. – P. 5–165.*

Hume, D. *An Enquiry Concerning Human Understanding* / D. Hume // *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals : by David Hume : Reprinted from the Posthumous Edition of 1777 and Edited with Introduction, Comparative Table of Contents, and Analytical Index by L. A. Selby-Bigge, M. A. / D. Hume. – 3 ed. / with text revised and notes by P. H. Nidditch. – Oxford : Clarendon Press, 1975. – P. 5–165.*

Hume, D. *An Enquiry Concerning Human Understanding* / D. Hume // *Essays Moral, Political and Literary by D. Hume : in 2 vol. / D. Hume; edited, with preliminary dissertations and notes, by T. H. Green and T. H. Grose. – London ; New York ; Bombay : Longmans, Green, and Co. 39 Paternoster Row, 1898. – Vol. 2. – P. 1–135.*

Hume, D. *An Enquiry Concerning Human Understanding // Essays and Treatises on Several Subjects* / D. Hume. – A New ed. – London: Printed for A. Millar, in the Strand; and A. Kincaid and A. Donaldson, at Edinburgh, 1758. – P. 281–375.

Hume, D. *Philosophical Essays Concerning Human Understanding*. : By the Author of the *Essays Moral and Political* / D. Hume. – London : Printed for A. Millar, opposite Katharine-Street, in the Strand, 1748. – iv, 256, [4] p.

Luther, M. *Sämtliche Theils von ihm selbst deutsch verfertigte, theils aus dessen Lateinischen ins Deutsche übersetzte Schrifften und Wercke : welche aus allen vorhin Ausgegangenen Sammlungen zusammen getragen, und anietzo in eine bequemere und nach denen Materien eingerichtete Ordnung gebracht ... vermehret, und mit nöthigen Vorberichten versehen* / M. Luther. – Leipzig : Zedler, 1732. – Th. 16 : D. Martin Luthers Hauß-Postille über die Sonntags- und der fürnehmsten Feste Evangelien, durchs ganze Jahr. – [4] Blätter, 621 [i.e. 623] S.

Morgan, T. *The Moral Philosopher*. : In a Dialogue Between Philalethes a Christian Deist, and Theophanes a Christian Jew. : ... / T. Morgan. – London : Printed for the Author, 1737. – 450, [10] p.

Oswald, J. *An Appeal to Common Sense in Behalf of Religion* / J. Oswald. – Edinburgh: : Printed for A. Kincaid and J. Bell, 1766. – viii, 390, [2] p.

Richardson, J. *The Canon of the New Testament Vindicated; : in Answer to the Objections of J. T. in His Amyntor*. : By John Richardson B. D. Formerly Fellow of Emmanuel College in Cambridge / J. Richardson. – London: : Printed for Richard Sare, at Grays-Inn-Gate, in Holborn, 1700. – [24], 118, [2] p.

Sherlock, T. *The Tryal of the Witnesses of the Resurrection of Jesus*. :... / T. Sherlock. – 4 ed. – London : Printed for J. Roberts, near the Oxford-Arms in Warwick-Lane, 1729. – 110, [2] p.

Toland, J. *Adeisidaemon, sive Titus Livius A Superstitione vindicatus*. :... : Autore J. Tolando. : Annexae sunt ejusdem : *Origines judaicae*. :... / J. Toland // *J. Tolandi dissertationes duae, Adeisidaemon et Origines judaicae* / J. Toland. – Hagae-Comitis : Apud Thomam Johnson, 1709. – P. [i-xiv], 1–97.

Toland, J. *Christianity not Mysterius: or, A Treatise Shewing, That there is Nothing in the Gospel Contrary to Reason, Nor Above it: And that no Christian Doctrine Can be Properly Call'd a Mystery*. : By John Toland. / J. Toland. – 2 ed. enlarg'd. – London : Printed for Sam. Buckley at the

Dolphin over against St. Dunstons Church in Fleetstreet, 1696. – xxxii, 174, [2] p.

Toland, J. Hodegus. : Or the Pillar of Cloud and Fire, that Guided the Israelites in the Wilderness, not Miraculous: But a Thing Equally Practis'd by Other Nations, and in Those Places Not Only Useful But Necessary / J. Toland // Tetradymsus. : Containing : I. Hodegus;... II. Clidophorus;... III. Hypatia;... IV. Mangoneutes:... : By Mr. Toland / J. Toland. – London Printed : And Sold by J. Brotherton and W. Meadows in Cornhill, J. Roberts in Warwick-Lane, W. Meres without Temple-Bar, W. Chetwood in Covent-Garden, S. Chapman in Pall-Mall, and J. Graves in St. James's Street, 1720a. – P. 1–60.

Toland, J. Pantheisticon. : Sive Formula Celebrandae Sodalitatis Socraticae, In Tres Particulas Divisa;... : Praemittitur : De antiquis & Novis Eruditorum Sodalitatibus,... Diatriba. : Subjicitur : De duplici Pantheistarum Philosophia sequendâ,... / J. Toland. – Cosmopoli, 1720b. – [6], 89, [1] p.

Toland, J. Pantheisticon: or, The Form of Celebrating the Socratic-Society. : Divided into Three Parts. :... : To Which is Prefix'd : A Discourse upon the Antient and Modern Societies of the Learned,... : And Subjoined, : A Short Dissertation upon a Two-Fold Philosophy of the Pantheists,... : Written Originally in Latin, by the Ingenious Mr. John Toland. : And Now, for the First Time, Faithfully Rendered into English. / J. Toland. – London : Printed for Sam. Paterson,...; and Sold by M. Cooper,..., 1751. – 110 p.

Woolston, T. A Discourse on the Miracles of Our Saviour, In View of the Present Controversy between Infidels and Apostates. :... : By Thomas Woolston,... / T. Woolston. – 2 ed. – London : Printed for the Author, Sold by him near Moor-Gate, and by the Booksellers of London and Westminster, 1727. – viii, 69 p.

Список литературы

Абрамов, М. А. О шотландской философии XVIII века / М. А. Абрамов // Философские науки (научные доклады высшей школы). – 1981. – № 1. – С. 93–102.

Абрамов, М. А. Шотландская философия века Просвещения / М. А. Абрамов. – М. : ИФРАН, 2000. – 352, [1] с.

Астапов, С. Н. Достоверность чуда: трудности эвиденциалистского подхода / С. Н. Астапов // Вопросы философии. – 2017. – № 9. – С. 121–130.

Барг, М. А. Эпохи и идеи : Становление историзма / М. А. Барг. – М. : Мысль, 1987. – 348, [2] с.

Блинов, Е. Н. Анатомия лабиринта: Юм о тождестве личности / Е. Н. Блинов // Эпистемология и философия науки. – 2013. – Т. 36, № 2. – С. 195–209.

Бъчваров, М. Из непубликуваните ръкописи на Иван Георгов / М. Бъчваров, Л. Латев // Философска мисъл. – 1986. – Г. 42, кн. 1. – С. 91–103.

Быховский, Б. Лидер английского деизма / Б. Быховский // Наука и религия. – 1981. – № 9. – С. 28–30.

Васильев, В. В. Был ли Дэвид Юм скептиком? / В. В. Васильев // Вестник Московского университета. – Сер. 7, Философия. – 2014. – № 6. – С. 3–18.

Васильев, В. В. Дэвид Юм и загадки его философии / В. В. Васильев. – М. : URSS : [ЛЕНАНД], 2020. – 699 с.

Васильев, В. В. Дэвид Юм и новоевропейский рационализм / В. В. Васильев // Вестник Московского университета. – Сер. 7, Философия. – 1991. – № 5. – С. 47–56.

Васильев, В. В. Методология Юма и его наука о человеческой природе / В. В. Васильев // Историко-философский ежегодник. – 2013. – № 2012. – С. 62–115.

Васильев, С. Теоретическая философия Давида Юма / С. Васильев // Историко-философский сборник / под общ. ред. А. М. Деборина. – М. : Коммунист. акад., 1925. – С. 104–151.

Вильчинский, В. Я. Соотношение моральных суждений и фактов : (Юм и англо-американская «аналитическая философия») / В. Я. Вильчинский // Философские науки (научные доклады высшей школы). – 1972. – № 3. – С. 89–97.

Виноградов, Н. Д. Джон Толанд и его философско-религиозные взгляды / Н. Д. Виноградов // Вопросы философии и психологии. – 1913а. – Кн. 120. – С. 420–438.

Виноградов, Н. Д. Джон Толанд и его философско-религиозные взгляды / Н. Д. Виноградов // Вопросы философии и психологии. – 1913б. – Кн. 121. – С. 47–63.

Виноградов, Н. Д. Философия Давида Юма : [в 2 ч.] / Н. Д. Виноградов. – М. : Унив. тип., 1905. – Ч. 1 : Теоретическая философия Д. Юма. – [4], 261 с.

Виноградов, Н. Д. Философия Давида Юма : [в 2 ч.] / Н. Д. Виноградов. – М. : Тип. Имп. Моск. ун-та, 1911. – Ч. 2 : Этика Давида Юма, в связи с важнейшими направлениями британской морали XVII–XVIII вв.– [6], VIII, 416 с.

Виноградов, Н. Д. Философия Давида Юма: основные теоретические принципы / Н. Д. Виноградов. – Изд. 2-е. – М. : ЛИБРОКОМ, 2011а. – 262 с.

Виноградов, Н. Д. Философия Давида Юма: этика Юма в связи с важнейшими направлениями британской морали XVII–XVIII вв. / Н. Д. Виноградов. – 2-е изд. – М. : ЛИБРОКОМ, 2011б. – 416 с.

Габинский, Г. А. Теология и чудо : Критика богословских концепций / Г. А. Габинский. – М.: Мысль, 1978. – 279, [16] с.

Голосов, В. Ф. Очерки по истории английского материализма XVII–XVIII вв. / В. Ф. Голосов. – [Красноярск] : Красноярское книжное изд-во, 1958. – 488 с.

Горфункель, А. Х. [Примечания к сочинению «Адеисидемон»] / А. Х. Горфункель, Б. В. Мееровский // Английские материалисты XVIII в. : собрание произведений : в 3 т. – М. : Мысль, 1967а. – Т. 1. – С. 416–420.

Горфункель, А. Х. [Примечания к сочинению «Пантеистикон»] / А. Х. Горфункель, Б. В. Мееровский // Английские материалисты XVIII в. : собрание произведений : в 3 т. – М. : Мысль, 1967б. – Т. 1. – С. 431–433.

Грязнов, А. Ф. Юм / А. Ф. Грязнов // Кузнецов, В. Н. Западноевропейская философия XVIII века : [учеб. пособие] / В. Н. Кузнецов, Б. В. Мееровский, А. Ф. Грязнов. – М. : Высш. школа, 1986. – Разд. I : Английская философия XVIII века, [ч.] III. Идеалистические и агностические учения, гл. 7. – С. 99–135.

Гурьевская, Л. А. Томас Рид и Дэвид Юм о здоровом смысле / Л. А. Гурьевская // Вестник университета Российской академии образования. – 2009. – № 4. – С. 87–90.

Данилевский, Н. Я. Россия и Европа / Н. Я. Данилевский; [сост. Н. Саркитова]. – М. : Терра – Книжный клуб, 2008. – С. 8–620.

