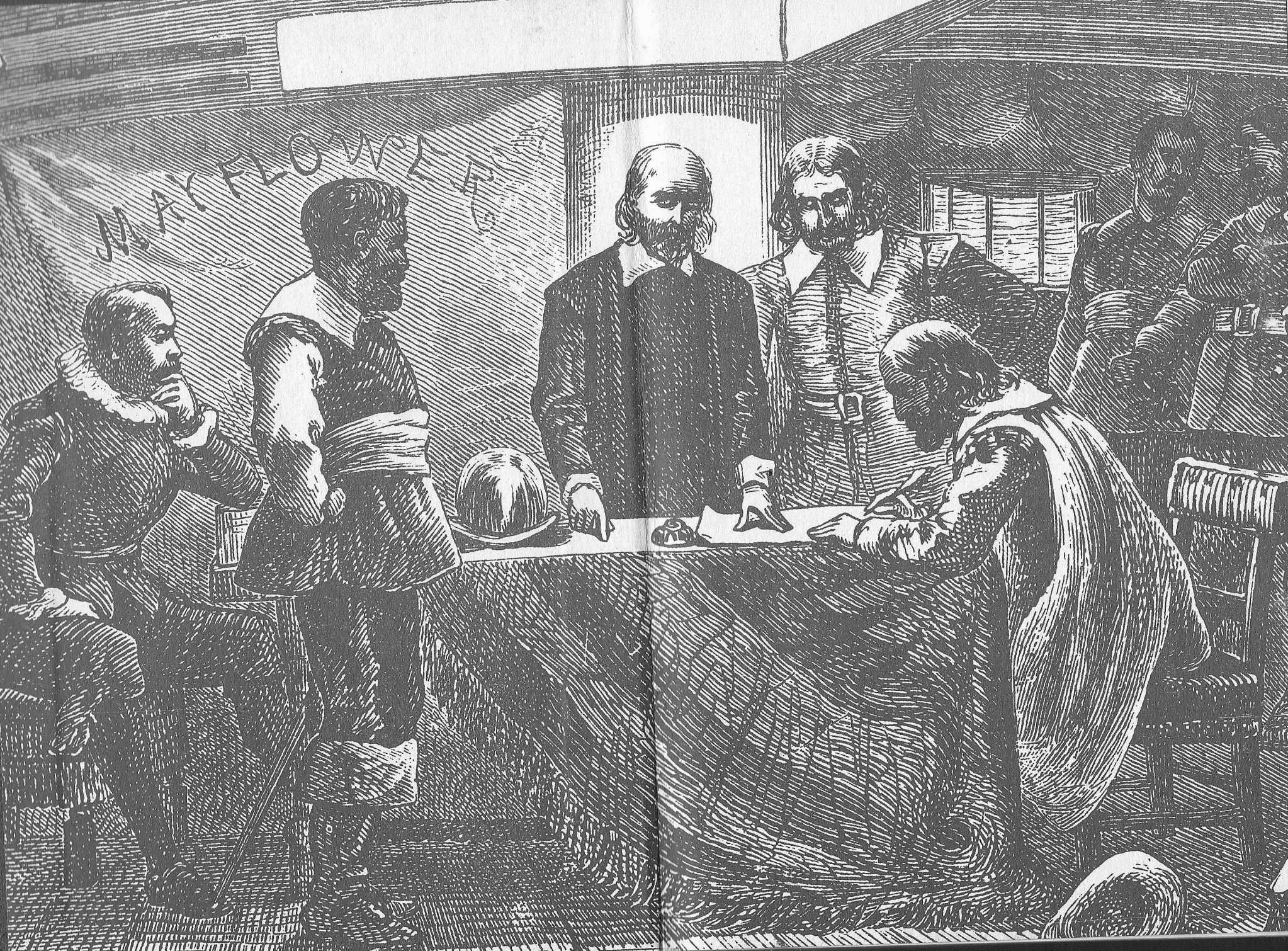


Н.Е.Покровский

---

РАННЯЯ  
АМЕРИКАНСКАЯ  
ФИЛОСОФИЯ





**Н.Е.Покровский**

---

# **РАННЯЯ АМЕРИКАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ**

**Пуританизм**

Допущено  
Главным управлением преподавания общественных наук  
Государственного комитета СССР по народному образованию  
в качестве учебного пособия для студентов  
гуманитарных факультетов университетов



Москва  
«Высшая школа» 1989

ББК 87.3  
П48

Рецензенты: кафедра философии Академии наук Литовской ССР  
(зав. кафедрой д-р филос. наук, проф. Я. В. Минкявичюс; д-р филос.  
наук, проф. И. С. Андреева (Институт научной информации по общест-  
венным наукам АН СССР)



П 0301030000(4309000000)—528—23—89  
001(01)—89

ISBN 5-06-000003-6

© Н. Е. Покровский, 1989



## «Бронзовый век» американской философии

Исследовательский интерес к ранним этапам формирования американской философии требует и объяснения и определенной аргументации.

В самом деле, даже вполне квалифицированные специалисты в области истории философской мысли, отвечая на вопрос, что они знают об американской философии, предшествовавшей Ч. С. Пирсу — основателю прагматизма — едва ли назовут более трех-четырех имен (как правило, Б. Франклина, Т. Джефферсона, Т. Пейна, возможно, еще Р. Эмерсона и Г. Торо), обязательно добавив при этом, что перечисленные философы, в сущности, философами не были, а скорее представляли политическую, литературную и морально-религиозную эссеистику, не чуждую философским реминисценциям. Скажут также, что в теоретическом отношении «допирсовская» философия никаких особых достижений не имела, в особенности по сравнению с современной ей европейской мыслью, а потому и перечисленных философов можно отнести к философам *par excellence* лишь из-за отсутствия кого-либо еще, кто мог бы в те времена в Америке претендовать, даже с оговорками, на это высокое интеллектуальное звание. Весьма примечательно и то, что еще сравнительно недавно, лет десять назад, и сами американцы, представлявшие гуманитарную интеллигенцию и отнюдь не склонные к умалению ценности национального духовного наследия, порой спрашивали: «А что, разве у нас до Пирса были философы и философские школы?»

Непраздность подобных сомнений в известной мере подкрепляется и рядом объективных исторических свидетельств. Откроем, например, объемистый том «О демократии в Америке» Алексиса де Токвиля, французского аристократа, барона, посетившего США в 1831 году с целью изучения американской судебной и особенно исправительно-трудовой системы. В итоге своей поездки Токвиль — известный юрист — написал исследование, впервые охватившее многие важные стороны общественной жизни в Соединенных Штатах: государственное устройство, функционирование демократии и ее влияние на общественные нравы, национальный характер, рели-

гиозные убеждения, искусство, литературу, философию. Вот несколько абзацев из главы «Философский метод американцев», имеющей прямое отношение к предмету нынешнего обсуждения. «Я полагаю, — писал А. де Токвиль, — во всем цивилизованном мире нет ни одной другой страны, где уделялось бы меньше внимания философии, чем в Соединенных Штатах. У американцев нет собственных философских школ, и они весьма мало интересуются теми из них, на которые разделена Европа; даже названия этих школ едва ли знакомы американцам. Вместе с тем весьма легко почувствовать, что почти все жители Соединенных Штатов строят свое разумение по единым правилам и руководствуются ими также по единым канонам; иначе говоря, не беря на себя труд определять эти правила и каноны, американцы обладают общим философским методом, свойственным всей нации. Избегать сковывающего влияния систем и привычек, семейных нравственных максим, классовых точек зрения и, в какой-то мере, национальных предрассудков; принимать традицию лишь как средство ознакомления с прошлым и рассматривать существование фактов только как назидание относительно того, что должно быть сделано иначе и сделано лучше; искать корень вещей в человеке и только в нем самом; стремиться не сковывать себя соображениями о средствах достижения цели и неуклонно идти к сущности, преодолевая любую форму, — таковы принципиальные характеристики, которые я буду называть философским методом американцев. Но если я иду дальше в своих поисках среди всех этих характеристик некоего верховного принципа, включающего в себя почти все остальные, я обнаруживаю, что каждый американец в своей умственной деятельности полагается только на самого себя и на свое собственное понимание порядка вещей.

Таким образом, Америка — одна из стран, где правила Декарта изучаемы менее всего, но где их более всего применяют на практике. И это не удивительно. Американцы не читают сочинений Декарта, ибо условия жизни удерживают их от всякого рода спекулятивных изысканий; но американцы следуют картезианским принципам, так как те же условия общественной жизни естественным образом предрасполагают их умы к восприятию этих принципов» (110, 143).

Многое представляется спорным в приведенных рассуждениях А. де Токвиля (скажем, попытка вывести «американский философский метод» непосредственно из образа жизни американцев, да и ссылки на рационалистическую методологию Декарта как вполне отвечающую этому образу жизни несколько надуманны), но обратим внимание на то, что Токвиль — тонкий и вдумчивый наблюдатель общественной жизни США 30-х годов XIX века — зафиксировал отсутствие интереса у американцев к традиционной спекулятивной философии.

А вот другое свидетельство, также принадлежащее весьма известному европейцу — выдающемуся английскому романисту Чарльзу Диккенсу, спустя десять лет после Токвиля совершившему дли-

тельное путешествие по США. И хотя Диккенс не был философом, как, впрочем, не был им и Токвиль, но английского писателя отличал неподдельный интерес к философии, сполна проявившийся в его дружбе и переписке с Томасом Карлейлем. Проведя несколько недель в Новой Англии, этом центре духовной культуры США XIX века, Диккенс зафиксировал в своих весьма критичных «Американских заметках» царившую в Бостоне застойную атмосферу протестантского пиетизма, сковывавшего все иные, кроме сугубо религиозных, формы духовного творчества. «Церковь, молитвенный дом и лекционный зал — вот и все дозволенные места увеселений», — с легкой иронией отметил писатель (18, 9, 74). Что касается лекций, многие из которых были посвящены философским темам, то «в сравнении с остальными способами развлечения, — продолжал Ч. Диккенс, — лекция, по крайней мере, имеет то преимущество, что каждый раз может быть новой. К тому же они так быстро следуют друг за другом, что ни одна не остается в памяти и цикл, прочитанный в этом месяце, можно спокойно повторить в будущем, не рискуя нарушить очарования новизны и наскучить слушателям», — заключал он (18, 9, 74). Уже без иронии Диккенс отмечает лишь одно явление на интеллектуально-философском небосклоне США, достойное внимания, — творчество новоанглийских трансценденталистов во главе с Ралфом Эмерсоном. Во всех других направлениях, по мнению Диккенса, простирается иссушенная религиозным пиетизмом пустыня мысли.

Итак, перед нами два свидетельства в высшей степени незаурядных очевидцев, независимо друг от друга пришедших к сходным выводам. Важно и то, что эти свидетельства хронологически довольно близко примыкают к границе, обозначающей закат эпохи, составляющей исторический фон, вернее историческую основу ранней американской философии. И таким образом они вольно или невольно подводят итог развитию этой философии, скорее даже ставят под сомнение само ее существование.

Что ж, во всех приведенных суждениях о ранней американской философии есть доля истины, но слишком многое заставляет ныне ставить под сомнение попытки абсолютизировать эти и сходные с ними суждения, кому бы они ни принадлежали. И в этом нет решительно никакого недозволенного посягательства на высокие авторитеты и устоявшиеся традиции. Просто дальнейшее историческое развитие США, особенно в XX веке, дальнейшее усложнение, кристаллизация и дифференциация американской духовной культуры заставляет по-новому оценивать путь, пройденный этой страной и ее народом, в том числе и в области развития философской мысли. И то, что, скажем, Токвилю, воспитанному в тепличных условиях европейской философской рефлексии, представлялось безраздельным господством в Америке грубоватого нерефлексивного здравого смысла, а Диккенсу пустыней мысли, постепенно меняет в нашем видении свои интеллектуальные очертания.



С высоты современной эпохи мы отчетливо понимаем, сколь сложным, интересным, а подчас и драматичным был путь становления американского национального философского сознания. Он не дал миру гениев абстрактного философствования, но породил плеяду незаурядных мыслителей, сочетавших энциклопедическую образованность и доскональную осведомленность в новейших достижениях европейской философии с трезвым и практичным взглядом на реальность, желанием и возможностью воплотить истины «науки всех наук» в конкретную жизнь нарождавшейся американской нации. Во всех этих исторических параметрах ранней американской философии и предстоит основательно разобраться. Такова, в сущности, главная цель данной книги. Однако с самого начала необходимо если не обосновать, то, по меньшей мере, сформулировать несколько тезисов, без которых дальнейшее обсуждение ранней американской философии как факта всемирной истории развития философской мысли теряет свой основной смысл, историко-философское повествование неизбежно распадается на не связанные друг с другом части и частности, а читатели, открывшие предлагаемую книгу, рискуют вовсе не обнаружить в ней того, что они, быть может, намереваются в ней найти.

Что касается тезисов, необходимых для дальнейшего обсуждения предмета исследования и его понимания, адекватного замыслу автора, то один из этих тезисов неявно уже прозвучал. Более отчетливо выразим его так: *ранняя американская философия — это философия и входящие в ее орбиту формы философской деятельности в североамериканских колониях Великобритании, а затем в Соединенных Штатах Америки вплоть до Гражданской войны между Севером и Югом и оформления американского прагматизма в середине 70-х годов XIX века.*

Остановимся вначале на хронологических рамках ранней американской философии.

В 1877—1878 годах американский журнал «Popular Science Monthly» опубликовал две статьи, озаглавленные «Закрепление верования» и «Как сделать ясными наши идеи». Статьи эти, написанные математиком и философом *Чарлзом Сандерсом Пирсом* (1839—1914), стали своеобразной философской классикой. Они ознаменовали выход на американскую и даже мировую философскую арену прагматизма, которому была уготована долгая историческая судьба, не завершившаяся и поныне. Пирс, создавший оригинальное мировоззренческое учение, открыл «золотой век» американской философии и отчетливо обозначил ее переход от раннего этапа развития к этапу зрелых теоретических новаций, вполне отвечающих мировым канонам. «Золотой век» американской философии, который западные исследователи связывают также с творчеством *Уильяма Джемса* (1842—1910) и *Джона Дьюи* (1859—1952) — оба философа, как известно, были последователями Пирса, — а также стоявших особняком *Джосайи Ройса* (1855—1916) и *Джорджа*

*Сантаяны* (1863—1952), — название более чем условное и во многом уязвимое. Но оно обладает одним чисто стилистическим достоинством — образно раскрывает смысл теоретического расцвета философской мысли в США последней трети XIX — начала XX века. Но что же тогда творилось в американской философской мысли до «золотого века», мог ли он настать сам собой, вырасти из ничего, без соответствующей исторической и теоретической подготовки, занимавшей, надо думать, длительный временной период? Думается, эти вопросы в известной мере подразумевают и ответы. И эти ответы логически подводят к признанию исторической необходимости эпохи, предшествовавшей «золотому веку» американской философии и сделавшей возможным само его возникновение. (Такое логическое обоснование «на кончике пера» необходимости ранней американской философии в чем-то сходно с абстрактно-математическим открытием У. Леверье планеты Нептун, предвосхитившим визуальное открытие этой планеты. Впрочем, и без умозрительных «фигур» ранняя американская философия вполне наблюдаема.)