Деборин, А. М. Английский деизм и «вольнодумцы». Джон Толанд (1670–1722) / А. М. Деборин // Социально-политические учения нового и новейшего времени : в 3 т. / А. М. Деборин. – М. : Изд-во Акад. наук СССР, 1958а. – Т. 1 : Социально-политические учения нового времени. – Разд. третий : Английская революция XVII века и её политические идеи, [гл.] 8. – С. 210–218.

Деборин, А. М. Введение в философию диалектического материализма : Два приложения [рец. А. М. Деборина на кн.]: 1. А. Богданов «Эмпириомонизм». 2. «Философские очерки» Л. Аксельрод (Ортодокс) / А. Деборин; с предисл. Г. В. Плеханова. – Петроград : Жизнь и знание, 1916. – 417 с.

Деборин, А. М. Социально-политические учения нового и новейшего времени : в 3 т. / А. М. Деборин. – М. : Изд-во Акад. наук СССР, 1958б. – Т. 1 : Социально-политические учения нового времени. – 628 с.

Деборин, А. Предисловие редактора / А. Деборин // Толанд, Дж. Избранные сочинения / Дж. Толанд. – М. ; Л. : Гос. изд-во, 1927. – С. III–LXVI.

Джохадзе, Д. В. Джон Толанд / Д. В. Джохадзе // История диалектики XIV–XVIII вв. / Т. И. Ойзерман, В. В. Соколов, А. Х. Горфункель [и др.] ; редкол. З. А. Каменский, И. С. Нарский, Т. И. Ойзерман. – М. : Мысль, 1974. – Гл. 8. – С. 176–184.

Достоевский, Ф. М. Братья Карамазовы : Роман в 4 ч. с эпилогом / Ф. М. Достоевский; [вступ. ст. К. Тюнькина]. – М. : Художественная литература, 1973. – 814, [1] с.

Исаков, А. А. Религиозная толерантность и атеизм в английской философии XVII века / А. А. Исаков // Альманах современной науки и образования. – 2015. – № 5 (95). – С. 70–72.

История свободомыслия и атеизма в Европе / под ред. Н. П. Соколова. – М. : Мысль, 1966. – 412 с.

Йодль, Ф. Давид Юм, его жизнь и философия / Ф. Йодль ; пер. с нем. А. А. Мейера. – М. : Изд. А. Ю. Маноцковой, 1901. – [2], iv, 149 с.

Калягин, Д. А. Философия Давида Юма в англоязычной литературе последних десятилетий / Д. А. Калягин // Вестник РГГУ. – Сер. «Философия. Социология. Искусствоведение». – 2007. – № 2/3. – С. 310–321.

Касавин, И. Т. Дэвид Юм. Парадоксы познания / И. Т. Касавин // Вопросы философии. – 2011. – № 3. – С. 157–171.

Костюк, В. Н. Давид Юм и проблема «обоснования знания» / В. Н. Костюк // Философские науки (научные доклады высшей школы). – 1975. – № 2. – С. 96–102.

Краткий очерк истории философии / под ред. М. Т. Иовчука [и др.]. – 3-е изд. – М. : Мысль, 1975. – 798 с.

Ленин, В. И. Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов? : (Ответ на статьи «Русского Богатства» против марксистов) / В. И. Ленин // Полное собрание сочинений / В. И. Ленин. – 5-е изд. – М. : Политиздат, 1967. – Т. 1 / [подгот. к печати А. Д. Копцева и др.]. – С. 125–346.

Лившиц, Г. М. Свободомыслие и материалистическая философия в Западной Европе : (Вторая половина XVII в.) / Г. М. Лившиц. – Минск : Вышэйшая школа, 1975. – 384 с.

Мамардашвили, М. К. Эстетика мышления / М. К. Мамардашвили. – М. : Московская школа политических исследований, 2000. – 412, [2] с.

Маркс, К. К критике политической экономии / К. Маркс // Сочинения : в 30 т. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – 2-е изд. – М. : Госполитиздат, 1959. – Т. 13 / [подгот. к печати А. Е. Коротева]. – С. 1–167.

Маркс, К. Святое семейство, или Критика критической критики. Против Бруно Бауэра и компании / К. Маркс, Ф. Энгельс // Сочинения : в 30 т. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – 2-е изд. – М. : Госполитиздат, 1955. – Т. 2 / [подгот. к печати И. А. Бах, В. К. Брушлинский]. – С. 3–230.

Мееровский, Б. В. Английский материализм XVIII в. / Б. В. Мееровский // Английские материалисты XVIII в. : собрание произведений : в 3 т. – М. : Мысль, 1967а. – Т. 1. – С. 5–50.

Мееровский, Б. В. Давид Юм и Шарль де Бросс : Из истории западноевропейского атеизма и свободомыслия / Б. В. Мееровский // Философские науки (научные доклады высшей школы). – 1965. – № 6. – С. 79–84.

Мееровский, Б. В. Джон Толанд / Б. В. Мееровский. – М. : Мысль, 1979. – 190 с.

Мееровский, Б. В. Из истории английского материализма и свободомыслия [: к научной публикации раздела «О разуме» из сочинения Дж. Толанда «Христианство без тайн»] / Б. В. Мееровский // Философские науки (научные доклады высшей школы). – 1976. – № 2. – С. 123–125.

Мееровский, Б. В. Из истории английского материализма XVIII века / Б. В. Мееровский // Философские науки (научные доклады высшей школы). – 1981а. – № 3. – С. 104–109.

Мееровский, Б. В. [Комментарии к сочинению «Христианство без тайн»] / Б. В. Мееровский // Английское свободомыслие: Д. Локк, Д. Толанд, А. Коллинз. – М. : Мысль, 1981б. – С. 281–292.

Мееровский, Б. В. [Примечания к сочинению «Клидофорус, или об экзотерической и эзотерической философии»] / Б. В. Мееровский // Английские материалисты XVIII в. : собрание произведений : в 3 т. – М. : Мысль, 1967б. – Т. 1. – С. 428–431.

Мееровский, Б. В. Толанд / Б. В. Мееровский // Кузнецов, В. Н. Западноевропейская философия XVIII века : [учеб. пособие] / В. Н. Кузнецов, Б. В. Мееровский, А. Ф. Грязнов. – М. : Высш. школа, 1986. – Разд. I : Английская философия XVIII века, [ч.] I. Философы-материалисты, гл. 1. – С. 11–26.

Михаленко, Ю. П. К критической оценке действительного исторического значения философских взглядов Дэвида Юма : автореф. дис. ... канд. филос. наук / Ю. П. Михаленко. – М., 1958а. – 18 с.

Михаленко, Ю. П. О неправильной оценке философии Юма / Ю. П. Михаленко // Вопросы философии. – 1958б. – № 11. – С. 177–178.

Михаленко, Ю. П. Об оценке действительного исторического значения теории причинности Юма / Ю. П. Михаленко // Научные до-

клады высшей школы. Философские науки. – 1958в. – № 2. – С. 172–183.

Михаленко, Ю. П. Философия Д. Юма – теоретическая основа английского позитивизма XX века / Ю. П. Михаленко. – М. : Изд-во Акад. наук СССР, 1962. – 151 с.

Мотрошилова, Н. В. Познание и общество : Из истории философии XVII–XVIII веков / Н. В. Мотрошилова. – М. : Мысль, 1969. – 297 с.

Нарский, И. С. Давид Юм / И. С. Нарский. – М. : Мысль, 1973а. – 180 с.

Нарский, И. С. [Примечания к сочинению «Исследование о человеческом познании»] / И. С. Нарский // Юм Д. Сочинения : в 2 т. / Д. Юм. – М. : Мысль, 1965. – Т. 2. – С. 861–866.

Нарский, И. С. [Примечания к сочинению «Исследование о человеческом познании»] / И. С. Нарский // Юм Д. Сочинения : в 2 т. / Д. Юм. – 2-е, доп. и испр., изд. – М. : Мысль, 1996. – Т. 2. – С. 744–748.

Нарский, И. С. Философия Давида Юма / И. С. Нарский. – М. : Изд-во Моск. гос. ун-та, 1967а. – 357 с.

Нарский, И. С. Эссе Д. Юма по проблемам эстетики / И. С. Нарский // Вопросы литературы. – 1967б. – № 2. – С. 156–167.

Нарский, И. С. Эстетика Давида Юма и Адама Смита : [вступ. ст.] / И. С. Нарский // Эстетика / Френсис Хатчесон, Давид Юм, Адам Смит ; пер. и коммент. Б. В. Мееровского, И. С. Нарского. – М. : Искусство, 1973б. – С. 7–39.

Недзельский, Ф. В. Толанд о делимости материи / Ф. В. Недзельский // Некоторые философские проблемы естествознания : (материалы к итоговым заседаниям секции физики 9 и 10 июня 1969 г.) / отв. ред. А. Н. Филатова. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 1969. – С. 75–80.

Овандер, Н. Учение Юма о причинности и марксистская критика этого учения / Н. Овандер // Под знаменем марксизма. – 1941. – № 4. – С. 90–114.

Пастернак, Б. Л. Доктор Живаго : [Роман] / Б. Л. Пастернак; [вступ. ст. Е. Пастернака]. – М. : Эксмо, 2004. – 638, [1] с.

Редакционно-издательское оформление церковных печатных изданий : справочник автора и издателя. – М. : Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2015. – 205 с.

Роговин, С. М. Деизм и Давид Юм : анализ «Диалогов о естественной религии» / С. М. Роговин. – М. : Заратустра, 1908. – 88 с.

Роговин, С. М. Деизм и Давид Юм: анализ «Диалогов о естественной религии» / С. М. Роговин. – 2-е изд., доп. – М. : URSS ЛКИ, 2007. – 89 с.

Ростова, Н. Н. Бог как антисакральное: от Юма и Фейербаха до Батая и Мейясу / Н. Н. Ростова // *Философия хозяйства*. – 2014. – № 2 (92). – С. 176–189.

Рубцова, Т. Н. Скептицизм Д. Юма и современное буржуазное свободомыслие : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.06 / Т. Н. Рубцова. – М., 1979. – 165 с.

Сабинина, М. В. Давид Юм : Его жизнь и философская деятельность : Биографический очерк М. В. Сабаниной: С портретом Юма, гравированным в Лейпциге Геданом / М. В. Сабинина. – СПб. : Типолит. и фототип. В. И. Штейна, 1893. – 79 с.

Савельева, И. М. История и время : в поисках утраченного / И. М. Савельева, А. В. Полетаев. – М. : Языки русской культуры, 1997. – 796, [4] с.

Салимова, К. И. Материализм Дж. Толанда / К. И. Салимова // *Вопросы философии*. – 1956. – № 1. – С. 104–116.

Салимова, К. И. Философские взгляды Джона Толанда : дис. ... канд. филос. наук / К. И. Салимова. – М., 1953. – 228 с.

Селитренников, А. М. О скептицизме Юма / А. М. Селитренников // *Вера и разум*. – 1911. – № 8 (Апрель – Книжка вторая) – С. 220–242.

Смородинов, Р. А. Непреодоленный юмизм / Р. А. Смородинов // *Известия Волгоградского государственного технического университета*. – 2009. – Т. 6, № 9 (57). – С. 16–20.

Соловьёва, Г. Г. Догматизм, скептицизм и диалектика / Г. Г. Соловьёва // *Материалистическая диалектика как логика* / Акад. наук КазССР, Ин-т философии и права ; редкол. : Ж. М. Абдильдин (отв. ред.) и др. – Алма-Ата : Наука, 1979. – Глава III. Мировоззренческая и методологическая функция материалистической диалектики, § 10. – С. 160–167.

Софокл. Антигона / Софокл // *Драмы / Софокл*; в пер. Ф. Ф. Зелинского; изд. подгот. М. Л. Гаспаров, В. Н. Ярхо. – М. : Наука, 1990. – С. 124–168.

Тажуризина, З. А. Идеи свободомыслия в истории культуры / З. А. Тажуризина. – М. : Изд-во МГУ, 1987. – 222, [2] с.

Талиаферро, Ч. Доказательство и вера : Философия и религия с XVII века до наших дней / Ч. Талиаферро; пер. с англ. С. С. Пименова, Т. В. Малевич. – М. : Языки славянской культуры : Знак, 2014. – 580 с.

Твердовская, Н. В. Философская рефлексия чуда в контексте европейской рациональности : автореф. дис. ... кандидата философских наук : 09.00.03 / Н. В. Твердовская. – СПб., 1996а. – 19 с.

Твердовская, Н. В. Философская рефлексия чуда в контексте европейской рациональности : дис. ... кандидата философских наук : 09.00.06 / Н. В. Твердовская. – СПб., 1996б. – 173 с.

Телебаев, Г. Т. Юм как предшественник позитивизма : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.03 / Г. Т. Телебаев. – М., 1986. – 159 с.

Тымянский, Г. Джон Толанд / Г. Тымянский // Под знаменем марксизма. – 1924. – № 10/11. – С. 32–55.

Удодова, Т. А. Атеистическая направленность философских взглядов Д. Толанда : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.03 / Т. А. Удодова. – Красноярск, 1971. – 154 с.

Шпенглер, О. Закат Европы : Очерки морфологии мировой истории / О. Шпенглер; [пер. с нем., вступ. ст. и примеч. К. А. Свасьяна]. – М. : Мысль, 1998. – [Т.] 1 : Гештальт и действительность. – 666, [3] с.

Шпенглер, О. Закат Европы : Очерки морфологии мировой истории / О. Шпенглер; пер. с нем. и примеч. И. И. Маханькова. – М. : Мысль, 1998. – [Т.] 2 : Всемирно-исторические перспективы. – 606, [2] с.

Шпет, Г. Г. Проблема причинности у Юма и Канта: ответил ли Кант на сомнения Юма? / Г. Г. Шпет. – Киев : Тип. Имп. ун-та св. Владимира, 1907. – [2], ii, 208 с.

Шпилевская, И. В. Спор о скептицизме: Д. Юм и философы шотландской «Школы здравого смысла» / И. В. Шпилевская // Вопросы философии. – 2001. – № 4. – С. 129–145.

Щеглов, А. Материализм Джона Толанда / А. Щеглов // Под знаменем марксизма. – 1938. – № 10. – С. 136–157.

Яковлев, В. В. Античный топо-темпоральный универсум в ранне-средневековых знамениях / В. В. Яковлев // История в XXI в.: Историко-антропологический подход в преподавании и изучении истории человечества : материалы международной интернет-конференции, проходившей 20.03–14.05.2001 г. на информационно-образовательном портале www.auditorium.ru / под общ. ред. В. В. Керова. – М. : Моск. обществ. науч. фонд, 2001а. – С. 93–98.

Яковлев, В. В. Антропология. Идеи западной культурной и социальной антропологии второй половины XIX–XX вв. : учеб. пособие / В. В. Яковлев. – Тюмень : Изд-во Тюм. гос. ун-та, 2010а. – 140 с.

Яковлев, В. В. Б. В. Мееровский о религиозно-философских воззрениях Дж. Толанда / В. В. Яковлев // Научная дискуссия: вопросы социологии, политологии, философии, истории : сборник статей по материалам XXXII международной заочной научно-практической конференции [20 ноября 2014 г., г. Москва]. – М. : Междунар. центр науки и образования, 2014а. – № 11 (30). – С. 28–33.

Яковлев, В. В. Базовые аспекты освещения религиозно-философских идей Т. Гоббса, Дж. Локка и Д. Юма в советских научно-популярных монографиях из серии «Мыслители прошлого» / В. В. Яковлев // История, память, идентичность: теоретические основания и исследовательские практики : материалы международной научной конференции (г. Москва, 3–4 октября 2016 г.) / под ред. О. В. Воробьевой [и др.]. – М. : Аквилон, 2016а. – С. 454–456.

Яковлев, В. В. В поисках устойчивой семантики знаковых образов раннесредневековых предзнаменований / В. В. Яковлев // Вспомогательные исторические дисциплины: Специальные функции и гуманитарные перспективы : тезисы докладов и сообщений XIII научной конференции (г. Москва, 1–2 февр. 2001 г.) / отв. ред. В. А. Муравьев. – М. : [б. и.], 2001б. – С. 181–183.

Яковлев, В. В. Возможности перекодировки значений знамений в средневековых текстах (на примере «Истории франков» Григория Турского) / В. В. Яковлев // Десять лет высшего исторического образования в Ханты-Мансийском автономном округе : материалы региональной научной конференции (г. Нижневартовск, 17–18 апр. 2003 г.).

Секция всеобщей истории «История идей и история общества» / отв. ред. В. В. Степанова. – Нижневартовск : Изд-во Нижневарт. гос. пед. ин-та, 2003а. – С. 69–72.

Яковлев, В. В. Дж. Локк о чудесах: своеобразие исследовательского подхода / В. В. Яковлев // Вестник Красноярского государственного педагогического университета им. В. П. Астафьева. – 2010б. – № 3. – С. 162–166.

Яковлев, В. В. Западноевропейские религиозно-философские идеи о чудесах рубежа Средних веков и Нового времени в отечественной историографии XX в. / В. В. Яковлев // Теория и практика современной науки : материалы VII Международной научно-практической конференции [3–4 окт. 2012 г., г. Москва] : в 2 т. – М. : Спецкнига, 2012а. – Т. 1. – С. 278–282.

Яковлев, В. В. Знамения в раннесредневековых «Историях» и методы реконструкции их значений / В. В. Яковлев // Историк и его дело : материалы научных чтений, посвящённых памяти проф. В. Е. Майера (г. Ижевск, 6 дек. 2001 г.) / отв. ред. Д. А. Черниенко. – Ижевск : [б. и.], 2002а. – С. 48–50.

Яковлев, В. В. Знамения в раннесредневековых летописях (опыт антидеструктивного описания) / В. В. Яковлев // Тюменский исторический сборник / отв. ред. С. В. Кондратьев [и др.]. – Тюмень : Изд-во Тюм. гос. ун-та, 1998а. – Вып. 2. – С. 106–118.

Яковлев, В. В. Знамения варварских «Историй» и процесс смыслообразования в раннесредневековых исторических произведениях / В. В. Яковлев // Историческая антропология: место в системе социальных наук, источники и методы интерпретации : тезисы докладов и сообщений научной конференции (г. Москва, 4–6 февр. 1998 г.) / отв. ред. О. М. Медушевская. – М. : [б. и.], 1998б. – С. 237–238.

Яковлев, В. В. Идеи Дж. Толанда о чудесах / В. В. Яковлев // Вестник Красноярского государственного педагогического университета им. В. П. Астафьева. – 2014б. – № 4 (30). – С. 203–208.

Яковлев, В. В. К постановке проблемы интерпретации знамений в средневековом тексте / В. В. Яковлев // Тобольский исторический сборник : сборник научных трудов : материалы II Западно-Сибирской

научной конференции студентов-историков (г. Тобольск, 4–6 марта 1997 г.) / отв. ред. А. Ю. Конев [и др.]. – Тобольск : Изд-во Тобольского гос. пед. ин-та, 1998в. – Вып. 3, ч. 2. – С. 30–34.

Яковлев, В. В. К проблеме взаимосвязи западноевропейских раненоевропейских и средневековых религиозно-философских идей о чудесах / В. В. Яковлев // Приоритетные научные направления: от теории к практике : сборник материалов V Международной научно-практической конференции (г. Новосибирск, 28 июня 2013 г.). – Новосибирск : СИБПРИНТ, 2013а. – С. 74–78.

Яковлев, В. В. Качественное измерение социального поведения (раннесредневековые знамения как телеологические константы) / В. В. Яковлев // V Конгресс этнографов и антропологов России : тезисы докладов (г. Омск, 9–12 июня 2003 г.). – М. : [б. и.], 2003б. – С. 275.

Яковлев, В. В. Коллекция раннесредневековых предзнаменований: пример типологии / В. В. Яковлев // Европа : международный альманах / отв. ред. С. В. Кондратьев. – Тюмень : Изд-во Тюм. гос. ун-та, 2002б. – Вып. 2. – С. 33–42.

Яковлев, В. В. Коллекция раннесредневековых предзнаменований: пример типологии / В. В. Яковлев // Европа : международный альманах / отв. ред. С. В. Кондратьев. – Тюмень : Изд-во Тюм. гос. ун-та, 2003в. – Вып. 3. – С. 20–31.

Яковлев, В. В. Концепт «чуда» в философии религии XVII в. Томас Гоббс об истинных и ложных чудесах / В. В. Яковлев // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 6, Философия. Культурология. Политология. Право. Международные отношения. – 2009. – Вып. 1. – С. 77–82.

Яковлев, В. В. Концепция исследования знамений и чудес, описанных в средневековых хрониках / В. В. Яковлев // Историк и его эпоха : материалы Всероссийской научно-практической конференции, посвящённой памяти проф. В. А. Данилова (г. Тюмень, 24–25 апр. 2007 г.) / отв. ред. С. В. Кондратьев. – Тюмень : Печатник, 2007. – С. 135–138.

Яковлев, В. В. Л. А. Ческис о религиозно-философских идеях Т. Гоббса / В. В. Яковлев // Научная дискуссия: вопросы социологии,

политологии, философии, истории : сборник статей по материалам XXXVIII международной заочной научно-практической конференции [21 мая 2015 г., г. Москва]. – М. : Интернаука, 2015а. – № 5 (34). – С. 22–26.

Яковлев, В. В. Л. М. Косарева о перипетиях генезиса механической картины мира XVII в. / В. В. Яковлев // Современные тенденции в образовании и науке : сборник научных трудов по материалам Международной научно-практической конференции [31 окт. 2013 г., г. Тамбов] : в 26 ч. – Тамбов : Бизнес-Наука-Общество, 2013б. – Ч. 6. – С. 158–160.

Яковлев, В. В. Материалистические и религиозно-философские идеи Т. Гоббса в статьях и рецензиях журнала «Под знаменем марксизма» / В. В. Яковлев // Учёные записки Орловского государственного университета. Сер.: Гуманитарные и социальные науки. – 2015б. – № 3 (66). – С. 392–398.

Яковлев, В. В. Мифография библейско-христианских знамений и чудес (на примере Вульгаты и раннесредневековых хроник) / В. В. Яковлев // Мифологические исследования–2005 : материалы Международной научной интернет-конференции / [отв. ред. А. Е. Назимко]. – Новосибирск : [б. и.], 2005. С. 43–47.

Яковлев, В. В. Модель дифференциации знамений и чудес в раннесредневековых исторических произведениях / В. В. Яковлев // Рубеж веков: проблемы методологии и историографии исторических исследований : сборник статей / отв. ред. Е. Б. Заболотный. – Тюмень : Изд-во Тюм. гос. ун-та, 1999а. – С. 127–134.