Наряду с возникновением в середине 70-х годов XIX века прагматизма, историческую границу ранней американской философии составила и Гражданская война между Севером и Югом 1861—1865 годов — вторая американская революция. Она уничтожила последние, но весьма существенные преграды — прежде всего южный плантаторский уклад и рабство — на пути бурного развития американского капитализма и обозначила окончательное формирование американской нации. Эта кардинальная для судеб страны историческая полоса подвела итог всему предшествующему развитию США, включая, разумеется, и развитие духовное. И хотя философские эпохи хронологически не всегда точно «совмещаются» с социально-экономическими, между Гражданской войной и последующей реконструкцией, с одной стороны, и формированием прагматизма — с другой, можно найти известное соответствие.

Начальную границу ранней американской философии определяют достаточно точно — 1620 год. Именно в 1620 году парусное судно «Мэйфлауэр» доставило к берегам Северной Америки первую небольшую группу переселенцев, точнее религиозных беженцев-сепаратистов, основавших Новый Плимут и открывших путь к основанию других колоний, образовавших культурно-экономический регион Новой Англии. Новоанглийское общество (условно употребим это понятие), возникшее на религиозной первооснове и насквозь пронизанное теологической мифологией христианского мессианства, стало и первым носителем раннего философского протосознания колонистов и ранней американской философии. К сказанному можно добавить, что идейное движение, в рамках которого произошел исполненный особого провиденциального смысла исход из Старого в Новый Свет, взяло разбег задолго до 1620 года и, по существу, было связано с Реформацией и ее философским содержанием. Это накрепко соединяет раннюю американскую философию с

европейскими философскими традициями, которые не только постоянно вплетались в ее контекст на протяжении двух с половиной веков, но и были идейной почвой, давшей ей жизнь.

Теперь, когда намечены исторические границы периода, ставшего предметом исследования, особого рассмотрения требует само понятие «ранняя американская философия», уже неоднократно употреблявшееся выше как самоочевидное и даже вынесенное в заглавие всей книги. Однако никакой самоочевидности в нем нет, а потому, по возможности, попытаемся доказать его правомерность в применении к предмету обсуждения.

Понятие «ранняя американская философия» (early American philosophy) имеет широкое хождение в современной американской научной литературе и практике университетского преподавания в США (80, 216—257). Трудно сказать, когда оно было употреблено впервые, но после создания в конце 70-х годов нашего столетия Института ранней американской истории и культуры (Уильямсбург, штат Вирджиния) термин «ранняя американская философия» (по аналогии с «ранней американской историей», «ранней американской культурой» и т. д.) стал применяться достаточно широко. Объясняется это, в частности, и тем, что все эти лингвистические конструкции («ранняя американская...») заменили существовавшую испокон веков формулу «американская колониальная...», или «...колониального периода», имевшую известную нежелательную идейную нагрузку. Таким образом, уже традиционно содержание понятия «ранняя американская философия» приравнивается к содержанию понятия «американская философия периода колониализма», т. е. с начала британской колонизации восточного побережья Северной Америки и вплоть до падения этого колониального господства в результате победоносной войны за независимость североамериканских колоний Великобритании в XVIII веке. Это развитие составляло более полутора веков.

Однако в настоящем исследовании в традиционное понятие ранней американской философии включаются два последующих этапа развития духовной культуры Соединенных Штатов — Просвещение и романтизм, а хронологически рамки ранней американской философии раздвигаются, вернее приближаются к нам на целое столетие. Это решительный шаг, требующий объяснений. Частично они уже были даны. Если «золотой век» американской философии ознаменовался появлением в США классических фигур, то все предшествовавшее ему и подготовившее его можно назвать «ранним», т. е. присущим периоду становления. Это позволяет рассматривать эпоху формирования американской нацией своего философского самопостижения как совокупность близких и взаимосвязанных процессов, которые обладали известной спецификой, определяемой через особенности «раннего», «доклассического» периода и малопонятной с точки зрения «классических» норм зрелой европейской философской мысли. Иначе говоря, понятие «ранняя американская философия»



фия» позволяет искать и находить черты существенного сходства во взглядах и жизненных позициях таких, например, философов, как Эмерсон, Джефферсон, Эдвардс, Уинтроп, хотя между этими мыслителями пролегли десятилетия, а порой и столетия. Но все они в равной мере боролись (именно боролись!) за создание американской философии, использующей все богатства европейской сокровищницы мысли, но имеющей особый практически-американский настрой, особую применимость к американской общественной жизни.

Среди современных историков американской философии подобная точка зрения только еще начинает завоевывать признание. К сторонникам подобного расширительного толкования понятия «ранняя американская философия» относится, например, Барбара Маккинон, автор одной из недавно изданных антологий по истории американской философской мысли. В предисловии к книге она отмечает: «Ранняя американская философия называется так потому, что она содержит то, что во многих отношениях может быть названо предфилософией. Она по большей части носила не специфически философский характер (Джонатан Эдвардс был исключением) и разрабатывалась людьми, чьи главные жизненные интересы лежали вне философской сферы. Пуританские авторы были прежде всего теологами, мыслители-просветители — государственными деятелями, а трансценденталисты — поэтами, литературными критиками и публицистами. Тем не менее в их сочинениях мы находим немало того, что представляет сугубо философский интерес: обсуждение свободы Воли у Эдвардса, природа и основания прав личности и добродетельной жизни у Франклина и Джефферсона, сущность и место личности в обществе, раскрытые Эмерсоном и Торо. Таким образом, антология американской философии с необходимостью должна включать все эти разделы» (67, XIII). К сказанному можно лишь добавить, что, видимо, возможна еще более расширительная трактовка понятия «ранняя американская философия», включающая наряду с указанными Б. Маккинон философами и других мыслителей, чей вклад в становление американского философского сознания, думается, также неоспорим.

Введение обобщающего историко-философского понятия «ранняя американская философия» не имеет своей целью обособить эту философию, замкнуть ее в некоей идеосфере духовно-исторической специфики или, что еще хуже, представить ее творцов доморощенными философами, ценными лишь тем, что они «выращены» в своем доме. Напротив, специфика ранней американской философии покажет нам пути и перепутья генезиса философского знания, генезиса, разворачивавшегося не тысячелетия тому назад, а относительно недавно всего лишь 200—300 лет до нашего рождения. Следя за этим генезисом, можно увидеть, как генеральное мировое развитие философии сочеталось и переплеталось с его фоновыми и боковыми ответвлениями, которые не только не истощали основной ствол,

не провоцировали диффузию и деградацию философской мысли, а, напротив, вливали в него новую силу, раскрывали его новые грани и в итоге стимулировали рост всей многообразной кроны.

Весьма убедительно генетический, процессуальный характер ранней американской философии, постепенно обретавшей свое теоретическое самоопределение, раскрывается и в том обстоятельстве, что ранние американские философы не имели ясных и разработанных представлений о предмете философии и применяли термин «философия» расширительно, для обозначения самых различных видов духовной и духовно-практической деятельности. Так, для новоанглийских пуритан философия была синонимом так называемых «свободных искусств»\* (логика, грамматика, риторика, математика, физика и теология). Несколько позднее, в первой половине XVIII века, вслед за распространением в североамериканских колониях шотландской философии «здравого смысла» под философией стали понимать прежде всего моральную философию, включая в нее даже экономику. В XIX веке для США было характерно определенное смещение предметов философии и психологии. Это нашло свое отражение даже в творчестве У. Джемса и Дж. Ройса, представлявших уже «золотой век».

Нелегкий процесс доказательства философией своего права на существование, длившийся на протяжении всего рассматриваемого нами периода американской интеллектуальной истории, может быть проиллюстрирован и тем, что в Америке профессиональных философов в нашем понимании не было, профессорского звания по философии не присуждали вплоть до XX века, и миссию развития этой области знания выполняли представители самых различных социальных и профессиональных кругов: протестантские проповедники, политические деятели, литераторы, экономисты, естествоиспытатели, социальные реформаторы (98, 3—18).

Таким образом, рассмотрение истории ранней американской философии требует как бы совмещенного подхода. С одной стороны, в массиве чрезвычайно богатой и сложной интеллектуальной жизни американского общества конкретного периода надо выделять собственно философский элемент исходя из наших современных представлений о том, что такое философия. С другой стороны, постоянно приходится иметь в виду, что сами ранние американские философы понимали под философией и как эти представления отражались на их деятельности. Только совмещение этих двух ретроспективных подходов может обеспечить наше приближение к действительному пониманию исторического феномена ранней американской философии.

---

\* Система «свободных искусств» новоанглийских пуритан заметно отличалась от той, что была принята в средневековой Европе и основывалась на учениях *Марциана Капеллы* (первая половина V века н. э.) и *Северина Боэция* (480—524). Подробнее об этом см. в гл. III настоящего издания.

Несмотря на не вполне сформировавшиеся представления о предмете философии ранних американских мыслителей, отнесение того или иного философа к числу представителей ранней американской философии ни в коей мере не может привести к уничтожению его авторитета. «Ранний» лишь означает принадлежность к периоду становления, обладавшему своей неповторимой исторической спецификой. Так, Уильям Джемс, принадлежавший к «золотому веку» американской философии, не имеет равным счетом никаких «преимуществ» перед Ралфом Эмерсоном, относимым нами к раннему этапу американской философской мысли. (Точно так же, как, например, первые греческие философы милетской школы столь же важны для нас, сколь и «предфилософ» Гесиод, а Фома Аквинский не более велик в нашем понимании, чем представитель ранней (!) патристики Аврелий Августин.) Все это объясняется тем, что абсолютной «табели о рангах» в истории философии нет и каждый оригинальный мыслитель, проникший в духовные глубины своего времени, приобретает немеркнувшее значение для всех последующих поколений. Вопрос состоит лишь в том, насколько тонко он понял и истолковал эти глубины, и потому только степень интеллектуальной прозорливости философа делает его интересным или неинтересным для нас. Скажем прямо, «ранние» американцы вполне выдерживают такое испытание временем; более того, время как бы снимает патину с их духовного наследия, делая его весьма любопытным, примечательным и во многом поучительным для людей XX века.

«Бронзовый век» американской философии... Мы говорим прежде о «золотом веке» и о том, что это весьма условное метафорическое наименование, относящееся к первым широкомасштабным достижениям американской теоретической философской мысли конца XIX — начала XX века. Можно ли в таком случае раннюю американскую философию сравнить с бронзовым веком? Любой историк укажет на то, что «золотой век» — образ мифологический, тогда как понятие бронзового века вполне исторично и потому едва ли корректно связывать их в некой последовательности и рядоположенности. Верно. Впрочем, и понятие «бронзовый век» допустимо истолковывать метафорически, подразумевая при этом эпоху интенсивного овладения мастерством, стремительного становления и закрепления жизненно важных навыков, развития умений и знаний. Разве это не соотносимо с ранней американской философией?

Второй тезис, составляющий, как и первый, сквозную идею книги, может быть сформулирован следующим образом: *ранняя американская философия разделяется на три условных периода — пуританизм, Просвещение, романтизм.*

**Пуританизм** (в широком смысле, как совокупность кальвинистски ориентированных радикальных течений в протестантизме) составил идейную основу переселения англичан в Северную Америку и стал господствующей силой в духовной и общественной жизни



Новой Англии на протяжении полутора столетий. Все формы философствования и философской деятельности развивались в рамках пуританской теологии либо в теснейшей соотнесенности с ней.

**Просвещение** (всеохватывающее идейно-социальное движение в США второй половины XVIII века) возникло под влиянием распространившихся в североамериканских колониях антиклерикального вольнодумства, философского учения Дж. Локка, естественнонаучной теории И. Ньютона, идей английских просветителей-деистов. Позднее проявило себя в США и влияние французского Просвещения. Сформировавшееся в североамериканских колониях широкое социальное движение за отделение от метрополии выработало соответствующую своим социально-экономическим и политическим целям идейную программу просветительского гуманизма, критики церковных институтов демократизма, оказавших определяющее влияние на раннюю американскую философию и политическую идеологию революции 1776 года.

**Романтизм**, идеи которого пронизывали культуру США первой половины XIX века, стал первой формой критической рефлексии национального философского сознания, поставившего под сомнение абсолютную ценность разума и рационального жизнеустройства в США. Романтический пессимизм сочетался у американских философов с верой в творческие потенции народа, в неограниченные возможности нравственного совершенствования личности, в очищающее значение общения человека и девственной природы.

Всякая периодизация требует оговорок и пояснений. Необходимо это и в данном случае.

Указанные периоды — пуританизм, Просвещение, романтизм — не были полностью однородными в идейном отношении. Так, в эпоху Просвещения на Северо-Востоке США позиции пуританизма лишь слегка пошатнулись — он продолжал оставаться доминирующей философско-религиозной силой. И только романтизм, завершая фактически просветительскую программу, нанес ему решающее поражение в форме унитаризма и трансценденталистского переворота в умах жителей Новой Англии. Из этого, как, впрочем, и из многих других примеров, можно сделать вывод: все три эпохи, следуя одна за другой, переплетались друг с другом, смешивались в порядке определенной историко-хронологической зависимости.

Однако этот смещенный характер периодов в развитии ранней американской философии не перечеркивал самобытности каждого из них: в рамках этих периодов со всей очевидностью провозглашались самостоятельные программы мысли и действия.

Итак, принцип периодизации «пуританизм — Просвещение — романтизм» не подразумевает абсолютной идейной чистоты этих этапов, а лишь указывает на доминировавшую в ту или иную эпоху систему духовных ценностей и философских ориентиров.

Третий тезис, проходящий через всю книгу, имеет следующее содержание: *историческое развитие ранней американской филосо-*

фии определялось острейшими идейными и социально-политическими конфликтами своего времени; это повлекло за собой ярко выраженный публицистический и полемический характер философской мысли в Америке XVII — первой половины XIX века. Тезис этот, в своей первой части, казалось бы, не требует особых доказательств, ибо всегда философия, выражающая по сути своей мировоззренческие ориентации различных социальных сил данного общества, рождалась на острие политических конфликтов и ожесточенного идейного противостояния\*. Однако это общее положение приобретает особый смысл в американских условиях XVII—XIX веков. Дело в том, что ранняя американская философия с самых первых шагов своего развития была теснейшим образом связана с социальными коллизиями американского общества. Не обладая статусом теоретической самостоятельности, она воспринималась многими, прежде всего теми, кого мы относим к ранним американским философам, в виде идейно и теоретически обоснованного ответа на вопросы текущего дня. В ранней американской истории мы едва ли насчитаем десяток философских документов, носящих всеобщее абстрактный характер. И даже эти документы, если хорошо присмотреться к обстоятельствам их создания, раскроют свою прямую или опосредованную связь с идейной борьбой по проблемам свободы, демократии, прав человека. Разумеется, создателям американских философских традиций через века можно адресовать упрек в том, что их публицистическая полемичность снижает до известного уровня теоретическую насыщенность их сочинений. Но можно посмотреть на эту проблему и иначе. Первоначальная и столь интенсивная социально-политическая закуска американской философской мысли как раз и способствовала раскрытию весьма важной для нас самобытности раннего американского философского сознания, сделала его тем, чем оно предстает перед нашим современным научным восприятием.

Особо необходимо сказать о взаимоотношениях религиозного и философского сознания в ранней американской интеллектуальной истории. Религия и ее теоретическое оформление — теология — играли существеннейшую роль в духовной жизни североамериканских колоний. Эта роль во многом была сохранена ими и в XIX ве-

---

\* В США, однако, возникла целая научно-историческая школа, так называемая школа консенсуса (согласия), представители которой всемерно акцентируют единство и преемственность в американском обществе, отсутствие в его истории социальных коллизий и «классовой борьбы в европейском смысле слова». Консервативные устремления консенсуалистов восходят к знаменитой академической 10-томной «Истории Соединенных Штатов со времени открытия Американского континента» Дж. Бэнкрофта ставшей классической работой, в которой маститый американский историк пытался доказать, что дух американских колонистов требовал свободы с самого начала эпопеи освоения Нового Света и что в соответствии с божественным замыслом перед американским народом стала особая вселенская миссия распространения демократии. Излишне говорить, что различного рода «консенсуальные» версии американской истории, особенно ранней, порождают бесконфликтные варианты истории американской мысли.

ке. Таким образом ранняя американская философия оказывается и хронологически и, что важнее, содержательно тесно связанной с религиозным сознанием. Эта черта ранней американской культуры столь разительна, особенно на фоне активных секуляризационных процессов в Западной Европе того же периода, что позволяет даже говорить об «американском средневековье» применительно к эпохе пуританизма, подразумевая при этом, прежде всего, доминирование религиозных форм познания и социального действия в общественной жизни колониального общества (32, I, 38—41; 82, 5). (Правильнее, наверное, было бы говорить о влиянии средневековья, нежели о его господстве, но оставим выяснение этого вопроса для соответствующего раздела книги.) Как бы то ни было, но религия, теология и философия были близко связаны в ранней американской истории. Это и дает основание авторам «Истории философии в Америке» Э. Флауэр и М. Мерфи утверждать, что «центральная роль философии в американской мысли определялась тем, что философия была посредником между наукой и религией или же синтезатором науки и религии» (82, XVII). Суждение не бесспорное, но одно совершенно точно подметили американские исследователи: понять раннюю американскую философию можно лишь в ретроспективе научного развития и религиозно-теологической борьбы, свойственных тому периоду.

В связи с этим характер ранней американской философии наложил соответствующий отпечаток и на формы философствования, общепринятые в американском обществе той эпохи. На ранних этапах становления американской философской мысли (XVII — первая половина XVIII века) преобладала форма *проповеди*, имевшей философское содержание. Получили распространение и *исторические хроники*, посвященные эпохе освоения Нового Света и основанию колоний. В этих хрониках подчас содержались пространные философские комментарии. В качестве источников исследования ранней американской философии можно использовать и *утопии*, *легенды*, *были*, имевшие хождение среди колонистов и дающие нам представление об их мировоззренческих построениях. Часто можно столкнуться и с *библейскими комментариями*, в которых проводился теологический и отчасти философский анализ ветхозаветных и новозаветных текстов. (В связи с тем, что в Новой Англии было почти поголовно грамотное население, обсуждение философско-теологических вопросов воспринималось не как удел интеллектуальной элиты, а как дело всеобщей важности, ибо подобные обсуждения были частью религиозного культа.) Постепенно стали распространяться и такие формы философской деятельности, как небольшие сочинения (сейчас бы мы назвали их рефератами), предназначенные для чтения и последующего обсуждения в кругу приглашенных.

Просвещение принесло и новые формы философствования, к числу которых следует прежде всего отнести *государственно-политические документы*, *политические памфлеты*, *злободневные статьи*, на-



писанные специально для текущей периодики. Небывалое оживление и интенсификация культурно-политической жизни привели к необходимости расширять виды духовного общения, что в свою очередь повлекло за собой расширение коммуникативных функций переписки между адресатами как внутри страны, так и между США и Европой. Именно поэтому *эпистолярный жанр* предстает перед современным исследователем в виде богатейшего источника наших знаний о развитии ранней американской философии. Весьма активный обмен мнениями и идеями, документально дошедший до нас, показывает не только уровень собственно американской философской культуры, но и пути, по которым шло ее формирование. Девятнадцатый век выдвинул на первый план в американской философии *эссе* и *лекцию* как главные формы изложения философских взглядов. Довольно часто эссе объединялись в авторские сборники или же периодически выходившие альманахи, в которых участвовали различные авторы-философы. Однако понятие «курс лекций» отсутствовало, и это, видимо, объясняется тем, что в области философии передовая светская лекционная практика развивалась в основном за пределами учебных заведений, в среде интеллектуально подвинутой читающей публики, образовывавшей аудиторию публичных лекций. Стремление создать мозаику философских аргументов и тем самым, не прибегая к систематическому изложению, выразить общее философское умянастроение (стремление в целом характерное для романтиков) привело к резкому возрастанию в американской культуре первой половины XIX века значения *дневников*, раскрывавших, по мысли их авторов, тайные ходы кристаллизации интимно-философских рефлексий. И лишь «золотой век» американской философии постепенно ввел ее развитие в русло ныне принятых жанровых форм.

Ранняя американская философия, как, впрочем и ранняя американская культура в целом, предстает своего рода «плавильным котлом», в котором переплавлялись европейские духовные традиции и чисто американские культурно-философские «ингредиенты», отражавшие условия и черты нарождавшейся нации. Разделить этот сплав на составляющие его элементы — задача весьма трудная, но необходимая, если ставить перед собой цель реконструировать раннее американское философское познание с максимально доступным нам стереометричностью.

Задача исторического воссоздания строя философского мышления ранних поколений американцев при всей своей самодовлеющей важности не может быть единственной. Ранняя американская философия интересует нас не только сама по себе, в ее исторической самобытности, но и в том влиянии, которое она оказала на дальнейшее развитие духовных структур американского сознания, главным образом в XX веке.

Это подводит нас к четвертому тезису: *ранняя американская философия раскрывает свою глубину и значимость по преимуществу*

*в перспективе явлений, присущих американской идеологии XX века.* Как известно, идеология есть отражение современных общественно-политических движений и тенденций в их политическом, правовом, нравственном, религиозном, эстетическом и философском звучании. И потому поиски корней идеологических культур ведутся, как правило, в границах, очерченных новейшим историческим периодом. Однако и историческое «измерение» идеологии также имеет большую ценность, ибо показывает идейно-политическое преломление культурно-философских традиций в духовной ситуации наших дней. Последнее весьма существенно для понимания Соединенных Штатов Америки XX века.

Не выдерживает никакой критики мнение, имевшее прежде определенное распространение, что идеология и культура США весьма бедны, ибо в американском обществе, относительно молодом по историческим меркам, якобы нет древних традиций, как у европейских народов, а потому и влияние истории на современную американскую теоретическую мысль и культуру в целом весьма условно, даже не ощутимо. В этом допущении все неверно. Во-первых, американская культура и ее идеологические основы столь же историчны, как и у народов Европы, — ведь с самого начала американская идеология и культура возникли в виде экспансии и дальнейшего развития соответствующих европейских традиций. (Предлагаемая читателю книга как раз и может проиллюстрировать это положение.)

Во-вторых, на протяжении всей истории североамериканских колоний, а затем и США европейская мысль, в том числе философская, постоянно питала древо американской культуры. Причем трудно сказать, когда этот весьма противоречивый и неоднозначный процесс был интенсивнее: в период ранней американской культуры или в XX веке, давшем жизнь такому явлению, как «выкачивание мозгов» из Европы. Ясно одно: он имел место всегда, меняя свои формы и ориентиры, но поддерживая теснейшие духовные связи Европы и Северной Америки.

Наконец, в-третьих, бурное развитие американского капитализма, его небывалая концентрация и монополизация, сделавшие США ведущей державой западного мира, создали свои аналоги и в духовно-теоретической и в идеологической сферах. Речь, в частности, о том, что в США последних десятилетий идет интенсивное использование национального культурного наследия, проявляющееся в постоянной его переработке, переосмыслении, извлечении всех возможных политических и идеологических данных, приемлемых в современных условиях. Чтобы убедиться в масштабах этого процесса, достаточно бегло просмотреть официальные документы, главным образом президентские послания и речи, пестрящие отнюдь не случайными ссылками на американских мыслителей эпохи пуританизма и Просвещения, либо пройти мимо соответствующих библиотечных стеллажей, на которых стоят сотни и сотни изданий последних

лет, посвященные ранней американской культуре, идеологии, политике, философии (часть из них, наиболее важная для настоящего исследования, анализируется, цитируется или просто указывается в библиографии). Постоянно растет число музеев, фондов, библиотек, обществ, занимающихся изысканиями в этой области. То же можно сказать и об университетском преподавании, программы которого ныне включают немалое число курсов, тем, исследовательских направлений по истории ранней американской идеологии. Особый вопрос связан с распространением данного процесса и в «массовой культуре» США (в телепередачах, серийных книжных изданиях, популярной периодике, рекламе и т. д.). Подобное обращение Америки к своим корням наблюдалось и в 60-е годы и в начале 70-х. Особенно ярко оно проявило себя в ходе все еще продолжающейся с 1976 года кампании празднования 200-летия образования США.

Дело однако не в поверхностных явлениях и юбилейных кампаниях, а в том, что налицо планомерные усилия консолидировать нацию, используя для этого в том числе и «цемент» национального духовного наследия. В условиях, когда США испытывают немалые трудности в зарубежном мире и у себя дома, хорошо известные мифологемы «американского эксперимента», «американской исключительности», «предначертанной миссии США», «американской мечты», составляющие фундамент так называемой гражданской религии, получают новое развитие и историко-философское обоснование. Безвозвратно канули в прошлое времена, когда типичный образ американского интеллектуала средней руки допускал пренебрежительное игнорирование им духовной истории собственной страны. Эта история находится ныне в центре всеобщего внимания, продиктованного не только и не столько общегуманитарными соображениями, сколько политической необходимостью.

Наш интерес к ранней американской философии отнюдь не объясняется только тем, что она стала популярной и даже модной в самих США. Хоть это важно и симптоматично, но еще не раскрывает всей исторической картины. Главное состоит в том, что ранняя американская философия действительно дала нам определенную теоретическую и общекультурную разработку многих социально-философских схем, имеющих широкое распространение в США 80-х годов, в том, что она действительно оказала и прямое и косвенное влияние на формирование современного американского политического и философского сознания. Таким образом, ранняя американская философия объективно раскрывается как исторический фактор формирования картины современной идейно-политической жизни в США.

И все же не будем излишне модернизировать и актуализировать раннюю американскую философию, стремясь представить ее чуть ли не единственным «ключом» к «шифру» современного американского сознания и желая увидеть в каждом американце едва

ли не прирожденного историка. Во всем, разумеется, нужна мера, продиктованная чувством реализма. Как бы глубоко ранняя американская философия ни влияла на современность — а это влияние бесспорно — главное все-таки состоит в том, что история, история философии бесконечно привлекательны сами по себе безотносительно к тому, что произошло потом. И эта привлекательность, увлекательность и поучительность познания, обращенного в прошлое, вовсе не требует рассудочных объяснений, ведь достаточно лишь соприкоснуться с миром мысли, чувства и социального действия ранних американских философов, чтобы сполна ощутить важность их безмолвного присутствия в духовной ситуации конца XX века. Впрочем, почему же безмолвного? Пусть они говорят, в том числе и со страниц этой книги.

Думается, всего сказанного вполне достаточно для объяснения того, почему история американской философии XVII — первой половины XIX века — вовсе не уозрительный предмет чисто исторического интереса. «Бронзовый век» американской духовной культуры бросает отблеск на нашу современность.

Пуританизм ...Просвещение ...Романтизм... Таковы вехи становления и развития ранней американской философии, составлявшей неотъемлемую часть американской духовной культуры XVII — первой половины XIX века. В предлагаемой книге рассматривается пуританский период истории американской философской мысли; ее последующие этапы — Просвещение и романтизм — найдут свое отражение в другом готовящемся издании.

### *Литература*

**Диккенс Ч.** Американские заметки. Собр. соч.: В 30 т. М., 1958. Т. 9.

Современные зарубежные исследования по истории американской философии (XVII — первая половина XIX в.). М., 1981.

**Токвиль А. де.** О демократии в Америке. М., 1897.

### Протестантизм на пути к 1620 году

6 сентября 1620 года перегруженный сверх всякой меры двухмачтовый парусник «Мэйфлауэр» вышел из плимутской бухты, обогнул Корнуоллский полуостров и взял устойчивый курс «вест». По существовавшим тогда канонам морской практики так поздно, в сентябре, через Атлантику никто не ходил — наступал сезон штормов. Тем не менее этот рейс, многократно откладывавшийся и несколько раз находившийся на грани окончательной отмены, состоялся. Тому были веские причины.

На борту судна помимо 25 членов команды было 102 пассажира, среди которых выделялись трое: Уильям Брюстер с женой Мэри и Уильям Брэдфорд. Они представляли «твердых» конгрегационалистов-броунистов, в свое время вынужденных бежать из Англии в голландский город Лейден, а ныне отважившихся на беспрецедентное переселение через океан. Вслед за «твердыми» отправились в Новый Свет и другие конгрегационалисты, примкнувшие к этому религиозному движению на различных этапах его в высшей степени драматичной истории. На борту судна было немало и «чужаков» — купцов, ремесленников, колонистов, — собиравшихся искать в Америке не столько религиозной свободы, сколько быстрого обогащения. Проникли в ряды эмигрантов и разного рода авантюрные личности, рвавшиеся к активной деятельности подальше от присмотра королевской власти. Словом, «Мэйфлауэр» — Ноев ковчег европейской цивилизации — открыл первую страницу истории активного и целеустремленного переселения в Северную Америку.