Яковлев, В. В. Мысли Дж. Локка о чудесах в комментариях современных западных исследователей / В. В. Яковлев // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. – 2018а. – № 42. – С. 79–92.

Яковлев, В. В. Наследие советской историографии религиозно-философских идей Джона Толанда // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. – 2020а. – № 55. – С. 149–162.

Яковлев, В. В. О некоторых особенностях терминологии раннесредневековых знамений / В. В. Яковлев // Европа : международный

альманах / отв. ред. С. В. Кондратьев. – Тюмень : Изд-во Тюм. гос. ун-та, 2002в. – Вып. 2. – С. 244–246.

Яковлев, В. В. Один феномен средневековой ментальности (Знамения в историографическом дискурсе) / В. В. Яковлев // Европа : международный альманах / отв. ред. Ю. А. Борко. – Тюмень : Изд-во Тюм. гос. ун-та, 2001в. – Вып. 1. – С. 14–23.

Яковлев, В. В. Определение историко-типологического статуса идей Т. Гоббса, Дж. Локка, Б. Спинозы и Г. В. Лейбница о чудесах / В. В. Яковлев // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики : научно-теоретический и прикладной журнал : в 2 ч. – 2013в. – № 5 (31). – Ч. 1. – С. 212–217.

Яковлев, В. В. Опыт моделирования антропологии сакрального (на примере библейских знамений и чудес) / В. В. Яковлев // Глобализация и региональная культура: методологические проблемы изучения : материалы международной научно-практической конференции (г. Тюмень, 28 окт. 2004 г.) / под общ. ред. Е. Н. Ярковой. – Тюмень : Мединфо, 2004. – С. 119–122.

Яковлев, В. В. Осмысление идей Т. Гоббса о чудесах западными исследователями конца XX–XXI вв. / В. В. Яковлев // Вестник Томского государственного университета. Филология. Философия. История. Право. – 2017. – № 419. – С. 86–92.

Яковлев, В. В. Осмысление религиозно-философских идей Юма: практики советской историографии / В. В. Яковлев // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. – 2020б. – № 58.

Яковлев, В. В. Оценки западноевропейской науки XVI–XVII столетий в советской историографии 70-х – 80-х гг. XX в. / В. В. Яковлев // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. Сер.: Социально-экономические науки и искусство. – 2014в. – № 8 (93). – С. 88–93.

Яковлев, В. В. П. Ю. Уваров о раннем Новом времени / В. В. Яковлев // Наука и современность : сборник статей Международной научно-практической конференции [27 июня 2014 г., г. Уфа]. – Уфа : Аэтерна, 2014г. – С. 54–57.

Яковлев, В. В. Понятие «чудо» в христианстве: проблематика изучения (материалы к обзору ключевых западных исследований последней трети XX в.) / В. В. Яковлев // Евангелие в контексте современной культуры: духовно-нравственные ценности и будущее человечества : Сборник материалов VI Международной научно-практической конференции : [г. Белгород,] 26 апреля 2018 г. / под ред. Т. И. Липич, С. М. Дергалёва. – Белгород : Белгород : НИУ БелГУ, 2018б. – С. 114–116.

Яковлев, В. В. Проблематика чудесного в сочинениях английских философов раннего Нового времени / В. В. Яковлев // Философия. Толерантность. Глобализация. Восток и Запад – диалог мировоззрений : тезисы докладов VII Российского философского конгресса (г. Уфа, 6–10 октября 2015 г.) : [в 3 т.]. Уфа : РИЦ БашГУ, 2015в. – Т. 2. – С. 32–33.

Яковлев, В. В. Проблемы и перспективы изучения раннесредневековых знамений в современной зарубежной историографии / В. В. Яковлев // Историческая наука на пороге третьего тысячелетия : тезисы докладов Всероссийской научной конференции (г. Тюмень, 27–28 апр. 2000 г.) / отв. ред. Е. Б. Заболотный. – Тюмень : Изд-во Тюм. гос. ун-та, 2000а. – С. 116–117.

Яковлев, В. В. Проект использования информационных методов при изучении способов фиксации и отношения к знамениям и чудесам, описанным в средневековых западноевропейских хрониках VI–XII вв. / В. В. Яковлев // Clavis medii aevi. Информационные методы исследования в медиевистике / отв. ред. А. Г. Еманов. – Тюмень : Печатник, 2006а. – Вып. 1. – С. 13–23.

Яковлев, В. В. Размышления о терминологии, сущности и значениях раннесредневековых знамений / В. В. Яковлев // Вестник Тюменского государственного университета. – 2001г. – № 4. – С. 18–27.

Яковлев, В. В. Раннесредневековые знамения в контексте архаических пространственно-временных ориентаций / В. В. Яковлев // Вестник Тюменского государственного университета. – 2001д. – № 1. – С. 104–110.

Яковлев, В. В. Раннесредневековые знамения как знаки сакрального времени: Историко-культурологический анализ : автореф. дис. ...

кандидата культурологии : 24.00.02 / В. В. Яковлев. – Тюмень, 2000б. – 22 с.

Яковлев, В. В. Раннесредневековые знамения как знаки сакрального времени: Историко-культурологический анализ : дис. ... кандидата культурологии : 24.00.02 / В. В. Яковлев. – Тюмень, 2000в. – 175 с.

Яковлев, В. В. Религиозно-философские и материалистические воззрения Т. Гоббса, Дж. Локка и Дж. Толанда на страницах советского журнала «Научные доклады высшей школы. Философские науки» / В. В. Яковлев // Вестник Челябинского государственного университета. Философские науки. – 2016б. – Вып. 40, № 5 (387). – С. 101–112.

Яковлев, В. В. Русскоязычные публикации сочинений Т. Гоббса, Дж. Локка, Дж. Толанда и Д. Юма (в контексте их идей о чудесах и материалов отечественных исследований) / В. В. Яковлев // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики : научно-теоретический и прикладной журнал : в 3 ч. – 2015г. – № 11 (61). – Ч. 3. – С. 213–217.

Яковлев, В. В. Современные западные исследователи о богословских и философско-религиозных аспектах христианских чудес / В. В. Яковлев // Философия и/или новое интегративное знание – 6 : Материалы Всероссийской научной конференции : (Ярославль, май 2019 года) / под науч. ред. д-ра филос. наук, проф. А. В. Азова. – Ярославль : РИО ЯГПУ, 2019а. – С. 205–210.

Яковлев, В. В. Специфика воззрений Д. Юма о чудесах / В. В. Яковлев // Гуманитарный вектор. Педагогика. Философия. Культурология. Психология. Политология. История. Филология. Востоковедение. – 2011. – №2 (26). – С. 71–75.

Яковлев, В. В. Странный казус: Метод без проблемы или проблема без метода (раннесредневековые знамения как предмет историко-культурной рефлексии) / В. В. Яковлев // Феодалное общество: идеология, политика, культура : материалы III всероссийской конференции студентов, аспирантов и молодых учёных (г. Москва, 8–9 апр. 2002 г.) / отв. ред. А. И. Сидоров. – М. : [б. и.], 2002г. – С. 69–73.

Яковлев, В. В. Тема библейско-христианских чудес в западных PhD диссертациях XXI в. / В. В. Яковлев // Евангелие в контексте современной

культуры : Сборник научных статей VII Международной научно-практической конференции : «Евангелие в контексте современной культуры: Молодёжь: Свобода и ответственность» : г. Белгород, 16 мая 2019 г. / под ред. Т. И. Липич [и др.]. – Белгород : Эпицентр, 2019б. – С. 150–154.

Яковлев, В. В. Характеристики религиозно-философских взглядов Т. Гоббса и Дж. Локка в советской научно-просветительской историографии 70-х – 80-х гг. XX в. / В. В. Яковлев // Учёные записки Орловского государственного университета. Сер.: Гуманитарные и социальные науки. – 2014д. – № 4 (60). – С. 111–114.

Яковлев, В. В. Христианская философия чуда: Идеи Томаса Гоббса и Джона Локка / В. В. Яковлев; науч. ред. В. А. Суровцев. – Томск : Издательский Дом ТГУ, 2019в. – 244 с.

Яковлев, В. В. «Чудес давно уже не бывает». Доводы Томаса Гоббса / В. В. Яковлев // Европа : международный альманах / отв. ред. С. В. Кондратьев. – Тюмень : Мандр и Ка : Изд-во Тюм. гос. ун-та, 2006б. – Вып. 6. – С. 59–63.

Яковлев, В. В. Чудеса в истолковании Г. В. Лейбница: к вопросу о своеобразии концепции / В. В. Яковлев // Среднерусский вестник общественных наук. – 2012б. – № 1. – С. 33–39.

Яковлев, В. В. Чудеса в осмыслении Б. Спинозы: ракурсы концепции / В. В. Яковлев // Вестник Челябинского государственного университета. Философия. Социология. Культурология. – 2010в. – Вып. 19, № 31 (212). – С. 123–127.

Яковлев, В. В. Энигматическое в источниковедческом ракурсе (библейская семантика знамений и чудес раннесредневековых западноевропейских хроник) / В. В. Яковлев // Источниковедческая компаративистика и историческое построение : тезисы докладов и сообщений XV Международной научной конференции (г. Москва, 30 янв. – 1 февр. 2003 г.). – М. : [б. и.], 2003г. – С. 352–357.

Яковлев, В. В. Signum, portentum и miraculum в раннесредневековых хрониках / В. В. Яковлев // Точное гуманитарное знание: традиции, проблемы, методы, результаты : тезисы докладов и сообщений научной конференции (г. Москва, 4–6 февр. 1999 г.) / отв. ред. В. А. Муравьев. – М. : [б. и.], 1999б. – С. 158–159.

Ansorge K. The Nature of Miracle: Developing an Eco-theological Concept of Miracle Through Conversations with David Hume, Friedrich Schleiermacher, and the Accounts of Francis of Assisi [Electronic resource] : Dr. Dis. in Philosophy / Emory University – Electronic data. – Atlanta, 2007. – [xiii]+209 p. – Электрон. версия печат. публ. – URL: <https://search.proquest.com/docview/304740062?accountid=30386> (дата обращения: 09.06.2019).

Armstrong, B. F., Jr. Hume on Miracles: Begging-the-Question Against Believers / B. F. Armstrong, Jr. // *History of Philosophy Quarterly*. – 1992. – Vol. 9 (3). – P. 319–328.

Atheism from the Reformation to the Enlightenment / ed. by M. Hunter and D. Wootton. – Oxford : Clarendon Press, 1992. – vi, 307 p.

Aveling, J. C. H. Rome and the Anglicans : Historical and Doctrinal Aspects of Anglican-Roman Catholic Relations / J. C. H. Aveling, D. M. Loades, H. R. McAdoo; ed. with a postscript by W. Haase. – Berlin ; New York : W. de Gruyter, 1982. – 301 p.

Bayne, S. M. Hume on Miracles: Would it Take a Miracle to Believe in a Miracle? / S. M. Bayne // *The Southern Journal of Philosophy*. – 2007. – Vol. 45 (1). – P. 1–29.

Berman, D. David Hume and the Suppression of “Atheism” / D. Berman // *Journal of the History of Philosophy*. – 1983. – Vol. 21 (3). – P. 375–387.