Переселение имело серьезные экономические основания. Развивавшееся в Англии тех времен первоначальное накопление капитала, с одной стороны, требовало территориальных экспансий, новых богатых сырьевых источников, с другой — оно порождало массы обнищавшего сельского и городского люда, готового отправиться куда угодно, лишь бы прокормить свою семью и себя. К тому же Англия стремилась всемерно укрепиться в Северной Америке, по возможности вытеснив оттуда своих соперников — Испанию и Францию. Наконец, и это составляет предмет особого интереса в связи с будущим формированием ранней американской философии, идея переселения и ее философско-теологическое обоснование при-

надлежали лидерам крайне левого, радикального крыла английской Реформации — конгрегационалистам, последователям Роберта Броуна. Их дальнейшее присутствие в английском обществе, беспокоившее и даже пугавшее англиканскую церковь, было крайне нежелательным, и потому свобода перемещения через океан на Запад с радостью была предоставлена им властями.

Совокупность этих различных, но тесно взаимосвязанных факторов, прежде всего идейных, составила важные предпосылки становления духовной культуры североамериканских колоний Великобритании, а в дальнейшем и Соединенных Штатов Америки.

Как известно, Америку открыл Христофор Колумб. Произошло это 12 октября 1492 года\*. Таким образом, между открытием Америки и началом ее активной колонизации пролегает целое столетие — весь XVI век, ставший пограничьем эпох средневековья и Нового времени. Путь Европы XVI века, «которая нуждалась в титанах и которая породила титанов по силе мысли, страсти и характеру, по многосторонности и учености» (39, 20, 345) был отмечен выдающимися вехами в развитии духовной культуры.

В первой половине столетия в Италии творили Леонардо да Винчи (1452—1519), Микеланджело Буонарроти (1475—1564), Рафаэль Санти (1483—1520), Тициан (1477—1576), Джорджоне (1477—1510). Английская культура того века дала миру гения северного Возрождения Уильяма Шекспира (1564—1616), испанская — Мигеля Сервантеса (1547—1616), французская — Франсуа Рабле (1494—1553), немецкая — Альбрехта Дюрера (1471—1528), Ганса Гольбейна Младшего (1497—1543), Лукаса Кранаха Старшего (1473—1553). Естественная мысль XVI века вошла в историю открытиями Николая Коперника (1473—1543), Парацельса (1493—1541), Везалия (1514—1564), Тихо де Браге (1546—1601). Огромные богатства раскрыла европейская философия XVI века. Вершинами ее достижений стали «Трактат о бессмертии души» (1516) Пьетро Помпонаци и «Государь» (1513) Никколо Макиавелли, «Похвала глупости» (1509) Эразма Роттердамского и «Утопия» (1616) Томаса Мора, «Опыты» (1580) Мишеля Монтеня и «О природе вещей согласно ее собственным началам» (1565) Бернардино Телезио, «Новая философия универсума» (1591) Франческо Патрици, трактаты Джордано Бруно, «Город Солнца» (1602) Томмазо Кампанеллы.

Развитие духовной культуры Европы XVI века проходило в тесном переплетении светских и религиозных мотивов, в крайне противоречивом взаимодействии теологии и секуляризированной философии, порывавшейся обрести свою идейную независимость, но вынужденной в подавляющем большинстве случаев пребывать в

---

\* Необходимые сведения о географическом открытии Америки и эпохее ее исследования в XVI веке можно почерпнуть в книгах: *Магидович И. М.* История открытия и исследования Северной Америки. М., 1962; *Бейклесс Дж.* Америка глазами первооткрывателей. М., 1969.



лоне церкви и отнюдь не секуляризованного университетского образования. Именно поэтому особой значимости для исторических судеб европейской философии и культуры в целом исполнен 1517 год, когда 31 октября Мартин Лютер обнародовал на паперти Виттенбергского собора свои знаменитые 95 тезисов против папских индульгенций. Тезисы эти положили формальное начало Реформации, изменившей весь духовный и политический облик Европы и сыгравшей весьма существенную роль в позднейшем становлении американской культуры.

## 1. Идеи лютеровской Реформации

Идейное содержание лютеровской Реформации едва ли может быть изложено в виде некоей застывшей системы взглядов. Протестантское мировоззрение формировалось постепенно, да и эволюция идеологии самого Лютера обнаруживает в себе ряд существенных этапов. И все же с известными оговорками представляется возможным создать нечто вроде силлабуса лютеровских этических доктрин, оказавших наибольшее влияние на последующее развитие европейской общественно-политической мысли и создавших известные предпосылки для переселенческой эпопеи 1620 года. Начатый *Мartiном Лютером* (1483—1546) радикальный пересмотр основополагающих доктрин римско-католического символа веры явно выходил за рамки узкотеологической дискуссии с апологетами Рима и приобретал все более отчетливые идейные грани, позволяющие видеть в реформационном движении не только ересь, церковный раскол, но и рождение целого мировоззрения, так или иначе затрагивавшего все области духовной культуры. Возникал новый мир, и Реформация становилась его знаменем.

Всеохватность Реформации и формировавшегося на ее фундаменте протестантизма приобретала между тем строгость канонических постулатов, придававших вероучению Лютера как устойчивость, так и динамизм, соотносимые с современной ему эпохой экономических и социальных сдвигов в европейском обществе.

Обличая разложение католической церковности, задача которой, в видении Лютера, — «наполнить мир лицедеями, богохульниками, людьми, презирающими Бога в сердце своем» (36, 318), и продажность римского папы («бесовского князя»), проповедники реформированного христианства требовали проведения четкой границы между истинной и впавшей в ложь христианской церковью. «Надо точно установить, — полемизировал Лютер с Эразмом Роттердамским, — являются ли те, которых ты называешь церковью, на самом деле Церковью» (36, 347), ибо все дела католического собора отравлены мирской суетой и своекорыстием, искажавшими до неузнаваемости символ веры и высокую нравственность. Град божий, или Церковь, сокрыты в сердце человека, а не в формуле его мирской жизни: «Христос сохранил свою церковь, но так, что менее всего

можно было думать, что это и есть Церковь» (36, 348), «... и среди них Он сохранил свою Церковь, но так, что ее не называют Церковью» (36, 348). Именно эта Церковь — церковь, основывающаяся на истовой и чистой вере, противостоит всем тем общественным институтам, которые незаконно нарекли себя церковью, не имея на то никаких прав. Следовательно, изначально протестантизм требовал не упразднения церкви, а ее реформы, перестройки, но перестройки конструктивной, при которой церковная община цементировалась бы не внешними предписаниями и обрядами, а глубинным родством единовверных душ, каждая из которых сугубо лично, индивидуально погружается в созерцание бога.

Иначе говоря, Реформа вовсе не отменяла принцип христианского церковного уложения, но радикально меняла его связующие звенья, делая их более интимными, личными, «сердечными», а потому и более надежными. Так непростым, но чрезвычайно эффективным способом протестантизм стремился найти путь духовно-дисциплинарного сплочения мирян при сохранении их самостоятельности и независимости друг от друга.

Направив жало своей критики против римско-католического институционализма (т. е. окружения христианской веры разного рода общественно-государственными институтами, выступавшими от имени бога и представлявшими божественный промысел в земных делах), Реформация стремилась очистить христианскую веру от всего чуждого ей по природе и тем самым раскрепостить сокрытые в ней силы. При этом предполагалось, что обнажение конфессионального содержания христианства, стремление возвратиться к его первоначальным нравственным истокам приведет протестантизм к резкой индивидуализации и даже интимизации веры. Разветвленной и хорошо развитой иерархии католической церкви, управляемой из единого центра наместником бога на Земле — римским папой, была противопоставлена иная церковная и теологическая структура — децентрализованная, демократичная, лишенная иерархической пирамидальности. Подобное противопоставление оказалось возможным и потому, что Реформация радикально изменила статус верующего, характер его взаимоотношений с церковью.

Если в католицизме обращение к богу с неизбежностью должно было проходить различные церковные инстанции, опосредоваться различными обрядами и вероисповедальными актами, то протестантизм упразднил основные из этих инстанций, поставил человека перед лицом бога, а не церкви, сделав ее не господином верующего, а его наставником, советчиком. (Таков был, по крайней мере, генеральный проект Лютера.) Это, в свою очередь, трансформировало основные мировоззренческие установки христианина. Отныне он, как сторонник Реформации, получал упоительную возможность непосредственного, сугубо личного и потому интимного общения с богом, который вдохновлял христианина на воплощение в дела мирские божественного замысла.

Однако едва ли верно интерпретировать реформирование Лютером общественного статуса церкви как упразднение церкви вообще. По справедливому суждению немецкого философа и социолога Макса Вебера, «не следует упускать из виду и то что Реформация означала не полное устранение господства церкви в повседневной жизни, а лишь замену прежней формы господства иной; причем замену господства необременительного, практически в те времена мало ощутимого, подчас едва ли не чисто формального, в высшей степени тягостной и жесткой регламентацией всего поведения, глубоко проникающей во все сферы частной и общественной жизни» (14, 46—47). И хотя оценка Вебером социальной роли католической церкви излишне радужна, характеристика осуществлявшегося Лютером проекта протестантской церкви звучит объективно. Свободу и демократизм Лютер сочетал с усилением христианского пиетизма, превосходившего по всем статьям пиетизм католический.

Источник обновления, вернее восстановления, веры Лютер искал в непредвзятом погружении в тексты Библии — Ветхого и Нового завета (Священного писания). Вера возрождается там и тогда, где и когда мирянин проникается интуитивной «внутренней ясностью Священного писания» (36, 352), шаг за шагом раскрывая в нем глубины веры. Именно поэтому столь большое значение придавали Лютер и другие лидеры Реформации переводу Библии на национальные языки. Высоко ценились Лютером и боговдохновенные тексты отцов церкви, среди которых превыше всех ставился Августин, начертавший, по мысли Лютера, контуры «града божиего», основывающегося на истинной христианской вере.

Именно из августинизма перешел в протестантизм важнейший тезис — *credo ut intelligam* (верую, чтобы понимать), — получивший обоснование в протестантской теологии. Так Августин формулировал этот тезис в более развернутом виде: «Что я понимаю, тому и верю, но не все, чему я верю, я понимаю. Все, что я понимаю, то и знаю, но не все то знаю, чему верю... Поэтому, хотя многие предметы я не могу знать, я все же знаю, как полезно им верить» (37, 226; 2, 1, II, 597). Истины откровения выше истин умопостигаемых, рациональных — такой может быть первая возможная, но не окончательная интерпретация основополагающего высказывания Августина. Однако философско-теологический иррационализм Августина особого толка. Превознося веру над разумом, епископ Гиппонийский не желал умалять знания, столь же бессмысленного без веры, как и вера без знания. Поэтому для Августина вера не только не противоречит «пониманию», но, напротив, она способна несказанно углубить *ratio*. Согласно формуле «верую, чтобы понимать», пути познания пролегают через откровение, которое по-новому высвечивает содержание наших представлений о природе вещей. Знание, прошедшее испытание верой и согласующееся с ней, составляет фундамент восхождения к постижению бога. Таким образом, вера не противоразумна, а сверхразумна (37, 229). Пости-

жение этого важного нюанса весьма существенно для адекватного восприятия августицизма и наследовавшего его «рациональный иррационализм» протестантизма.

В итоге грандиозный идейный натиск, предпринятый Лютером против католицизма, привел к тому, что Лютер, по определению К. Маркса, «победил рабство по *набожности* только тем, что поставил на его место рабство по *убеждению*. Он разбил веру в авторитет, восстановив авторитет веры. Он превратил попов в мирян, превратив мирян в попов. Он освободил человека от внешней религиозности, сделав религиозность внутренним миром человека. Он эмансипировал плоть от оков, наложив оковы на сердце человека» (39, 1, 422—423). Реформирование Лютером идейного строя католическо-христианского мировоззрения повлекло за собой существенные изменения во всех звеньях христианского вероучения. Абсолютизация «рациональной» веры, соединявшей в себе мистицизм откровения с холодной и бесстрастной уравновешенностью рассудка, привела к важным нововведениям, кардинальным для исторических судеб Реформации, протестантизма и его различных направлений. Речь идет, прежде всего, о краеугольных для Лютера догмах: спасение только личной верой и всесвященство.

## 2. Спасение личной верой и всесвященство

Поскольку высшее предназначение человека, живущего в мирской суеде, состоит в поисках путей спасения и избавления от оков первородного греха, то именно это вдохновенное и загадочное спасение и составляет, по сути, «нерв» всего христианского мировоззрения, очищенного от всего наносного и пришедшего в него от «папистов». Принципиально изъяв из христианства привнесенную в него католицизмом церковную институциональность, Реформация обратилась к понятию личной веры, «одной только веры» (*sola fide*), как своеобразному средству цементирования религиозной общины.

В самом деле, если спасение христианина не достижимо на ниве беззаветного служения церковной иерархии, противной, по утверждению Лютера, самой сути христианства, то спасение должно быть обретоено в иной сфере. И этой сферой становится в протестантизме личная вера. Иными словами, человек не может и не должен искать промежуточные инстанции спасения, возлагая на них надежду, а равно и наделяя их правом извинять, прощать его за греховные поступки, противоречащие высшим принципам, но совершенные де во имя ближайших целей служения церковной иерархии. Между человеком и богом, утверждал протестантизм, нет опосредующих звеньев. И потому спасение возможно лишь тогда, когда любовь к богу говорит сама за себя, прокладывая путь к избавлению от оков греха и плоти. Лютер, а равно и его последователи опирались

на Священное писание, разыскивая и находя в нем заветы, подтверждавшие реформированное учение. Чаще всего ссылались они на известные места из Послания к римлянам св. Павла. «Итак, оправдавшись верою, мы имеем мир с Богом через Господа нашего Иисуса Христа» (Рим., 5:1). Или несколько видоизмененная мысль: «Ибо мы признаем, что человек оправдывается верою, независимо от дел закона» (Рим., 3:28). Особой значимости было исполнено явно прослеживающееся для протестантов в этих строфах противопоставление оправдания верой и «дел закона», причем они весьма широко толковали понятие «закон». Вновь ссылаясь на Послание к римлянам («...потому что делами закона не оправдается пред Ним никакая плоть; ибо законом познается грех», Рим., 3:20), последователи Лютера отождествляли «закон» с тиранией церковной иерархии, с помощью всевозможных предписаний и уложений чинившей насилие над умами и делами прихожан. Осуществляя весьма вольное толкование текстов и обращая против католического Рима те слова, которые первоначально адресовались иудеям, протестанты вслед за апостолом Павлом гневно восклицали: «Где же то, чем бы хвалиться? уничтожено. Каким законом? *законом дел?* Нет, но *законом веры*» (Рим., 3:27). Иначе говоря, закон веры — спасение через самозабвенное погружение в интимный диалог с богом — перечеркивает какие бы то ни было иные «законы», коренящиеся в мирских институтах, даже освященных христианской идеей.

Эти положения лютеровского символа веры, всколыхнувшие Европу, несказанно поражали своим демократизмом, ибо поднимали рядового прихожанина до уровня собеседника бога. Человечу при этом не требовалось никаких «законов» и учреждений для раскрытия таинств истинной веры. Это влекло за собой, по крайней мере, два важнейших вывода, также сделанных Лютером, — отрицание сакральной роли духовенства и введение принципа все священства. Лютеровская реформа христианства упраздняла социальную курию священников, которые лишались своего как вероисповедного, так и чисто мирского статуса. Этот статус распространялся на всех верующих и каждый из них становился и мирянином и священнослужителем одновременно.

По этой реформе любой правоверный протестант получал возможность не только полностью и безраздельно погружаться в откровение веры, но и быть избранным для руководства общины единоверцев и тем самым выполнять обязанности священника без того, чтобы быть им по своему формальному общественному положению. Правда, «всеобщее священство» — по замыслу Лютера — не отменяло полностью всех прав духовенства. Некоторые из этих прав сохранялись, но радикально урезывались. Этот радикализм «все священства» логически дополнялся упразднением монашества и монастырей.

### 3. Отрицание свободы воли и предопределение

Принципиальные реформы Лютера коснулись и таких важнейших для христианской морали тем, как вера, свобода воли и предопределение. По существу, речь шла не столько об абстрактно-этических и богословских проблемах, сколько о том, как совместить демократизм, присущий эпохе ранних буржуазных революций, с требованием жесткой дисциплины и повиновения. Для решения этой одновременно теоретической и практической задачи Лютер подробнейшим образом разработал систему аргументов в пользу того, казалось бы, парадоксального тезиса, согласно которому свобода воли есть лишь обман, иллюзия или заблуждение, тогда как истинно верно повиновение абсолютному божественному предопределению, скрытому от человека. Между тем этот внешний парадокс заключал в себе важнейшую составную часть всей протестантской идеологии.

В качестве исходной точки в цепи аргументов Лютер использовал ссылку на то, что само понятие бога исключает какую-либо свободу воли: «Христианину прежде всего необходимо и спасительно знать, что Бог ничего не предвидит по необходимости, а знает все, располагает и совершает по неизменной, вечной и непогрешимой Своей воле. Эта молния поражает и начисто испепеляет свободную волю...» (36, 308), что, в свою очередь, уничтожает саму возможность мыслить о свободе как об истине: «Все, что мы делаем, все, что совершается, даже если это и кажется нам изменчивым или случайным, совершается, однако, если принимать во внимание Божью волю, необходимо и неизменно» (36, 309). Либо надо раз и навсегда признать, что все существующее входит в разворачивающийся божественный план, божественное предопределение, либо христианство вовсе невозможно, рассуждал Лютер, — «ведь для христиан единственное утешение во всех несчастьях — знание того, что Бог не лжет, но совершает все неизменно и что Его воле ничто не может ни противостоять, ни помешать и ничто не в состоянии изменить ее» (36, 312).

«Все от бога» — этот тезис стал стержнем протестантского мировоззрения. И отказ от свободы воли обернулся для Лютера не трагедией, а желанным актом, возлагавшим на бога всю полноту ответственности за дела земные, оставляя человеку лишь одно: уповать на бога, верить в свое спасение, знать, что божественный промысел непостижим для человека. «Мы не смеем доискиваться до смысла божественного желания. Надо просто молиться, воздавать Ему славу, ибо один только Он праведен, мудр и справедлив ко всякому. Он не может делать что-либо глупо или случайно, даже если мы об этом думаем по-иному» (36, 328), — учил Лютер, развивая свою мысль об абсолютном предопределении вплоть до утверждения, что спасение человека нисколько не зависит от усилий человека, его деяний и воли, а целиком определяется одним лишь богом. Если



бы «добрыми деяниями» можно было заслужить себе спасение, то это порождало бы самоуспокоенность человека и отвращало бы его от смирения и отчаяния. Ибо, согласно Лютеру, только в отчаянии христианин постигает величие бога: «Тот же, который действительно нисколько не сомневается в своей полной зависимости от воли Божьей, кто полностью отчаялся в себе, тот ничего не выбирает, но ждет, как поступит Господь. Он ближе всего к благодати, к тому, чтобы спастись» (36, 329). Самоотречение в вере, иступленная набожность как нельзя лучше уравновешивали радикальный демократизм протестантизма, связанный с принципом всесвятства. И если истинные планы бога неведомы людям, то слабое указание на личное спасение можно обрести в самозабвенной погруженности в веру. При этом дымка мистической таинственности, окружавшая божественное предопределение, играла решающую роль в активизации веры. Ведь, в самом деле, «для веры надо, чтобы все, во что верят, было невидимым» (36, 329). Все в мире с высоты божественного видения и провидения имеет совершенно иные очертания, нежели те, которые представляются людям. Когда бог хочет дать человеку вечное бытие, он может его убить. И в этом смысле смерть может быть благом. Оправдание поступка перед людьми может заключать в себе божественное проклятье, а возведение на небеса — низвержение в преисподнюю. Подобный релятивизм, проистекавший из принципов абсолютного предопределения и абсолютной тайны, заставлял протестанта отдаваться на милость бога, погружаясь в поиски мистических контактов с ним в акте откровения. Впрочем, релятивизм этот был лишь видимым. Таинственность божественного предопределения, мобилизовавшая до высочайшей степени потенции личной веры, подразумевала то, что светская мораль будет опираться лишь на Священное писание и на требование отказа от всего, что не способствует погружению в веру. Иные моральные постулаты отвергались Лютером.

Так, например, переосмыслению подвергся принцип христианского миролюбия. Для Лютера «священные» войны, гонения, преследования во имя «истинной» веры глубоко оправданы. «Война — это еще не конец», — повторял Лютер. Для воинствующих протестантов лучше потерять мир, чем Бога — создателя мира, который в состоянии сотворить заново множество возможных миров, оставаясь при этом совершеннее их всех. Поэтому насилие и террор вполне допустимы там, где требуется воскресить подлинную веру и очистить ее от бесовской скверны. Правда, протестантизм редко достигал уровня католической инквизиции в пресечении инакомыслия, но тенденция к очищению устоев христианства от порока порой достигала необычайного размаха. Как бы то ни было, это обосновывалось реформационной мыслью не только практически, но и теоретически. «Нравственно все то, что служит укреплению веры», — вот альфа и омега лютеровского учения.

Присущая протестантизму абсолютизация деловой активности, ориентация на жизненный успех и экономическую удачливость подразумевали своеобразную теологическую интерпретацию. «Экономический рационализм» не только не противоречил лютеровскому пиетизму, но, напротив, находил в нем поддержку. Объединение этих двух сфер духовной и одновременно практической деятельности происходило в рамках концепции *личного призвания*. Сам Лютер использовал для этого немецкое понятие *Beruf* (14, 94). В этом понятии, которое имеет двойное значение — «профессия» и «жизненное призвание», — по мысли Лютера, бог ставит перед человеком задачу найти свое профессиональное и деловое предназначение в жизни. Причем речь идет именно о светской, мирской деятельности христианина, что подтверждало универсальный характер нравственной максимы протестантизма: выполнение долга в рамках мирской профессии — высшая задача нравственной жизни, через решение которой человек входит в лоно истинной Церкви и веры. Поскольку собственнo вероисповедная деятельность была окружена таинственностью и носила сугубо интимный характер, постольку экономическая активность при любых обстоятельствах служила объективным средством снискать благословение бога. Ведь профессия (более широко — место в системе общественного хозяйства и производства) есть реализация божественного замысла в отношении одного из мирян. И тот, кто преуспел на профессиональной ниве, тот более всего преуспел и в раскрытии божественного замысла. «Результатом Реформации как таковой было прежде всего то, что в противовес католической точке зрения моральное значение мирского профессионального труда и религиозное воздаяние за него чрезвычайно возросли» (14, 99), — писал М. Вебер, особо подчеркивая, что в интерпретации Лютера каждый человек должен оставаться в том призвании и состоянии, которые даны ему богом, и осуществлять свои земные помыслы в рамках этого данного ему положения в обществе. Мирское назначение человека как работника и собственника раскрывалось Лютером в виде главной цели жизни, начертанной богом. Это в свою очередь влекло за собой отрицание превосходства религиозного аскетизма над мирской деятельностью. Далее Лютер обосновывал повиновение властям, не чинившим препятствий предпринимательству и выполнению профессионального долга.

Итак, лютеровская реформа осветила круг основных идейно-нравственных вопросов, корнящихся как собственно в религиозной идеологии, так и в необходимости радикального изменения моральных установок общества, приведения их в соответствие с требованиями социально-экономического развития Европы, входившей в преддверие эпохи ранних буржуазных революций. Это обусловило возникновение потребности в создании подвижной, динамичной и вместе с тем устойчивой системы идеологии, максимально дисциплинировавшей мирян, но не сковывавшей их деловой активности.

И эти исторически важные требования оказалось возможным согласовать в рамках протестантизма, даже в его первоначальном, лютеровском варианте.

#### 4. От Лютера к кальвинизму

Однако лютеранство при всей своей радикальности и революционности было отягощено определенными и весьма очевидными непоследовательностями, противоречившими общей цели Реформации. Объяснялись эти непоследовательности тем, что Лютер по необходимости вынужден был сочетать свою религиозно-нравственную проповедь с конкретными условиями бюргерской Германии, весьма зависимой от княжеского сословия. Поэтому принципы демократичности и личной свободы трактовались Лютером как чисто духовные и не требовавшие радикального внедрения в общественную жизнь. Более того, покорность властям и существующим порядкам превратилась в сквозную догматическую мысль лютеранского вероучения. Но и в собственно конфессиональной сфере многих радикальных сторонников Реформации не могли удовлетворить сохраненные Лютером и лютеранством элементы церковной иерархичности, обрядовости и т. д.

После подавления крестьянских войн и спада демократических движений в Германии произошло укрепление княжеской власти. Программа реформы христианства, выдвинутая Лютером, стала рассматриваться германскими князьями в качестве чисто политической программы внутригерманского сепаратизма и отчуждения в пользу княжеской власти церковных земель, принадлежавших прежде католикам. В 1529 году император Карл V решительно остановил ход экономической секуляризации церковных и монастырских земель, на что Лютер и его последователи ответили открытым протестом\*. Однако дальнейшее развитие Реформации толкнуло Лютера на путь поисков компромисса с князьями, не желавшими следовать за проповедниками радикальных религиозно-нравственных взглядов. Это и породило явно половинчатый характер лютеранства, особенно очевидно проявившийся на Аугсбургском сейме 1530 года. Один из близких сподвижников Лютера немецкий богослов *Филипп Меланхтон* (1497—1560) составил систематизированный кодекс веры лютеранства. Этот религиозный документ получил название «Аугсбургского вероисповедания». В нем закреплялось главенство немецких князей, а не римского папы во всех делах церкви. Из всех обрядов сохранялись лишь два — крещение и причастие. Упразднялись пышные литургии, иконы. Вместо мессы устанавливались сокращенные службы и проповеди. Все это соответст-

---

\* Именно после этого важного события сторонники Лютера получили наименование протестантов.

вовало требованиям создания «дешевой церкви», но тем не менее церковь как таковая сохранялась, что шло вразрез с принципом *sola fide* (оправдания только верой).

Радикальный протестантизм и формирование кальвинистского мировоззрения, стремление осуществить полную и последовательную Реформацию в области христианского вероисповедования нашли свое воплощение в деятельности двух виднейших представителей швейцарского протестантизма: *Ульриха Цвингли* (1484—1531) и *Жана Кальвина* (1509—1564), основавших одно из самых мощных в идейном и организационном отношении течений в реформированном христианстве.

Будучи современником Лютера, священник Ульрих Цвингли самостоятельно пришел к убеждению в необходимости очистить христианство от папизма, понимавшегося им в духе, близком лютеровскому. Цвингли восторженно встретил начало Реформации в Германии и проповедничество Лютера.

Подобно великому немецкому реформатору, Цвингли полностью опирался на Библию, противопоставляя ее «ложным» папским посланиям и декретам римской курии (Священному преданию). Столь же резкому отрицанию были подвергнуты монашество, поклонение святым, безбрачие духовенства, индульгенции, церковная иерархия, литургия. Это и составляло программу решительного «удешевления церкви». Христианская догматика в толковании Цвингли лишалась большей части своей мистики и как бы высвечивалась несколько заземленным рационализмом и практицизмом. Церковные таинства рассматривались как «воспоминания» о деяниях Христа, принявшего мученическую смерть во искупление грехов человеческих.

Однако особенно последовательно реформаторские принципы проводились Цвингли в сфере церковного устройства. Новая реформированная христианская церковь мыслилась им основанной на подлинно демократических и республиканских началах. В цвинглианской церкви отсутствовала каста священнослужителей — на их место заступали проповедники, хотя и имевшие теологическое образование, но являвшиеся мирянами. Руководители общины избирались прихожанами из числа мирян на определенный срок, а вся церковная деятельность в целом подчинялась магистрату города.

Еще более решительно, чем Лютер, Цвингли проповедовал необходимость возвратиться к нравственным принципам первоначального христианства с присущими ему простотой, искренностью, погруженностью в мир веры. Призыв к умеренности во всем, что касалось мирской жизни, вполне сочетался в протестантизме с идеей главенства делового успеха и предприимчивости над всеми иными жизненными установками.

Цвинглианство заложило основы радикальных направлений в протестантизме, достигших высшей точки своего развития в учении Жана Кальвина, французского эмигранта, разносторонне образо-

ванного гуманитария, приехавшего в Женеву в 1536 году. В своем основном сочинении «Наставление в христианской вере» (Берн, 1536) Кальвин рисует мрачные картины деградации личности, несущей на себе бремя первородного греха. «Ведь если небеса — это наша родина, — писал Кальвин, — то что же тогда земля, как не место изгнания? Если уход из мира — это вхождение в жизнь, что тогда такое мир, как не гробница? Что есть пребывание в нем, как не погруженность в смерть? Если освобождение от тела есть вхождение в полную свободу, что есть тело, как не тюрьма? Если радоваться присутствию Бога есть предел счастья, разве не несчастье быть лишенным этого... Так что, если бы земная жизнь могла быть сопоставлена с небесной, она, несомненно, должна была бы быть презируемой и не имеющей никакой ценности» (37, 416). В столь же мрачных тонах выдержано и все учение Кальвина, в нем господствует дух аскетизма, безраздельного пиетизма, религиозной нетерпимости к любому инакомыслию.