Berman, D. Deism, Immortality and the Art of Theological Lying / D. Berman // *Deism, Masonry and the Enlightenment : Essays Honoring Alfred Owen Aldridge* / ed. by J. A. L. Lemay. – Newark : University of Delaware Press ; London : Associated University Press, 1987. – P. 61–78.

Berry, R. J. What to Believe About Miracles / R. J. Berry // *Nature*. – 1986. – Vol. 322 (6077). – P. 321–322.

Berthold, G. John Toland und der Monismus der Gegenwart / G. Berthold. – Heidelberg, 1876. – vii, 98 p.

Biddle, J. Ch. Locke’s Critique of Innate Principles and Toland’s Deism / J. C. Biddle // *Journal of the History of Ideas*. – 1976. – Vol. 37 (3). – P. 411–422.

Bitzer, L. F. The “Indian Prince” in Miracle Arguments of Hume and His Predecessors and Early Critics / L. F. Bitzer // *Philosophy & Rhetoric*. – 1998. – Vol. 31 (3). – P. 175–230.

Blackburn, S. *Essays in Quasi-Realism* / S. Blackburn. – New York : Oxford Univ. Press, 1993. – vi, 262 p.

Blackman, L. The Logical Impossibility of Miracles in Hume / L. Blackman // *International Journal for Philosophy of Religion*. – 1978. – Vol. 9 (3). – P. 179–187.

Bongie, L. L. *David Hume: Prophet of the Counter-Revolution* / L. L. Bongie. – Oxford : Clarendon press, 1965. – xviii, 182 p.

Breggen H. van der. *Miracle Reports, Moral Philosophy, and Contemporary Science* [Electronic resource] : Dr. Dis. in Philosophy / University of Waterloo. – Electronic data. – Waterloo, 2004. – xiii+420 p. – Электрон. версия печат. публ. – URL: <https://search.proquest.com/docview/305040017?accountid=30386> (дата обращения: 09.06.2019).

Brown, M. *A Political Biography of John Toland* / M. Brown. – London : Pickering & Chatto, 2012. – viii, 196 p.

Brunius, T. *David Hume on Criticism* / T. Brunius. – Stockholm : Almqvist & Wiksell, 1952. – 137 p.

Brykman, G. Les deux christianismes de Locke et de Toland / G. Brykman // *Revue de synthèse*. – 1995. – Vol. 116 (2–3). – P. 281–301.

Buckle, S. *Hume's Enlightenment Tract: The Unity and Purpose of an Enquiry Concerning Human Understanding* / S. Buckle. – Oxford : Clarendon Press, 2001. – 351 p.

Burns, R. M. *The Great Debate on Miracles : From Joseph Glanvill to David Hume* / R. M. Burns. – Lewisburg : Bucknell University Press, 1981. – 305 p.

Cain, J. The Hume-Edwards Principle // *Religious Studies : An International Journal for the Philosophy of Religion*. – 1995. – Vol. 31 (3). – P. 323–328.

Capaldi, N. *David Hume : The Newtonian Philosopher* / N. Capaldi. – Boston : Twayne, 1975. – 241 p.

Champion, J. A. I. *Apocrypha Canon and Criticism from Samuel Fisher to John Toland, 1650–1718* / J. A. I. Champion // *Judaeo-Christian Intellectual Culture in the Seventeenth Century : A Celebration of the Library of Narcissus Marsh (1638–1713)* / ed. by A. P. Coudert ... [et al.]. – Boston : Kluwer Academic Publisher, 1999a. – [Chapter] 6. – P. 91–117.

Champion, J. A. I. Deism / J. A. I. Champion // *The Columbia History of Western Philosophy* / ed. by R. H. Popkin. – New York : Columbia University Press, 1999b. – [Part] 6. Eighteenth-Century Philosophy, [chapter]. – P. 437–445.

Champion, J. A. I. Enlightened Erudition and the Politics of Reading in John Toland's Circle / J. A. I. Champion // *The Historical Journal*. – 2006. – Vol. 49 (1). P. 111–141.

Champion, J. A. I. “Manuscripts of Mine Abroad”: John Toland and the Circulation of Ideas, c.1700–1722 / J. A. I. Champion // *Eighteenth-Century Ireland / Iris an dá chultúr*. – 1999c. – Vol. 14. – P. 9–36.

Champion, J. Republican Learning : John Toland and the Crisis of Christian culture, 1696–1722 / J. Champion. – Manchester : Manchester University Press, 2003. – viii, 264 p.

Champion, J. “Socinianism Truly Stated”: John Toland, Jean Leclerc and the Eighteenth-Century Reception of Grotius's *De Veritate* / J. Champion // *Grotiana*. – 2012. – Vol. 33 (1). – P. 119–143.

Champion, J. A. I. The Pillars of Priestcraft Shaken : The Church of England and its Enemies, 1660–1730 / J. A. I. Champion. – Cambridge : Cambridge University Press, 1992. – xiii, 268 p.

Chen T. T. Miracles: Biblical, Philosophical, and Scientific Perspectives [Electronic resource] : Dr. Dis. in Philosophy / Mid-America Baptist Theological Seminary. – Electronic data. – Cordova, 2018. – [v]+iv+182. – Электрон. версия печат. публ. – URL: <https://search.proquest.com/docview/2177292262?accountid=30386> (дата обращения: 09.06.2019).

Coffey, J. Persecution and Toleration in Protestant England, 1558–1689 / J. Coffey. – Harlow : Longman, 2000. – xii, 244 p.

Coleman, D. P. Hume, Miracles and Lotteries / D. P. Coleman // *Hume Studies*. – 1988. – Vol. 14 (2). – P. 328–346.

Coleman, D. P. Interpreting Hume's “Dialogues” / D. P. Coleman // *Religious Studies : An International Journal for the Philosophy of Religion*. – 1989. – Vol. 25 (2). – P. 179–190.

Corrigan, P. [Review] / P. Corrigan // *The Review of Metaphysics: A Philosophical Quarterly*. – 1990. – Vol. 44 (2). – P. 423–424. – Rev. op.: Levine, M. P. Hume and the Problem of Miracles: A Solution / M. P. Levine. – Dordrecht ; London : Kluwer Academic, 1989. – viii, 212 p.

Costelloe, T. M. "In Every Civilized Community": Hume on Belief and the Demise of Religion / T. M. Costelloe // *International Journal for Philosophy of Religion*. – 2004. – Vol. 55 (3). – P. 171–185.

Craven, K. Toland's Symbolic Visibility in Dublin [Электронный ресурс] / K. Craven // *I Castelli di Yale*. – 1999. – IV (4). – P. 39–54. – Электрон. версия печат. публ. – URL: <http://cyonline.unife.it/article/view/2003/1817> (дата обращения: 29.03.2019).

Danford, J. W. *David Hume and the Problem of Reason : Recovering the Human Sciences* / J. W. Danford. – New Haven : Yale Univ. Press, 1990. – xii, 228 p.

Daniel, S. H. *John Toland : His Methods, Manners and Mind* / S. H. Daniel. – Kingston, Ont. : McGill-Queen's University Press, 1984. – xi, 248 p.

Daniel, S. H. *The Subversive Philosophy of John Toland* / S. H. Daniel // *Irish Writing : Exile and Subversion* / ed. by P. Hyland and N. Sammells. – Basingstoke : Macmillan, 1991. – P. 1–12.

Dawid, Ph. *A Bayesian Analysis of Hume's Argument Concerning Miracles* / Ph. Dawid, D. Gillies // *The Philosophical Quarterly*. – 1989. – Vol. 39 (154). – P. 57–65.

Earman, J. *Hume's Abject Failure : The Argument Against Miracles* / J. Earman. – Oxford ; New York : Oxford University Press, 2000. – ix, 217 p.

Falkenstein, L. Hume's Project in "The Natural History of Religion" / L. Falkenstein // *Religious Studies : An International Journal for the Philosophy of Religion*. – 2003. – Vol. 39 (1). – P. 1–21.

Fichant, M. *Leibniz et Toland: Philosophie pour princesses?* / M. Fichant // *Revue de synthèse*. – 1995. – Vol. 116 (2–3). – P. 421–439.

Flew, A. *Hume's Philosophy of Religion* / A. Flew // *Philosophers Ancient and Modern*. – Cambridge etc., 1986. – P. 129–146. – [Royal Institute of Philosophy Lecture Series; Vol. 20].

Fogelin, R. J. *A Defense of Hume on Miracles* / R. J. Fogelin. – Princeton, N. J. ; Oxford : Princeton University Press, 2003. – xii, 101 p.

Fogelin, R. J. *Hume's Skeptical Crisis : A Textual Study* / R. J. Fogelin. – Oxford : Oxford Univ. Press, 2009. – 174 p.

Force, J. E. "No Long Time of Expectation": Hume's Religious Scepticism and the Apocalypse / J. E. Force // *The Sceptical Mode in Modern*

Philosophy : Essays in Honor of Richard H. Popkin / eds. R. A. Watson, J. E. Force. – Dordrecht : Springer Netherlands, 1988. – P. 1–10.

Force, J. E. Hume and Johnson on Prophecy and Miracles: Historical Context / J. E. Force // Journal of the History of Ideas. – 1982. – Vol. 43 (3). – P. 463–475.

Fouke, D. C. Philosophy and Theology in a Burlesque Mode : John Toland and “The Way of Paradox” / D. C. Fouke. – Amherst, N. Y. : Prometheus, 2007. – 395 p.

Garrett, D. Cognition and Commitment in Hume’s Philosophy / D. Garrett. – New York ; Oxford : Oxford University Press, 1997. – xiv, 270 p.

Gaskin, J. S. A. [Review] / J. S. A. Gaskin // Philosophical Books. – 2007. – Vol. 48 (2). – P. 166–168. – Rev. op.: Fogelin, R. J. A Defense of Hume on Miracles / R. J. Fogelin. – Princeton, N. J. ; Oxford : Princeton University Press, 2003. – xii, 101 p.

Gaunt, P. The English Civil War : A Military History / P. Gaunt. – London : I. B Tauris, 2014. – xx, 299 p.

Goyette, J. [Review] / J. Goyette // The Review of Metaphysics: A Philosophical Quarterly. – 2002. – Vol. 55 (3). – P. 625–627. – Rev. op.: Earman, J. Hume’s Abject Failure : The Argument Against Miracles / J. Earman. – Oxford ; New York : Oxford University Press, 2000. – ix, 217 p.

Gravel, P. Hume et le miracle / P. Gravel // Les Études philosophiques. – 1973. – № 1. – P. 19–41.

Graves W., Jr. Popular and Elite Understandings of Miracles in Enlightened England [Electronic re-source] : Dr. Dis. in Philosophy / Fuller Theological Seminary ; School of Theology. – Electronic data. – Pasadena, 2007. – x+294 p. – Электрон. версия печат. публ. – URL: <https://search.proquest.com/docview/304775762?accountid=30386> (дата обращения: 09.06.2019).

Greig, J. Y. T. David Hume / J. Y. T. Greig. – London : J. Cape, 1931. – 436 p.

Hanna, M. F. [Review] / M. F. Hanna // Andrews University Seminary Studies (AUSS). – 1998. – Vol. 36 (2). – P. 293–294. – Rev. op.: Houston, J. Reported Miracles : A Critique of Hume / J. Houston. – Cambridge : Cambridge University Press, 1994. – xii, 264 p.

Haydon, C. *Anti-Catholicism in Eighteenth-Century England, c. 1714–80 : A Political and Social Study* / C. Haydon. – Manchester: Manchester University Press, 1993. – xi, 276 p.

Heinemann, F. H. *John Toland and the Age of Enlightenment* / F. H. Heinemann // *The Review of English Studies*. – 1944. – Vol. 20 (78). – P. 125–146.

Heinemann, F. H. *Toland and Leibniz* / F. H. Heinemann // *The Philosophical Review*. – 1945. – Vol. 54 (5). – P. 437–457.

Holder, R. D. *Hume on Miracles: Bayesian Interpretation, Multiple Testimony, and the Existence of God* / R. D. Holder // *The British Journal for the Philosophy of Science*. – 1998. – Vol. 49 (1). – P. 49–65.

Houston, J. *Reported Miracles : A Critique of Hume* / J. Houston. – Cambridge : Cambridge University Press, 1994. – xii, 264 p.

Hudson, W. *The English Deists : Studies in Early Enlightenment* / W. Hudson. – London : Pickering & Chatto, 2009. – 204 p.

Huxley, T. H. *Hume* / T. H. Huxley. – London : Macmillan, 1879. – vi, 208 p.

Israel, J. I. *Radical Enlightenment : Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750* / J. I. Israel. – Oxford : Oxford University Press, 2001. – [xxi], 810 p.

Jacob, M. C. *John Toland and the Newtonian Ideology* / M. C. Jacob // *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*. – 1969. – Vol. 32. – P. 307–331.

Jacquette, D. *Analogical Inference in Hume’s Philosophy of Religion* / D. Jacquette // *Faith and Philosophy : The Journal of the Society of Christian Philosophers*. – 1985. – Vol. 2 (3). – P. 287–294.

Jefferson L. M. *The Image of Christ the Miracle Worker in Early Christian Art [Electronic resource]* : Dr. Dis. in Philosophy / Vanderbilt University – Electronic data. – Nashville, 2008. – x+337 p. – Электрон. версия печат. публ. – URL: <https://search.proquest.com/docview/304434935?accountid=30386> (дата обращения: 09.06.2019).

Jodl F. *Leben und philosophie David Hume’s* / F. Jodl. – Halle : C.E.M. Pfeffer, 1872. – 202 p.

Kreimendahl, L. Humes frühe religionsphilosophische Interessen im Lichte seiner “Early Memoranda” / L. Kreimendahl // *Zeitschrift für philosophische Forschung*. – 1999. – Bd. 53 (4). – S. 553–568.

Lange, F. A. *The History of Materialism and Criticism of its Present Importance* / F. A. Lange; authorized translation by E. Ch. Thomas. – 3rd ed. (3 Vol. in 1) / with an introduction by B. Russell, F. R. S. – London : Kegan Paul, Trench, Trubner & Co, LTD ; New York : Harcourt, Brace & Company, INC., 1925. – [1134 p.].

Langtry, B. Hume on Miracles and Contrary Religions / B. Langtry // *Sophia : International Journal of Philosophy and Traditions*. – 1975. – Vol. 14 (1). – P. 29–34.

Langtry, B. Hume on Testimony to the Miraculous / B. Langtry // *Sophia : International Journal of Philosophy and Traditions*. – 1972. – Vol. 11 (1). – P. 20–25.

Larmer, R. A. Interpreting Hume on Miracles / R. A. Larmer // *Religious Studies : An International Journal for the Philosophy of Religion*. – 2009. – Vol. 45 (3). – P. 325–338.

Leask, I. Personation and Immanent Undermining: On Toland’s Appearing Lockean / I. Leask // *British Journal for the History of Philosophy*. – 2010. – Vol. 18 (2). – P. 231–256.

Levine, M. Belief in Miracles: Tillotson’s Argument Against Transubstantiation as a Model for Hume / M. Levine // *International Journal for Philosophy of Religion*. – 1988. – Vol. 23 (3). – P. 125–160.

Levine, M. P. *Hume and the Problem of Miracles: A Solution* / M. P. Levine. – Dordrecht ; London : Kluwer Academic, 1989. – viii, 212 p.

Lurbe, P. John Toland and the Naturalization of the Jews / P. Lurbe // *Eighteenth-Century Ireland / Iris an dá chultúr*. – 1999. – Vol. 14. – P. 37–48.

Lurbe, P. John Toland’s Nazarenus and the Original Plan of Christianity // *The Rediscovery of Jewish Christianity : From Toland to Baur* / ed. by F. S. Jones. – Atlanta : Society of Biblical Literature, 2012. – Part 2: John Toland and the Rediscovery of Jewish Christianity, [chapter]. – P. 45–66.

Mavrodes, G. I. David Hume and the Probability of Miracles / G. I. Mavrodes // *International Journal for Philosophy of Religion*. – 1998. – Vol. 43 (3). – P. 167–182.

McGee, K. *Machining Fantasy: Spinoza, Hume and the Miracle in a Politics of Desire* / K. McGee // *Philosophy & Social Criticism*. – 2010. – Vol. 36 (7). – P. 837–856.

Merrill, K. R. *Historical Dictionary of Hume's Philosophy* / K. R. Merrill. – Lanham, Md. : Scarecrow Press, 2008. – xxii, 350 p.

Millican, P. "Hume's Theorem" Concerning Miracles / P. Millican // *The Philosophical Quarterly*. – 1993. – Vol. 43 (173). – P. 489–495.

Millican, P. *Twenty Questions About Hume's "Of Miracles"* / P. Milligan // *Royal Institute of Philosophy Supplements*. – 2011. – Vol. 85 (68). – P. 151–192.

Mitchell, J. *Not by Reason Alone : Religion, History, and Identity in Early Modern Political Thought* / J. Mitchell. – Chicago ; London : University of Chicago Press, 1993. – xi, 252 p.

Ó Siochrú, M. *God's Executioner : Oliver Cromwell and the Conquest of Ireland* / M. Ó Siochrú. – London : Faber, 2009. – xx, 316 p.

O'Connor, D. *Routledge Philosophy Guidebook to Hume on Religion* / D. O'Connor. – London : Routledge, 2001. – xv, 227 p.

Orr, J. *David Hume and His Influence on Philosophy and Theology* / J. Orr. – New York : Charles Scribner's Sons, 1903. – ix, 246 p.

Overton, J. H. *The English Church from the Accession of George I to the End of the Eighteenth Century (1714–1800)* / J. H. Overton, F. Relton. – London : Macmillan, 1906. – xvii, 374 p.

Owen, D. *Hume Versus Price on Miracles and Prior Probabilities: Testimony and the Bayesian Calculation* / D. Owen // *The Philosophical Quarterly*. – 1987. – Vol. 37 (147). – P. 187–202.

Owen, D. *Hume's Reason* / D. Owen. – Oxford ; New York : Oxford University Press, 1999. – viii, 234 p.

Penelhum, T. *Natural Belief and Religious Belief in Hume's Philosophy* / T. Penelhum // *The Philosophical Quarterly*. – 1983. – Vol. 33 (131). – P. 166–181.

Penelhum, T. *The Paranormal, Miracles and David Hume* / T. Penelhum // *Think : Philosophy for Everyone*. – 2003. – Vol. 1 (3). – P. 7–14.

Pomeroy, R. S. *Hume on the Testimony for Miracles* / R. S. Pomeroy // *Speech Monographs*. – 1962. – Vol. 29 (1). – P. 1–12.

Popkin, R. H. *The History of Scepticism : From Savonarola to Bayle / R. H. Popkin. – Rev. and expanded ed. – New York ; Oxford : Oxford University Press, 2003. – xxiv, 415 p.*

Rappaport, R. *Questions of Evidence: An Anonymous Tract Attributed to John Toland / R. Rappaport // Journal of the History of Ideas. – 1997. – Vol. 58 (2). – P. 339–348.*

Root, M. *Miracles and the Uniformity of Nature / M. Root // American Philosophical Quarterly. – 1989. – Vol. 26 (4). – P. 333–342.*

Russell, P. *The Riddle of Hume’s Treatise : Skepticism, Naturalism, and Irreligion / P. Russell. – New York ; Oxford : Oxford University Press, 2008. – xvi, 424 p.*

Salmon, C. V. *The Central Problem of David Hume’s philosophy : An Essay Towards a Phenomenological Interpretation of the First Book of the Treatise of Human Nature / C. V. Salmon [M. A. Oxon]. – Halle a. d. S. : Max Niemeyer Verlag, 1929. – [7], 151, [449] p.*

Schama, S. *A History of Britain / S. Schama. – London : Bodley Head, 2009. – Vol. 1 : At the Edge of the World? : 3000 BC–AD 1603. – 352 p.*

Schama, S. *A History of Britain / S. Schama. – London : Bodley Head, 2009. – Vol. 2 : The British Wars 1603–1776. – 448 p.*

Schama, S. *A History of Britain / S. Schama. – London : Bodley Head, 2009. – Vol. 3 : Fate of the Empire, 1776–2000. – 448 p.*

Schmitt, Y. *Hume on Miracles: The Issue of Question–Begging / Y. Schmitt // Forum Philosophicum : International Journal for Philosophy. – 2012. – Vol. 17 (1). – P 49–71.*

Schoen, E. L. *Clocks, God, and Scientific Realism / E. L. Schoen // Zygon: Journal of Religion & Science. – 2002. – Vol. 37 (3). – P. 555–580.*

Siebert, D. T. *Johnson and Hume on Miracles / D. T. Siebert // Journal of the History of Ideas. – 1975. – Vol. 36 (3). – P. 543–547.*

Simms, J. G. *John Toland (1670–1722), a Donegal Heretic / J. G. Simms // Irish Historical Studies. – 1969. – Vol. 16 (63). – P. 304–320.*

Slupik, Ch. *A New Interpretation of Hume’s “Of Miracles” / Ch. Slupik // Religious Studies : An International Journal for the Philosophy of Religion. – 1995. – Vol. 31 (4). – P. 517–536.*

Smith, N. K. *The Philosophy of David Hume* / N. K. Smith. – London : Macmillan UK, 1941. – 568 p.

Sobel, J. H. Hume's Theorem on Testimony Sufficient to Establish a Miracle / J. H. Sobel // *The Philosophical Quarterly*. – 1991. – Vol. 41 (163). – P. 229–237.

Sobel, J. H. On the Evidence of Testimony for Miracles a Bayesian Interpretation of David Hume's Analysis / J. H. Sobel // *The Philosophical Quarterly*. – 1987. – Vol. 37 (147). – P. 166–186.

Sorensen, R. A. Hume's Scepticism Concerning Reports of Miracles / R. A. Sorensen // *Analysis*. – 1983. – Vol. 43 (1). – P. 60.

Sullivan, R. E. *John Toland and the Deist Controversy : A Study in Adaptations* / R. E. Sullivan. – Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press, 1982. – viii, 355 p.

Taliaferro, Ch. *Evidence and Faith : Philosophy and Religion Since the Seventeenth Century* / Ch. Taliaferro. – Cambridge : Cambridge University Press, 2005. – xi, 457 p.

Taylor, J. E. Hume on Miracles: Interpretation and Criticism / J. E. Taylor // *Philosophy Compass*. – 2007. – Vol. 2 (4). – P. 611–624.

The Blackwell Guide to the Modern Philosophers: From Descartes to Nietzsche / ed. S. M. Emmanuel. – Oxford : Blackwell, 2001. – xii, 423 p.