Земное бытие человека — это юдоль тяжких трудов, имеющих ценность лишь как преддверие возможного спасения. И богатством и бедностью, согласно Кальвину, бог испытывает на прочность нравственные устои человека, главный из которых — беззаветная вера. Поскольку в мире властвует абсолютное божественное предопределение, недоступное мирскому познанию, но неукротимо подчиняющее себе людей, каждый христианин должен так построить свою жизнь, как если бы он был предопределен к спасению. Таким образом, постоянное совершенствование профессионального мастерства (все ремесла и профессии одинаково полезны, учили кальвинисты) и сопутствующее ему достижение успеха говорят о том, что спасение возможно. Разбазаривание же божественного дара — таланта — лень, сибаритство, движение вниз по социальной лестнице оказываются, по Кальвину, верными симптомами утраты божественной благодати и прозябания во грехе.

В известном смысле не будет ошибкой сказать, что радикальный протестантизм освящал труд как таковой, делал его если не почетной обязанностью христианина, то, по крайней мере, сакральным долгом. «Протестантизм дает высокую оценку любому труду... Для реформаторов нет «чистой» (сакральной) и «грязной» (мирской) деятельности, — любой труд, если человек отдается ему с высшим напряжением всех сил и способностей, есть «служение Господу», — отмечает советский исследователь протестантской идеологии Д. Е. Фурман (60, 101). Эта в высшей степени важная религиозно-нравственная установка необычайно сильно способствовала возвышению трудовой и предпринимательской деятельности, делая ее «богоугодной».

Итак, если, с одной стороны, последовательные кальвинисты представляли отъявленными фаталистами, сводившими на нет проявление свободы воли (и тем самым как бы связывавшими по рукам и ногам активность человека в его земном бытии), то, с другой

стороны, утверждение непознаваемости божественного фатума и предписание каждому христианину искать свое, богом начертанное предназначение в жизни (прежде всего профессиональное, деловое) делали кальвинистскую доктрину предельно энергичной, подразумевающей то, что ныне получило наименование «активной жизненной позиции», хотя, конечно, и существующей в контексте конфессионального мировоззрения.

Коль скоро мирская деятельность становилась в видении Кальвина полем битвы за право быть спасенным, то к ней стали предъявляться особо высокие нравственные требования, соответствовавшие принципам дисциплины, сплоченности и внутренней строгости радикально-протестантской, кальвинистской общины.

С небывалым ожесточением обрушивались правоверные кальвинисты на роскошь, чрезмерное потребление всякого рода материальных благ, распушенность нравов. Призыв кальвинистов сводился к тому, чтобы, предельно ограничив свои жизненные потребности (но вовсе не свой капитал), человек превратился в сгусток энергии на ниве ремесел и предпринимательства, одновременно еще больше погружившись в божественное откровение.

Критика роскоши и чрезмерного потребления переходила у Кальвина в отрицание художественного творчества, литературы, искусства, а также наук, непосредственно не связанных с практическими нуждами производства. При этом единственным источником духовного, культурного развития признавались Библия и, быть может, протестантские теологические сочинения («наставления»)\*, посвященные тому, как понимать и толковать библейские тексты.

Столь настойчивая и последовательная абсолютизация Писания как источника откровения, стремление сделать всех членов конгрегации активными комментаторами конфессиональных текстов привели к знаменательному историческому парадоксу. С одной стороны, кальвинизм требовал и повсеместно добивался полной грамотности населения (что для XVI века было революционным явлением), с другой — литературный и культурный кругозор кальвинистов был ограничен Библией и «христианской наукой». Это в свою очередь оказало глубокое влияние на формирование радикально-протестантской культуры, сочетавшей в себе фундаментальность основ с узостью гуманитарного горизонта.

Идеал ранних протестантов — это мирянин, вооруженный священной книгой. Как справедливо отмечает Э. Ю. Соловьев, этот идеал мог возникнуть только после изобретения печатного станка. «Лишь книгопечатание превратило перевод Библии в масштабную культурно-историческую задачу... Лишь печатная книга создала реальные предпосылки для того, чтобы общение верующего с кни-

---

\* Этот раздел теологической протестантской литературы получил позднее, в начале XIX века название «христианской науки». Так, издающаяся и ныне в США известная газета «Крисчен сайенс монитор» в переводе означает — «Наставник христианской науки».



гой было поставлено в один ряд с литургией, молитвой и исповедью, а затем и возвышено над этими действиями» (59, 198).

Обожествление печатной книги создало весьма важные предпосылки европейского и американского Просвещения, которое сформируется и самоопределится через два века после Реформации. Но несмотря на большой хронологический разрыв, две эти эпохи имели ряд точек соприкосновения. Реформация, прежде всего радикально-кальвинистская, сделала ученость, книжную мудрость, умение проникать в текст и вести его интерпретацию высокочтимым и почетным занятием. Реформация решительно разрушила узкий круг «книжников», превратив всех мирян в исследователей и толкователей текста.

Стиль жизни кальвинистских общин характеризовался размеренностью быта, отсутствием ярких праздников (вообще число праздников было сокращено), отдых полностью посвящался чтению и изучению Библии в семейном кругу. Причем это не было лишь свободным волеизъявлением членов общины — их образ жизни придилично контролировался консисторией.

В целом организация кальвинистской церкви была принципиально проще и дешевле католической церковной структуры. Поначалу Кальвин и вовсе не собирался устанавливать какую-либо организацию. Однако постепенно самоопределились некоторые типичные для первоначальных и более поздних кальвинистских общин уровни управления. Так, во главе общины находились пресвитеры — старейшины, избиравшиеся из числа наиболее почетных граждан, пользовавшихся всеобщим уважением. Наряду с пресвитерами руководящую роль в общинах выполняли и министры-проповедники, как правило имевшие теологическое образование, но не обладавшие обязательно священническим саном.

Все практические вопросы, связанные с жизнью общины, решала консистория, состоявшая из пресвитеров (старейшин) и министров (проповедников). Что же касается сугубо теологических тем, то они обсуждались на собрании министров (проповедников), на котором разворачивались обсуждения чисто богословских проблем, развенчивались отступления от ортодоксальной линии, поддерживалось единство культа и вероучения.

Характерные черты радикально-протестантских общин были типичны не только для швейцарского кальвинизма, но и для последователей Кальвина во Франции (гугенотов), Голландии, Шотландии, Англии и, позднее, в североамериканских колониях Великобритании.

## 5. Реформация в Англии и возникновение радикальных протестантских общин

Реформация, концентрическими кругами распространявшаяся по Европе, охватила и Англию. Причем здесь, на Британских островах, Реформация стала мощным орудием укрепления абсолютизма королевской власти.

Формально начало Реформации в Англии связано с 1534 годом, когда парламент провозгласил независимость английской церкви от римской курии и знаменитым «Актом о супрематии» объявил главой церкви короля. Одновременно, правда, было декларировано сохранение в Англии католических обрядов и догматов. Несколько позднее начались конфискации монастырских земель в пользу королевской власти.

В конечном счете разрыв с Римом определялся экономическими соображениями, коренившимися в стремлении английских верхов укрепить королевскую власть, сделав ее монопольным распорядителем умов и кошельков английских подданных.

Известный церковный деятель елизаветинской эпохи епископ Сэндис так охарактеризовал суть Реформации в Англии: «Один Бог, один король, одна вера, одно вероисповедание — вот что подходит для монархического государства» (47, 100). В результате проведения длительной и многоступенчатой реформы христианской церкви в Англии при Тюдорах — Генрихе VIII (1509—1547) и особенно Елизавете I (1558—1603) — установились основные черты *англиканства* — реформированной, протестантской церкви в Англии. В 1571 году парламент, решавший главные вопросы вероисповедания, одобрил окончательно сформированный «символ веры» англиканства, согласно которому подтверждалось верховное право короля возглавлять английскую реформированную церковь. Хотя при этом подчеркивалось, что король «не имеет права проповедовать слово божье и совершать таинства». В английский церковный канон перешли все основные догматы лютеранства, прежде всего об «оправдании верой» и о сакральном смысле Священного писания как единственного источника веры. Англиканство солидаризировалось с лютеранством и в отрицании индульгенций, святых мощей и икон. Однако сохранялся католический догмат о спасительной силе церкви и тем самым сохранялись основы церковного институционализма, против которых выступала Реформация в Германии и Швейцарии. Вслед за этим были сохранены литургия и другие католические обряды; продолжал существовать институт епископов.

По своей сути англиканская церковь, занявшая позицию на пограничье католицизма и лютеранства, стала оплотом абсолютизма; в ее лоно перешли высшие круги английского дворянства, наследственная аристократия, отчасти представители буржуазно-дворянских слоев. Всех их воодушевлял лютеранский догмат о господстве

светской власти над религиозной. При этом, однако, лютеранство не только привлекало их, но и отталкивало, прежде всего своим демократизмом и радикализмом, стимулировавшими в немалой степени крестьянские выступления, перешедшие в Германии в знаменитые крестьянские войны.

Англиканская церковь и стоявшие за ней социальные силы стремились максимально обосновать принцип «супрематии» и максимально ослабить реформистскую идею о прямом, минуя церковные институты общении человека с богом. Достижению последнего как раз и служили в англиканстве оставшаяся почти в неизменном виде католическая литургия и обрядовая сторона вероучения. Касалось это и важного догмата о «добрых делах», сохраненного в англиканстве. С его помощью королевская власть стремилась упрочить свое влияние, ибо возвещала с церковных амвонов о том, что «богатство есть добрый дар бога», который, однако, надо заслужить не только усердием в труде, но и примерным повиновением властям.

Весьма своеобразный характер Реформации на Британских островах, принявший явственно абсолютистский поворот и мало отвечавший демократическому духу проповедей ранних протестантов, не мог не породить в ответ религиозный радикализм, ставивший своей целью осуществление последовательной реформы христианской церкви.

Если при Генрихе VIII, начавшем реформирование церкви в Англии, радикальные протестантские настроения еще не обнаруживали себя в полной мере, то при Марии Тюдор (1553—1558), дочери Генриха VII, яркой католичке, возгласившей католическую контрреформацию в Англии, серьезно окрепли именно крайне протестантские настроения, загнанные в подполье и эмиграцию.

Огнем и мечем искоренявшая протестантизм, «Кровавая Мэри» спровоцировала образование большой религиозной эмиграции. Находясь в Германии и Швейцарии, английские протестанты восприняли наиболее радикальные идеи немецкой и швейцарской Реформации. Так, в 1557 году, в период разгула католической реакции в Англии, франкфуртская община английских беженцев провозгласила себя самоуправляемой и перешла на вероисповедальные позиции сугубо кальвинистского *пресвитерианства* (1, 6). Свое название это направление получило от греческого *Presbyteros*, или английского *Presbyter* (старик, старейшина). Пресвитериане последовательно выступали против папизма, а также епископской власти и королевской супрематии, иначе говоря, против англиканской церкви. Главную роль в пресвитерианских общинах играли выборные — наиболее набожные и достойные миряне (пресвитеры), составлявшие вместе с министрами (проповедниками) руководящий орган общины (конгрегации). Пресвитериане предполагали созывать общенациональные съезды — синоды, на которых собиралось представительство всех общин.

На Британских островах пресвитерианство получило наибольшее распространение в Шотландии, куда, так же как и на континентальную Европу, бежало при «Кровавой Мэри» немало радикальных протестантов. Лидером шотландских кальвинистов-пресвитериан стал Джон Нокс (1514—1572), в прошлом известный священник англиканской церкви, эмигрировавший при Марии Тюдор в Женеву и перешедший в пресвитерианство, а затем обосновавшийся в Шотландии.

В елизаветинскую эпоху, пришедшую на смену недолгой католической контрреформации, позиции англиканской церкви быстро восстановились. Однако Елизавета вовсе не собиралась переходить рамки умеренной Реформации в том их виде, как они были установлены англиканской церковью. Поэтому все радикально-протестантские течения, включая пресвитерианство, оказались в положении полулегальных религиозных ересей. Правда, Елизавета не стремилась обострять отношения со своими слишком решительными оппонентами из числа единомышленников протестантов. Тем более, что ей была крайне необходима поддержка шотландских пресвитериан, подтачивавших католический абсолютизм шотландской королевы Марии Стюарт. Как бы то ни было, но и радикальные протестанты, обрушивавшиеся на католиков во главе с Марией Стюарт, не углубляли своих расхождений с англиканской церковью и Елизаветой. Пресвитериане даже полагали, что в принципе спасение возможно и для англикан. Тактика пресвитериан скорее сводилась к проникновению в среду англиканской церкви, «улучшению» ее изнутри, к ее эволюционному переводу на путь дешевой демократической церкви жевневского образца. Более того, среди англиканских епископов и священников было немало таких, кто открыто симпатизировал кальвинистски ориентированным протестантам и даже проводил службы по канонам пресвитериан. Это и создало в Англии ситуацию религиозного равновесия внутри протестантской общины.

Однако после изгнания пресвитерианами из Шотландии католички Марии Стюарт и ее пленения в Лондоне (1567) английские кальвинисты-пресвитериане почувствовали свою силу и перешли в наступление против англиканской церкви. Одновременно и Елизавета, окончательно победив внутри страны сопротивление католической оппозиции, решила начать духовную и религиозную консолидацию нации. Назначением в 1583 году архиепископом Кентерберийским — главой англиканской церкви — Уайтгрифа началась борьба за установление жесткого церковного единообразия. И главным препятствием на этом пути стали английские кальвинисты, прежде бывшие умеренными союзниками Марии Стюарт.

Еще в середине XVI века в Англии получило хождение понятие «пуританизм» (*purus, pure* — чистый, истинный) которое обозначало движение «истинных» протестантов, сторонников очищения английской церкви от наследия католицизма. Участников этого дви-

жения стали называть «пуританами». Именно они и стали объектом гонений.

Американский историк философии Р. Б. Перри отмечает пять значений термина «пуритане»:

1. Реформаторы англиканской церкви, 1552—1662 годы.
2. Переселенцы в Новую Англию, 1620—1630 годы (см. гл. II).
3. Движущие силы «пуританской революции» в Англии, 1642—1660 годы \*
4. Новоанглийские теократы, 1650—1690 годы (см. гл. II и III).
5. Джонатан Эдвардс и Великое пробуждение, 1730—1750 годы (см. гл. V) (102, 66—67).

Во многом близкие к шотландским пресвитерианам, английские пуритане стремились к еще большей строгости выполнения кальвинистских догматов. Особый упор делался на земной миссии христиан, начертанной им божественным предопределением. Иначе говоря, пуритане рассматривали себя не просто как адептов определенных религиозных взглядов, а как носителей божественной миссии всемирно-исторического масштаба. Термин «пуританизм» имел и более расхожее значение. Сторонники английского кальвинизма вели подчеркнуто скромный образ жизни, отмеченный истовой набожностью, и внешне и по существу противостоявший роскоши англиканской церкви елизаветинской эпохи.

Строгость и простота быта женевских кальвинистов английские пуритане довели до крайности, возведя свой аскетизм и обращенность к богу в абсолют. «Тот факт, что католики и также официальные англикане используют во время мессы благовонья, органную музыку и другие средства воздействия на органы внешних чувств, был доказательством (в глазах пуританина.— *Н. П.*) преступного третиования Писания. Любые католические сочинения являли для него порок; порочной представлялась и любая англиканская литература. И таким образом пуританин не без оснований связывал свое полнейшее недоверие к идеям, недостойным с точки зрения благонравия, с тем способом, которым они были донесены до слушателя или зрителя» (97, 8). Это в свою очередь начисто отлучало пуритан от поэзии, художественной литературы, изящных искусств. Почти все виды художественной культуры, хотя и существовавшие в их среде, но в угнетенном состоянии, полностью подчинялись «христианской науке» и теологии.

В более широком социальном контексте пуританизм был нешуточной общественной силой. «По своей сути пуританство представляло собой открытый вызов, брошенный нарождавшимся индивидуализмом традиционной социальной незыблемости английских общественно-политических институтов, так что успехи пуританского движения с неизбежностью привели к далеко идущим социальным

---

\* Р. Б. Перри имеет в виду политический лагерь О. Кромвеля в Английской буржуазной революции.

переменам», — отмечал один из крупнейших историков американской духовной культуры В. Л. Паррингтон (43, 1, 43). Социальные конфликты, пронизывавшие британское общество конца XVI — начала XVII века, выливались в форму борьбы религиозных идей; поэтому понятно, почему в пуританизме теснейшим образом переплетались и соединялись богословие, политика и чисто экономический интерес созревающей торгово-промышленной буржуазии. Причем «хотя пуританские догматики и являлись заядлыми спорщиками, доводившими хитросплетения своих аргументов до логической эквилибристики, они отнюдь не были чудаковатыми пустословами. Странной была лишь форма, в которую облакались их аргументы, а не сама их суть» (43, 1, 44). Что касается сути, то в политических доктринах радикальных английских пуритан прослеживается стремление на основе теории естественного права обосновать законность и необходимость республиканского строя, как того требовали интересы развития молодой капиталистической экономики, развивавшейся в тенетах абсолютизма.

Пуритане, во второй половине XVI века занявшие видное положение в английском обществе прежде всего благодаря своей экономической силе, представляли и серьезную политическую силу, если и не противостоявшую во всем королевской власти, то, по крайней мере, не составлявшую ее надежного резерва.

Именно эта религиозная группа — весьма многочисленная — и стала объектом недовольства англиканской церкви, архиепископа Уайтгрифа и королевских властей. Впрочем, конфликт между англиканской церковью и пуританами не достигал уровня ожесточенного антагонизма. Постоянно усиливавшийся абсолютизм Елизаветы, особенно после разгрома в 1588 году испанской Непобедимой армады, укрепление англиканской церкви толкали английских пуритан в русло лояльности по отношению к властям. Пуритане держались независимо, но миролюбиво, ни в чем не переходя грань полуполюгальных разногласий внутри одной церкви. Однако умеренное в своем большинстве пуританское движение содержало в себе экстремистское крыло, связанное с именем и деятельностью *Роберта Броуна* (1550—1633), пуританского пастора, выпускника Кембриджского университета. К моменту, когда Броун и броунисты заявили о себе, отношение властей к радикальным пуританам стало уже иным. Известная терпимость по отношению к радикальным пуританам уступила место самым ожесточенным преследованиям. Чем это было вызвано?

## 6. Конгрегационалистское движение

Радикальный протестантизм, пытавшийся провести «истинное очищение» христианства, покоился на трех основных принципах: первое, каждый член общины имеет право принимать участие в управлении общим делом; второе, каждая местная церковь, или об-

щина, независима от всех других и не подчиняется ни синоду, ни какому-либо иному вышестоящему институту; третье, не существует внешнего авторитета в вопросах вероисповедания: все решается самой общиной.

Эти принципы явно расходились не только с основоположениями англиканской церкви (что вполне очевидно), но и со взглядами умеренных пуритан пресвитерианского толка. Радикальные устремления броунистов, признававшие и доказывавшие необходимость отделения от господствующей англиканской церкви истинных пуритан (отсюда и название «сепаратизм») и абсолютизировавшие авторитет общины (отсюда и другое наименование движения — «конгрегационализм»), опираясь на Священное писание, толкуя в свою пользу известные слова св. Павла из его Второго послания к Коринфянам: «И потому выйдите из среды их и отделитесь, говорит Господь, и не прикасайтесь к нечистому, и Я приму вас» (2 Кор., 6: 17).

Позиция Броуна и сепаратистов-конгрегационалистов навлекла на себя ненависть как англиканских епископов, так и умеренных пуритан, считавших, что сепаратисты намеренно озлобляют королевскую власть и тем самым сеют раздор на ниве единой в сути своей протестантской веры.

Сам Броун непреклонно ратовал за отделение церкви от королевской власти. Грядущее очищение веры он связывал не с реформированием англиканской церкви, а с ее полным упразднением и созданием полностью независимых самоуправляемых религиозных общин. Между этими общинами, по мысли Броуна, не должно было быть иных связей, кроме чисто духовных. Каждая церковная община представляла собой совершенно независимое образование. Члены подобных общин объединялись общим согласием исповедовать одну веру. Это согласие получило наименование «ковенант» (covenant). Впрочем, согласие, или договор, между людьми есть договор прежде всего «между правящим классом и божеством, для которого такие второстепенные вещи, как королевские хартии или свод правил торговой компании, были лишь дополнением к основному закону» (17, 1, 45). В подобной теории ковенанта мало что напоминало свободную ассоциацию индивидов. Для конгрегационалистов договор существует между богом и общиной, рассматриваемой как целое, без разделения ее на отдельных людей.

Сторонники Роберта Броуна, а число их в Англии было немалым, стали называться «броунистами». Весьма близки были к ним, а подчас и сливались с ними также и другие представители радикального протестантизма: «сепаратисты», «независимые», «раскольники», «конгрегационалисты» (1, 11).

«Броун и его последователи,— пишет советский историк ранней американской культуры Л. Ю. Слезкин,— объявляли всякую церковь, берущую начало от светской власти или ею контролируемую, церковью Антихриста... Они расходились с другими пуританами,



утверждая, что кальвинистские принципы построения церкви (пресвитеры, синоды) противоречат Библии — Книгам Священного Писания — источнику и закону веры. По их убеждению, единственной почвой для объединения в церкви могла служить только общность веры определенного числа людей, как правило, соседей, при максимально простом строении самой церкви» (50, 119—170). Единственное руководство, которое общинники соглашались принимать, исходило от бога, говорившего с мирянами языком Библии.

Броун вместе с единоверцами эмигрировал в 1582 году в Голландию. Затем вернулся в Англию и под давлением властей был вынужден отречься от своих крайних убеждений.

Радикальные протестантские секты, увеличивавшиеся в своем числе несмотря на преследования со стороны королевской власти и англиканской церкви, были окружены настороженным непониманием городских обывателей, которые с немалой подозрительностью наблюдали за тем, как сепаратисты или конгрегационалисты отказываются от всякой церковности. Нередко сепаратисты стали устраивать тайные богослужения и переходить на нелегальное положение.

Итак, к концу XVI века чисто терминологически панорама религиозной жизни в Англии — в интересующем нас отношении — определялась в основном следующими направлениями в протестантизме.

*Англикане* (сторонники англиканской церкви) составляли большинство верующих. Эта церковь поддерживалась государством и ее главой была английская королева.

*Пресвитериане* — группа, фактически совпадавшая с умеренным пуританизмом и обосновавшаяся в Шотландии. Пресвитериане выражали умеренное стремление проводить и дальше реформу церкви и отказаться от ее государственного статуса. У пресвитериан и пуритан сохранялся институт пресвитеров, избиравшихся, как правило, из числа состоятельных членов общины, обладавших большим общественным влиянием и властью.

Наконец, на левом фланге английской Реформации находились *сепаратисты*, или *конгрегационалисты*, требовавшие последовательной и радикальной реформы церкви в кальвинистском духе\*.

Исторически, однако, это терминологическое разделение течений в английском протестантизме не всегда четко выдерживалось, что особенно важно в связи с ранней американской историей. Так, довольно часто сепаратистов-конгрегационалистов называли пуританами, объединяя в этом понятии как умеренных пуритан пресвитерианского толка, так и крайне радикальных сторонников Броуна, сепаратистов, конгрегационалистов и других «бешеных» реформа-

---

\* Указанные три основных направления в английском протестантизме на рубеже XVI—XVII веков существуют и ныне в религиозной жизни США под теми же названиями. (Англиканская церковь, правда, чаще называется епископальной.)

торов церкви. Таким образом, понятие «пуританизм», которое в будущем будет широко использоваться, представляет собой соединение не вполне однородных религиозных и социальных течений.

В последние годы правления Елизаветы Тюдор радикализм протестантских сект стал возрастать, а соответственно усиливалось и их преследование властями.

«Протестантизм, как и вообще христианство, не провозглашал никакого социально-политического идеала, не требовал перестройки общества по какому-либо плану. Но косвенно, опосредованно он оказал колоссальное социально-политическое влияние. Это влияние сказывалось прежде всего в том, что в усвоивших протестантские идеи людях выразился новый буржуазный тип личности, с новым отношением к миру» (60, 33). Иначе говоря, протестантизм создавал социальные движения как бы изнутри, влияя на сознание мирян, но не превращаясь в чисто политическое образование. Это в известной мере и до известных пределов ограждало протестантские секты от разгрома властями.

История одной из этих радикальных сект была связана с местечком Скруби в Ноттингемшире. Во главе общины стоял Уильям Брюстер, молодой человек, учившийся в Кембриджском университете, где он был близок к броунистам. К общине Скруби принадлежал и Уильям Брэдфорд, ставший позднее летописцем переселения в Новый Свет.

После восшествия на английский трон Якова I, сына казненной Марии Стюарт, пуритане, даже умеренные, оказались в положении самых ненавистных врагов «веры и отечества». Положение сепаратистов было еще более трудным. Яков I не без прозорливости видел в пуританах и других радикальных сектах сторонников республиканизма и соответственно убежденных противников престола. Все протестанты левого толка разделились при Якове I на две группы — «конформистов», присягавших королю на верность, и «нонконформистов», продолжавших отстаивать свои радикальные взгляды. В число последних — непокорных — перешла и община Скруби. Уильям Брэдфорд так объяснял мотивы, руководившие конгрегацией Брюстера: «Иметь чистую совесть и идти тем путем, каким предписывает идти Господь в своем слове, для меня важнее, чем близость с вами (родственниками.— *Н. П.*) и сама жизнь. И поскольку дело, ради которого я готов принять описываемые вами страдания, — благое дело, вам не следует ни гневаться на меня, ни сожалеть обо мне. Более того, ради этого дела я не только готов пожертвовать всем, что мне дорого в этом мире, но я благодарен за то, что Бог укрепил мое сердце для такого поступка и хочет принять мои страдания во имя Него» (1, 16).

В 1607 году конгрегация, возглавлявшаяся Брюстером, была окончательно поставлена вне закона. Созрело решение эмигрировать в Голландию, что и сделали некоторые члены конгрегации. Здесь они нашли немало других английских религиозных эмигран-

тов, отчаянно воевавших друг с другом по различным вопросам вероисповедания. Постепенно лидерство в среде английских конгрегационалистов в Голландии — обосновались они в Лейдене — перешло к Джону Робинсону, хотя и старейшина конгрегации Брюстер не собирался отходить от дел. Положение общины (а она насчитывала около трехсот человек) в целом было трудно назвать благополучным. Английские власти постоянно засылали в Голландию своих агентов, следивших за эмигрантами-конгрегационалистами. Связи с английскими единоверцами год от года ослабевали, а в Лейдене последователи Брюстера и Робинсона как были, так и оставались чужаками. И хотя ядро общинников во всех вопросах, особенно в вопросах вероисповедания, оставалось полностью непреклонным, более молодые конгрегационалисты все чаще и чаще осмеливались открыто выражать сомнения в тех или иных догматах или установлениях общинной жизни. Все толкало лидеров конгрегации к тому, что из Лейдена и вообще Голландии следут уезжать. Но куда? В Англию возврата не было — Яков I не желал и слышать о смягчении своего гнева по отношению к раскольникам.

Как бы сама собой у лейденских эмигрантов стала возникать мысль об Америке, где в те времена — в начале XVII века — делались попытки основать английские колонии. Постепенно от общих мечтаний они перешли к практическим приготовлениям. К лету 1620 года через подставных лиц конгрегационалисты зафрахтовали в Англии парусник «Мэйфлауэр», его стали снаряжать в далекий путь. Другое, совсем небольшое парусное судно «Спидуэлл» должно было перевести переселенцев из Голландии в Саутгемптон, и отсюда они на двух судах собирались направиться к берегам Нового Света.

Однако Лейден покидали не все конгрегационалисты. Часть из них, включая и Робинсона, оставалась на месте вплоть до выяснения дальнейшей судьбы переселенцев. Уезжало всего пятьдесят человек, руководимых Брюстером. Именно тогда к этим, бесспорно, отважным искателям религиозной свободы и стали относить название «пилигримы» — «они знали, что являются пилигримами; ...возводя глаза к небу — своей земле обетованной, — они успокаивали свои души», — высокопарно писал в своем повествовании Уильям Брэдфорд (1, 23). В Саутгемптоне к экспедиции из двух кораблей присоединились другие переселенцы. Таким образом состав «чистых» конгрегационалистов сильно разбавился. «Спидуэлл» оказался совершенно непригодным к серьезному путешествию, он разваливался буквально на глазах. Экспедиция зашла в Плимут и была вынуждена оставить здесь незадачливый «Спидуэлл». Это резко сократило число переселенцев — на «Мэйфлауре», и так сильно перегруженном, могло разместиться не больше ста восьмидесяти человек.

Итак, 6 сентября 1620 года «Мэйфлауэр» покинул Плимут. Это было и завершение и начало большого пути идейной эволюции ев-

ропейской духовной культуры, переносившейся на неизведанные просторы Американского континента и в скором времени заявившей о своем рождении.

Религиозная подоплека первой исторически определенной эмиграции в Северную Америку наложила существенный отпечаток на процесс формирования ранней американской философии, начавшей свое существование в контексте радикальной протестантско-пуританской теологии. Однако было бы, конечно, неправильным представлять исход из Старого Света в Новый как чисто религиозное движение. Развитие английского капитализма, стесненного довольно узкими рамками абсолютизма, объективно требовало простора экономической и хозяйственной деятельности, и североамериканские колонии этот простор предоставляли. Обострение социальных противоречий в Англии, принимавшее весьма часто форму непримиримого столкновения религиозных убеждений, также создавало условия для возникновения своеобразного предохранительного клапана, в критические моменты понижавшего давление в политическом котле метрополии.