The Cambridge Companion to Early Modern Philosophy / ed. by D. Rutherford. – Cambridge : Cambridge University Press, 2006. – xv, 421 p.

The Cambridge Companion to Hume / ed. by D. F. Norton, J. Taylor. – 2 ed. – Cambridge : Cambridge University Press, 2009. – xx, 554 p.

The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy : [in 2 vol.] / ed. by K. Haakonssen. – Cambridge : Cambridge University Press, 2006. – Vol. 1. – xvi, 638 p.

The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy : [in 2 vol.] / ed. by K. Haakonssen. – Cambridge : Cambridge University Press, 2006. – Vol. 2. – viii, P. 641–1407.

The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy : [in 2 vol.] / ed. by D. Garber, M. Ayers, with the assistance of R. Ariew and A. Gabbey – Cambridge : Cambridge University Press, 1998. – Vol. 1. – xvii, 949 p.

The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy : [in 2 vol.] / ed. by D. Garber, M. Ayers, with the assistance of R. Ariew and A. Gabbey – Cambridge : Cambridge University Press, 1998. – Vol. 2. – vi, P. 951–1616.

Tweyman, S. The Articulate Voice and God / S. Tweyman // The Southern Journal of Philosophy. – 1982. – Vol. 20 (2). – P. 263–275.

Wadia, P. S. Miracles and Common Understanding / P. S. Wadia // The Philosophical Quarterly. – 1976. – Vol. 26 (102). – P. 69–81.

Ward, K. Believing in Miracles / K. Ward // Zygon: Journal of Religion & Science. – 2002. – Vol. 37 (3). – P. 741–750.

Wheeler, M. The Old Enemies : Catholic and Protestant in Nineteenth-Century English Culture / M. Wheeler. – Cambridge : Cambridge University Press, 2006. – xv, 352 p.

Wilson, P. H. Europe's Tragedy : A New History of the Thirty Years War / P. H. Wilson. – London : Penguin, 2010. – xxiv, 996 p.

Woolrych, A. Britain in Revolution, 1625–1660 / A. Woolrych. – Oxford : Oxford University Press, 2002. – xi, 814 p.

Список интернет-ресурсов

Античная философия [Электронный ресурс]. – Электрон. дан. – URL: https://antique_philosophy.academic.ru/ (дата обращения: 26.11.2019)¹.

Античный мир. Словарь-справочник [Электронный ресурс]. – Электрон. дан. – URL: <https://antiquites.academic.ru/> (дата обращения: 26.11.2019).

[А]рхимандрит Никифор (Бажанов) : Библейская энциклопедия : Чудеса ветхозаветные [Электронный ресурс] // Православная энциклопедия «Азбука веры». – Электрон. дан. – URL:

¹ В настоящей монографии примечания справочного характера, а также носящие справочный характер Список имён, Список терминов и определений и Приложения составлены с использованием Интернет-ресурсов, указанных в данном Списке.

<https://azbyka.ru/otechnik/Nikifor/biblejskaja-entsiklopedija/4395> (дата обращения: 26.11.2019).

[А]рхимандрит Никифор (Бажанов) : Библейская энциклопедия : Чудеса ложные [Электронный ресурс] // Православная энциклопедия «Азбука веры». – Электрон. дан. – URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Nikifor/biblejskaja-entsiklopedija/4395> (дата обращения: 26.11.2019).

Библейская энциклопедия Брокгауза [Электронный ресурс]. – Электрон. дан. – URL: https://dic.academic.ru/contents.nsf/enc_bible/ (дата обращения: 26.11.2019).

Библия : Священное Писание Ветхого Завета на древнееврейском языке [Электронный ресурс]. – Электрон. дан. – URL: <http://hebrew-studies.philosophy.spbu.ru/Biblia/Hebrew.html> (дата обращения: 26.11.2019).

Библия. Ветхий и Новый [З]аветы. Синодальный перевод. Библейская энциклопедия арх. Никифора [Электронный ресурс]. – Электрон. дан. – URL: <https://dic.academic.ru/contents.nsf/biblerus/> (дата обращения: 26.11.2019).

Большая Российская энциклопедия – электронная версия [Электронный ресурс]. – Электрон. дан. – URL: <https://bigenc.ru/> (дата обращения: 26.11.2019).

Большая Советская энциклопедия [Электронный ресурс]. – Электрон. дан. – URL: <https://dic.academic.ru/contents.nsf/bse/> (дата обращения: 26.11.2019).

Большой англо-русский и русско-английский словарь [Электронный ресурс]. – Электрон. дан. – URL: https://dic.academic.ru/contents.nsf/eng_rus

Большой иврит-русско-ивритский словарь д-ра Баруха Подольского и программы для изучения иврита [Электронный ресурс]. – Электрон. дан. – URL: <https://www.slovar.co.il/> (дата обращения: 26.11.2019).

Бхагавадгита. Толковый словарь терминов [Электронный ресурс]. – Электрон. дан. – URL: <https://bhagavad.academic.ru/> (дата обращения: 26.11.2019).

Вестминстерский словарь теологических терминов [Электронный ресурс]. – Электрон. дан. – URL: <https://teology.academic.ru/> (дата обращения: 26.11.2019).

Все монархи мира [Электронный ресурс]. – Электрон. дан. – URL: https://dic.academic.ru/contents.nsf/enc_monarchs/ (дата обращения: 26.11.2019).

Древний мир. Энциклопедический словарь [Электронный ресурс]. – Электрон. дан. – URL: https://drevniy_mir.academic.ru/ (дата обращения: 26.11.2019).

Ислам. Энциклопедический словарь [Электронный ресурс]. – Электрон. дан. – URL: <https://dic.academic.ru/contents.nsf/islam/> (дата обращения: 26.11.2019).

Исторический словарь [Электронный ресурс]. – Электрон. дан. – URL: https://dic.academic.ru/contents.nsf/hist_dic/ (дата обращения: 26.11.2019).

История философии: Энциклопедия [Электронный ресурс]. – Электрон. дан. – URL: https://dic.academic.ru/contents.nsf/history_of_philosophy/ (дата обращения: 26.11.2019).

Католическая энциклопедия [Электронный ресурс]. – Электрон. дан. – URL: <https://dic.academic.ru/contents.nsf/catholic/> (дата обращения: 26.11.2019).

Краткий церковнославянский словарь [Электронный ресурс]. – Электрон. дан. – URL: https://old_church.academic.ru/ (дата обращения: 26.11.2019).

Латинско-русский словарь [Электронный ресурс]. – Электрон. дан. – URL: https://dic.academic.ru/contents.nsf/latin_rus/ (дата обращения: 26.11.2019).

Новая философская энциклопедия [Электронный ресурс]. – Электрон. дан. – URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/page/about> (дата обращения: 26.11.2019).

Новейший философский словарь [Электронный ресурс]. – Электрон. дан. – URL: https://dic.academic.ru/contents.nsf/dic_new_philosophy/ (дата обращения: 26.11.2019).

[Переводы слов на все языки] [Электронный ресурс]. – Электрон. дан. – URL: <https://translate.academic.ru/#> (дата обращения: 26.11.2019).

Православная Энциклопедия : под редакцией Патриарха Московского и всея Руси Кирилла [Электронный ресурс]. – Электрон. дан. – URL: <http://www.pravenc.ru/> (дата обращения: 26.11.2019).

Православная энциклопедия [Электронный ресурс]. – Электрон. дан. – URL: <https://pravoslavnaya.academic.ru/> (дата обращения: 26.11.2019).

Православная энциклопедия «Азбука веры» [Электронный ресурс]. – Электрон. дан. – URL: <https://azbyka.ru/> (дата обращения: 26.11.2019).

Православный энциклопедический словарь [Электронный ресурс]. – Электрон. дан. – URL: https://pravoslavniy_slovar.academic.ru/ (дата обращения: 26.11.2019).

Реальный словарь классических древностей [Электронный ресурс]. – Электрон. дан. – URL: <https://dic.academic.ru/contents.nsf/lubker/> (дата обращения: 26.11.2019).

Религиозные термины : Словарь религиозных терминов [Электронный ресурс]. – Электрон. дан. – URL: <https://dic.academic.ru/contents.nsf/relig/> (дата обращения: 26.11.2019).

Русско-ивритский словарь [Электронный ресурс]. – Электрон. дан. – URL: https://russian_hebrew.academic.ru/ (дата обращения: 26.11.2019).

Симфония для Библии [Электронный ресурс]. – Электрон. дан. – URL: <https://bible.by/symphony/> (дата обращения: 26.11.2019).

Симфония номеров Иакова Стронга : (расширенный и адаптированный конкорданс) [Электронный ресурс]. – Электрон. дан. – URL: <http://www.bible.in.ua/underl/S/S/index.htm> (дата обращения: 26.11.2019).

Словарь античности [Электронный ресурс]. – Электрон. дан. – URL: https://dictionary_of_ancient.academic.ru/ (дата обращения: 26.11.2019).

Словарь индуизма [Электронный ресурс]. – Электрон. дан. – URL: <https://dic.academic.ru/contents.nsf/induism/> (дата обращения: 26.11.2019).

Словарь иностранных слов русского языка : Сборный словарь иностранных слов русского языка [Электронный ресурс]. – Электрон. дан. – URL: https://dic.academic.ru/contents.nsf/dic_fwords/ (дата обращения: 26.11.2019).

Советская историческая энциклопедия [Электронный ресурс]. – Электрон. дан. – URL: <https://dic.academic.ru/contents.nsf/sie/> (дата обращения: 26.11.2019).

Средневековый мир в терминах, именах и названиях [Электронный ресурс]. – Электрон. дан. – URL: https://middle_age_world.academic.ru/ (дата обращения: 26.11.2019).

Философская энциклопедия [Электронный ресурс]. – Электрон. дан. – URL: https://dic.academic.ru/contents.nsf/enc_philosophy/ (дата обращения: 26.11.2019).

Чудеса Господа нашего Иисуса Христа [Электронный ресурс] // Православная энциклопедия «Азбука веры». – Электрон. дан. – URL: <https://azbyka.ru/shemy/chudesa-gospoda-nashego-iisusa-hrista.shtml> (дата обращения: 26.11.2019).

Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона [Электронный ресурс]. – Электрон. дан. – URL: https://dic.academic.ru/contents.nsf/brokgauz_efron/ (дата обращения: 26.11.2019).

Энциклопедия иудаизма [Электронный ресурс]. – Электрон. дан. – URL: <https://judaism.academic.ru/> (дата обращения: 26.11.2019).

Энциклопедия мифологии [Электронный ресурс]. – Электрон. дан. – URL: https://dic.academic.ru/contents.nsf/enc_myphology/ (дата обращения: 26.11.2019).

Encyclopedia Britannica [Электронный ресурс]. – Электрон. дан. – URL: <https://www.britannica.com/> (дата обращения: 26.11.2019).

History of philosophy [Электронный ресурс]. – Электрон. дан. – URL: http://history_philosophy.enacademic.com/ (дата обращения: 26.11.2019).

Philosophy dictionary [Электронный ресурс]. – Электрон. дан. – URL: <http://philosophy.enacademic.com/> (дата обращения: 26.11.2019).

Stanford Encyclopedia of Philosophy [Электронный ресурс]. – Электрон. дан. – URL: <https://plato.stanford.edu/> (дата обращения: 26.11.2019).

The Catholic Encyclopedia [Электронный ресурс]. – Электрон. дан. – URL: <http://www.newadvent.org/cathen/index.html> (дата обращения: 26.11.2019).

Приложения

Приложение А (справочное)¹.

Чудеса ветхозаветные

Чудеса ветхозаветные. Из множества чудес ветхозаветных, о которых повествование заключается в Свящ. Писании, для примера мы укажем лишь на некоторые.

а) *Чудеса, совершенные непосредственно Богом:* Энох, взятый на небо (Быт. V, 24, Евр. XI, 5). Смешение языков (Быт. XI, 7–9). Переход через Чермное море (Исх. XIV, 15–31). Манна (Исх. XVI, 4–35). Перепелы (Чис. XI, 18–32). Мариам, пораженная проказой (Чис. XII, 10–15). Чудесная вода (Суд. XV, 18, 19). Илия, питаемый воронами (III Цар. XVII, 26). Илия, взятый на небо (4 Цар. II, 9–12). Три еврея в печи (Дан. III, 16–28). Даниил во рву львином (Дан. VI, 20–24, 27).

б) *Чудеса, совершенные избранными от Господа мужами:* Моисеем – услажденные воды Мерры (Исх. XV, 23, 25), вода из камня в Хориве (Исх. XVII, 6), то же в Кадисе (Чис. XX, 8–11); Иисусом Навином – воды Иордана стали (Нав. III, 13–17), солнце и луна останавливаются (Нав. X, 12–14); пр. Илиею – мука и масло вдовы сарептской (III Цар. XVII, 14–16), воскрешенный сын вдовы сарептской (III Цар. XVII, 17–23), разделенные воды Иордана (4 Цар. II, 8); Елисеем – разделенные воды Иордана (4 Цар. II, 14), воды сделавшиеся здоровыми (4 Цар. II, 19–22), воскрешенный сын соннамитянки (4 Цар. IV, 32–35); пр. Исаией – исцеление Езекии (4 Цар. XX, 17), возвращение назад тени солнечных часов (4 Цар. XX, 9–11).

Ист.: [А]рхимандрит Никифор (Бажанов) : Библейская энциклопедия : Чудеса ветхозаветные [Электронный ресурс] // Православная энциклопедия «Азбука веры». – Электрон. дан. – URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Nikifor/biblejskaja-entsiklopedija/4395> (дата обращения: 26.11.2019).

¹ Во всех приложениях орфография, пунктуация, шрифты, ссылки на библейские тексты воспроизведены без изменения по указанным источникам. Ссылки на библейские тексты являются действующими Интернет-ссылками.

Приложение Б (справочное).
Чудеса Господа нашего Иисуса Христа

№	Чудеса	Матфей	Марк	Лука	Иоанн
Чудо, упоминаемое в четырех Евангелиях					
1.	Умножение хлебов (для 5000)	Мф. 14:15–20	Мк. 6:35–44	Лк. 9:12–17	Ин. 6:5–13
Чудеса, упоминаемые в трех Евангелиях					
1.	Исцеление прокаженного	Мф. 8:2–3	Мк. 1:40–42	Лк. 5:12–13	
2.	Исцеление тещи Петра	Мф. 8:14–15	Мк. 1:30–31	Лк. 4:38–39	
3.	Усмирение бури	Мф. 8:26	Мк. 4:37–39	Лк. 8:22–24	
4.	Изгнание легиона из Гадаринского бесноватого	Мф. 8:28–34	Мк. 5:1–15	Лк. 8:27–35	
5.	Исцеление расслабленного	Мф. 9:2–7	Мк. 2:3–12	Лк. 5:18–25	
6.	Исцеление кровоточивой женщины	Мф. 9:20–22	Мк. 5:25–29	Лк. 8:43–48	
7.	Воскрешение дочери Иаира	Мф. 9:23–25	Мк. 5:38–42	Лк. 8:46–56	
8.	Исцеление сухорукого	Мф. 12:10–13	Мк. 3:1–5	Лк. 6:6–10	
9.	Хожание по водам	Мф. 14:25	Мк. 6:48–51	Ин. 6:19–21	
10.	Исцеление бесноватого отрока	Мф. 17:14–18	Мк. 9:17–29	Лк. 9:38–42	
11.	Исцеление слепого Вартимея	Мф. 20:30–34 (двух слепых)	Мк. 10:46–52	Лк. 18:35–43	
Чудеса, упоминаемые в двух Евангелиях					
1	Исцеление бесноватого в синагоге		Мк. 1:23–26	Лк. 4:33–35	
2.	Исцеление слуги сотника	Мф. 8:5–13		Лк. 7:1–10	
3.	Исцеление бесноватого (слепого и немого)	Мф. 12:22		Лк. 11:14	
4.	Исцеление дочери Сирофиникянки	Мф. 15:21–28	Мк. 7:24–30		
5.	Умножение хлебов (для 4000)	Мф. 15:32–38	Мк. 8:1–8		
6.	Проклятие смоковницы	Мф. 21:18–22	Мк. 11:12–14		

Чудеса, упоминаемые в одном Евангелии				
1. Исцеление двух слепцов	Мф. 9:27–31			
2. Исцеление немомо бесноватого	Мф. 9:32–33			
3. Статир во рту рыбы	Мф. 17:24–27			
4. Исцеление глухого косоязычного		Мк. 7:31–37		
5. Исцеление слепцов в Вифсаиде		Мк. 8:22–26		
6. Христос проходит невидимо среди врагов			Лк. 4:30	
7. Первый чудесный улов рыбы			Лк. 5:1–11	
8. Воскрешение сына вдовы Наинской			Лк. 7:11–15	
9. Исцеление согбенной женщины			Лк. 13:11–13	
10. Исцеление больного водянкой			Лк. 14:1–4	
11. Исцеление десяти прокаженных			Лк. 17:12–19	
12. Исцеление Малха, раба первосвященника			Лк. 22:50–51	
13. Претворение воды в вино				Ин. 2:1–11
14. Исцеление сына царедворца				Ин. 4:46–54
15. Исцеление при купальне Вифезда				Ин. 5:1–9
16. Исцеление слепорожденного				Ин. 9:1–7
17. Воскрешение Лазаря				Ин. 11:43–44
18. Второй чудесный улов рыбы				Ин. 21:1–11

Ист.: Чудеса Господа нашего Иисуса Христа [Электронный ресурс] // Православная энциклопедия «Азбука веры». – Электрон. дан. – URL: <https://azbyka.ru/shemy/chudesa-gospoda-nashego-iisusa-hrista.shtml> (дата обращения: 26.11.2019).

Приложение В (справочное).**Чудеса ложные**

Чудеса ложные (II Фес. II:9; Откр. XIII:13, 14, XIX:20 и др.) – чудеса, произведенные силою сатаны (Откр. XVI, 14), лжехристами и лжепророками, чтобы прельстить избранных (Мф. XXIV, 24), чтобы снискать доверие к ложным религиям (Втор. XIII:18; Откр. XIII:13, 14, XIX:20). Волшебники, обольстители и творцы ложных чудес мерзки пред Богом (Лев. XX, 27, Втор. XVIII, 10–12), и Бог не слушает творящих ложные чудеса (Лев. XIX:31, XX:6; Втор. XVIII, 3, 14). Примеры ложных чудес представляют: волхвы египетские (Исх. VII:11, 22, VIII:7), Аендорская волшебница (I Цар. XXVIII, 7–14), Симон волхв (Деян. IX, 11), Вариисус или Елима (Деян. XIII, 8).

Ист.: [А]рхимандрит Никифор (Бажанов) : Библейская энциклопедия : Чудеса ложные [Электронный ресурс] // Православная энциклопедия «Азбука веры». – Электрон. дан. – URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Nikifor/biblejskaja-entsiklopedija/4396> (дата обращения: 26.11.2019).

Об авторе

Валентин Яковлев – специалист-историк по диплому о высшем образовании (1996 г.), кандидат культурологии (2000 г.), доцент (2004 г.).

Подготовил и защитил кандидатскую диссертацию «Раннесредневековые знамения как знаки сакрального времени: Историко-культурологический анализ» [Яковлев, 2000в].

Профессиональные интересы: история философии, история религий и религиоведение, интеллектуальная история, методология историко-философского знания, методология исторического знания, история культуры и культурология, историческая антропология и социокультурная антропология.

В 2008–2012 гг. являлся соискателем кафедры философии религии и религиоведения Факультета философии и политологии – Философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета.

В 2016–2019 гг. являлся докторантом кафедры истории философии и логики Философского факультета Национального исследовательского Томского государственного университета

Автор более пятидесяти научных и научно-популярных статей и тезисов по проблемам обозначенных профессиональных интересов, а также учебного пособия «Антропология. Идеи западной культурной и социальной антропологии второй половины XIX–XX вв.» [Яковлев, 2010а] и монографии «Христианская философия чуда: Идеи Томаса Гоббса и Джона Локка» [Яковлев, 2019в].

Преподаватель, автор многочисленных учебных курсов и дисциплин. Среди них: «Актуальные проблемы историко-культурного знания», «Антропология», «Историческая антропология», «История мировых религий», «История мировых цивилизаций», «История средних веков», «Культурология», «Методика исторического исследования», «Современные когнитивные приёмы историко-культурного познания», «Философия и методология науки», и др.

Научное издание

ЯКОВЛЕВ Валентин Валентинович

**Христианская философия чуда:
Идеи Джона Толанда и Дэвида Юма**

Издание подготовлено в авторской редакции

Оригинал-макет А. И. Лелюю
Дизайн обложки Л. Д. Кривцовой

На обложке использованы иллюстрации:

Единственный известный портрет Джона Толанда. Помещён в издании: Thorschmid, U. G. M. Urban Gottlob Thorschmid, Ober Pfarrers in Radeberg ohnweit Dreßden Vollständige Engländische Freydenker-Bibliothek. In welcher den Schriften der Englischen Freydenker die vortreflichsten Schußschriften für die Christliche Religion, und für die Geistlichen entgegen gestellt werden [: 4 Th.] / U. G. Thorschmid. Cassel, : verlegt, von Johann Friedrich Hemmerde, 1766. 3 Th. S. [X].

Портрет Дэвида Юма, 1766 г. Художник Ален Рэмси (Allan Ramsay). Scottish National Portrait Gallery, Edinburgh.

Христос исцеляет слепого. Витраж церкви Болтонского монастыря. Мастер А. Пугин. Англия // Чудеса Господа Бога нашего Иисуса Христа / [подгот. изд. В. П. Бутромеев, В. В. Бутромеев]. М. : ОЛМА Медиа Групп, 2010. С. 162.

Христос исцеляет больных. Витраж церкви Девы Марии. Линкольн. Англия // Чудеса Господа Бога нашего Иисуса Христа / [подгот. изд. В. П. Бутромеев, В. В. Бутромеев]. М. : ОЛМА Медиа Групп, 2010. С. 198.

Подписано к печати 15.06.2020 г. Формат 60×84¹/₁₆.

Бумага для офисной техники. Гарнитура Times.

Печ. л. 26,2. Усл. печ. л. 24,4.

Тираж 500 экз. Заказ № 4472.

Отпечатано на оборудовании

Издательства Томского государственного университета

634050, г. Томск, пр. Ленина, 36

Тел. 8+(382-2)–52-98-49

Сайт: <http://publish.tsu.ru>

E-mail: rio.tsu@mail.ru

ISBN 978-5-94621-936-5



9 785946 219365