Вступая на борт «Мэйфлауэра», переселенцы, возглавлявшиеся Брюстером, истово верили в свою богом вдохновенную миссию. И вся их дальнейшая жизнь на новых землях — ее устройство, ее духовное содержание — представляла собой комбинацию религиозно-мессианской ослепленности и трезвой экономической расчетливости, веры в небесный идеал и замкнутости в индивидуалистическом мирке борьбы за личное благополучие. Таково было исходное сочетание основных идейных компонентов, и оно обеспечило движение, продолжающееся и поныне.

Не радикальная протестантская Реформация создала основу для культурно-экономической экспансии в Новый Свет. Но пуританизм стал питательной средой, в которой созрели и взошли мощные ростки христианского мессианства, необычайно сильно стимулировавшего первых переселенцев 1620. года и последующих лет. Религиозная непоколебимость пуритан оказалась надежным защитным средством против сомнений, колебаний, душевной слабости. Она расчищала плацдарм для рождения новой нации и национальной культуры.

### *Литература*

**Вебер М.** Протестантская этика. Сборник статей. М., 1972.

**Джонс Г. М.** Европейский фон//Литературная история Соединенных Штатов Америки. М., 1977. Т. 1.

**Лютер Мартин.** О рабстве воли//Эразм Роттердамский. Философские произведения. М., 1986.

**Слезкин Л. Ю.** Англичане на пути в Новый Свет//Американский ежегодник 1973. М., 1973.

**Фурман Д. Е.** Религия и социальные конфликты в США. М., 1981

### Идейный строй новоанглийского пуританизма

Обогнув мыс Код, 11 (21) ноября 1620 года «Мэйфлауэр» бросил якорь. Перед переселенцами открывалась панорама американского берега. Путь к высадке преграждали подводные камни и мели. Между тем отцы-пилигримы не расставались с мыслью об историческом значении того, что с ними происходило. И в этом они не заблуждались. На борту судна был составлен и подписан всеми прибывшими в Новый Свет документ, ставший первым свидетельством американской общественно-политической мысли.

Соглашение на «Мэйфлауэре» гласило следующее:

«Именем Господа, аминь.

Мы, нижеподписавшиеся, верноподданные нашего могущественного государя Якова, божьей милостью короля Великобритании, Франции и Ирландии, защитника веры и проч., предприняв во славу Божию — для распространения христианской веры и славы нашего короля и отечества — путешествие с целью основать колонию в северной части Виргинии, настоящим торжественно и взаимно перед лицом Бога объединяемся в гражданский и политический организм для поддержания среди нас лучшего порядка и безопасности, а также для вышеуказанных целей; а в силу этого мы создадим и введем такие справедливые и одинаковые для всех законы, ординансы, акты, установления и административные учреждения, которые в то или иное время будут считаться наиболее подходящими и соответствующими всеобщему благу колоний и которым мы обещаем следовать и подчиняться. В свидетельство чего мы ставим наши имена,

мыс Код, 11 ноября... Anno Domini 1620» (50, 183).

«Соглашение на «Мэйфлауэре» — именно такое наименование получил этот документ — несмотря на свою лаконичность породило многочисленную комментаторскую литературу.

Американские исследователи полагали и полагают ныне, что Соглашение имело принципиальное значение для будущих судебных демократических институтов США. В нем находят «зачатки американского самоуправления», «дух добровольного объединения», «дух демократии». В контексте подобных интерпретаций возникали по-



*Поклявшись придерживаться собственных законов, прибывшие в Новый Свет отцы-пилигримы 11 ноября 1620 года подписали «Соглашение на «Мэйфлауэре». Затем они основали несколько поселений, превратившихся позднее в города.*

пытки истолковать историю колонизации англичанами Северной Америки даже как «священную историю». Однако, видимо, более реалистична точка зрения американского историка Г. С. Коммаджера, видевшего в Соглашении не зародыш конституции, а распространение, обычного для тех времен церковного ковенанта на область гражданских отношений, возникших в связи с высадкой отцов-пилигримов на североамериканский берег (74, 15—16).

Использование ковенантной формы документа и ссылки на боготворца в его первых строках объясняются тем, что среди пассажиров «Мэйфлауэра» важную роль играли лейденские броунисты-сепаратисты (они же «отцы-пилигримы»), которым благополучное пересечение океана и высадка на побережье Нового Света действительно представлялись неким символом божественной благодати. Ссылки на английского короля и королевскую власть объясняются тем, что переселенцы вовсе не стремились к политическому противостоянию метрополии. Они в целом были чрезвычайно мирно настроены и мечтали лишь о том, чтобы им дали возможность построить свое общество согласно кальвинистским канонам. А коль скоро речь шла о весьма удаленных землях, экономическая выгодность

которых представлялась тогда весьма сомнительной, эти надежды были не столь уже безосновательными.

«Соглашение на «Мэйфлауэре» несет на себе печать идеи общинного самоуправления, уже опробованного и зарекомендовавшего себя в период лейденской эмиграции броунистов-сепаратистов. Так что, не изобретая практически ничего нового, переселенцы открыто объявляли о своем намерении строить жизнь в согласии с общей пользой всей членов конгрегации и не нарушая законов колоний — английского законодательства.

Наконец, Соглашение отмечено присутствием среди прочих намерений переселенцев желания добиться на новых землях экономического успеха («всеобщего блага колоний»).

Итак, в тексте документа тесно переплетаются религиозные, политические и экономические факторы, послужившие стимулом исхода в Новый Свет. Причем социально-экономические основания этого весьма значимого исторического события раскрывались для самих его участников почти исключительно как сугубо религиозные. Это и создавало необычайность и уникальность ситуации, когда глубинные социально-экономические стимулы, толкавшие пуритан к поискам свободы экономическо-хозяйственной деятельности, окрашивались в религиозные тона. Но это была отнюдь не внешняя окраска. И У. Брэдфорд, и У. Брюстер, и другие «твердые» лейденцы искренне верили в providentialный смысл всей эпопеи.

Постулирование в Соглашении принципов равенства («создадим и введем такие справедливые и одинаковые для всех законы») субъективно связывалось со всесвятством христиан и равенством их перед богом. Однако объективная логика истории вкладывала в эту формулу иное содержание, вытекавшее из социально-экономической природы эпохи грядущих революций. В этом смысле соглашение действительно предвосхищало развитие республиканско-демократических институтов, рожденных в ходе американской революции 1776 года.

## **1. Социальное и культурное развитие североамериканских колоний в XVII веке**

Переселенцы, высадившиеся с «Мэйфлауэра», основали селение Новый Плимут \*, положившее начало Новой Англии \*\*. И хотя к этому времени уже существовала и развивалась колония Вирджи-

---

\* Историческая высадка «отцов-пилигримов» 22 декабря отмечается в США как «День праотцов» («День отцов-пилигримов») — Forfathers Day.

\*\* Название «Новая Англия» было дано в 1614 году части северо-восточного побережья континента (между 41° и 45° сев. шир.) капитаном Дж. Смитом. Позднее в культурно-исторический регион Новой Англии вошли колонии Мэн, Нью-Гэмпшир, Вермонт, Массачусетс, Род-Айленд и Коннектикут.

ния, основанная в 1606 году, традиционно Новую Англию считают территорией первоначального освоения континента, приведшего к созданию в XVIII веке Соединенных Штатов Америки. Именно Новая Англия рассматривается и как место рождения американского национального сознания, вобравшего, разумеется, культурные достижения представителей всех других колоний, объединенных ныне в государство США.

Образование колоний на североамериканском континенте шло как бы по трем направлениям: южному, центральному и северному.

На юге первой крупной колонией стала Вирджиния («девственная»), названная в честь «королевы-девственницы» Елизаветы. Колония образовалась в результате деятельности Вирджинской компании, совет которой утверждался королем. Компания получила от английской короны большие льготы по использованию плодородных земель. Основной доход вирджинцам приносили плантации табака, для его выращивания начиная с 1619 года стали использовать труд негров-рабов, перекупаемых у португальских и испанских торговцев. В результате расслоения среди колонистов и пайщиков компании (часть из которых протестовала против жесточайшей эксплуатации колонистов) в 1616 году была принята декларация («Великая хартия»), открывшая перспективу конституционного устройства колонии и справедливого распределения земель, вылившихся впоследствии в образование фермерского типа землевладения. Начиная с 1619 года (т. е. накануне рейса «Мэйфлауэра») в Вирджинии созывались Генеральные ассамблеи, в которые входили губернатор колонии, его помощники и двадцать представителей колонистов. Правда, в 1623 году Яков I положил конец этой демократической вольнице на Юге, превратив Вирджинию в бесправное королевское владение. Это, однако, не могло полностью перечеркнуть передового политического и экономического опыта первых десятилетий существования колонии, который дал о себе знать во второй половине XVII века и особенно в XVIII веке: Вирджиния стала носителем наиболее передовых социально-политических теорий и философских доктрин Просвещения. В религиозном отношении Вирджиния была оплотом англиканской церкви, которая теснейшими узами связывала эту колонию с церковью метрополии (27, 365).

Из территории Вирджинии после развала Вирджинской компании была выделена колония Мэриленд \* (1632 год), основанная английским католиком лордом Балтимором. История этой колонии до второй половины следующего, XVIII столетия была отмечена иступленной борьбой католиков и протестантов, отражавшей, по существу, перипетии религиозной борьбы в Англии в период революции и после реставрации Стюартов.

---

\* Названа в честь св. Марии, богородицы, покровительницы католиков.



На центральном направлении колонизация континента велась как англичанами, так и голландцами, а отчасти также и немцами. Однако по сравнению с южными и северными колониями освоение центральных регионов в основном сводилось к заготовке пушнины. Собственно сельское хозяйство здесь развивалось слабо. При впадении реки Гудзон в океан голландцы основали большое поселение Новый Амстердам, которое в результате англо-голландского конфликта перешло в английское владение и с 1664 года получило наименование Нью-Йорк.

В этом же условно центральном регионе возникла и другая крупная колония — Пенсильвания. Ее основателем был сын английского адмирала Пенна, *Уильям Пенн*, известный своей многогранной образованностью и приверженностью квакерству\*.

Поскольку Карл II был должником семьи Пеннов, в возмещение долга он подарил Пенну-младшему всю колонию, которая стала заселяться по преимуществу квакерами, устанавливавшими в Пенсильвании свои порядки. К числу наиболее характерных черт устройства жизни в этой колонии относился воинственный нравственный ригоризм, требовавший простоты в отношениях между людьми, отрицавший роскошь, развлечения, преимущества, представляемые титулами и должностями.

На раннее интеллектуальное развитие Пенсильвании глубокий отпечаток, несомненно, наложила личность самого Уильяма Пенна, проповедовавшего идеи веротерпимости и пацифизма. Помимо известности крупнейшего предпринимателя и руководителя колонии У Пенн стяжал себе славу и как теолог, отчасти философ, облакавший свои произведения в лапидарную, стилистическую выверенную форму. Так, многочисленные нравственно-философские максимы У. Пенна были собраны в его трактате «Некоторые плоды уединения», опубликованном в 1693 году. Стремясь соединить в своих нравственных наставлениях дух подчеркнутой религиозности и склонность к трезвому взгляду на практические вещи, Пенн, а равно и другие квакеры особо выделяли тезис о «внутреннем свете» христианства, «посредством которого вы можете ясно увидеть, вдохновлены ли ваши поступки, да и ваши слова и мысли, вдохновлены ли они богом или нет... И повинаясь этому божественному свету в его святых догматах, вы окажетесь за пределами темных и неправедных путей и дел этого мира и вступите на праведный путь Христа, окажетесь среди его истинных, самоотверженных последователей» (32, 1, 128).

Постоянная апелляция к «внутреннему свету», который, в видении квакеров становился единственной путеводной звездой в житей-

---

\* *Квакеры* — течение в протестантизме, возникшее в 40-х годах XVII века в Англии. Придерживались крайне радикальных протестантских взглядов, делая основной упор на поиски «внутреннего света» в сердце человека. Проповедовали безусловную правдивость человека и требовали его личной независимости в мыслях и поступках.

ском море, приводила, в частности, к тому, что сочинения Пенна и других пенсильванских квакеров строились в виде сакраментальной моральной исповеди человека, стремящегося через все испытания пронести свет озарения, дарованный в детские годы, но затем утерянный в суете и заботах мирского бытия. Итог этих исканий угадывался с самого начала — обретение «истинной» очищенной христианской веры в лоне квакерской церкви. Несмотря на известный схематизм и нарочитую поучительность этих сочинений, вполне реалистично звучали мысли Уильяма Пенна: «Думай не о словах, а о сути, и главное — стремись быть простым и понятным: высшее красноречие в простоте, и краткая речь — лучшая речь» (32, 1, 127). Требования простоты, разумности, ясности, возведенные в ранг нравственного закона, формировали национальное сознание и проникали во все сферы духовной жизни.

Колонизация континента на северном направлении была связана с развитием поселений Новой Англии, начало которым положили переселенцы с «Мэйфлауэра». Поначалу экономические перспективы переселенцев были безрадостными. Однако более суровые природные условия по сравнению с Вирджинией в какой-то мере компенсировались тем, что наиболее благодатные земли в этом регионе уже были обработаны индейцами.

Экономический прогресс Новой Англии далеко не в последнюю очередь объяснялся тем, что первая и последующие волны иммиграции доставляли сюда квалифицированных ремесленников, жестко дисциплинированных пуританской моралью и, естественно, озабоченных скорейшим достижением успеха и сопутствующего ему благосостояния. Это был весьма важный фактор раннего становления Новой Англии, имевший историческое значение в перспективе дальнейшей американской истории.

Колониальная политика, проводившаяся Англией в конце XVI — начале XVII веков, породила и соответствующие обоснования важности, законности и выгоды образования новых колоний. Примечательно, что одним из видных глашатаев этого движения за основание новых колоний стал *Фрэнсис Бэкон* (1561—1626) — выдающийся английский философ и государственный деятель. Бэкон неоднократно ратовал в парламенте в пользу активного освоения североамериканских земель, доказывая, что в этом сокрыт огромный источник укрепления экономической силы «нового дворянства». И хотя особое внимание своих сограждан Бэкон обращал на территорию Вирджинии и Ньюфаундленда, бэконовские принципы нашли свое наиболее полное воплощение скорее в колониях Новой Англии. В зените своей политической и государственной карьеры Бэкон начал публиковать в 1597 году «Опыты или наставления нравственные и политические» (завершающее издание «Опытов» увидело свет в 1625 году), в которых постоянно ссылался на проблему колонизации в самых различных ее вариантах. В специальном эссе «О колониях» философ разработал некий свод правил, тре-

бывавших исполнения при устройстве колоний. Среди сугубо практических советов относительно того, как организовывать сельскохозяйственные работы, что и как выращивать, где закладывать поселения, с кем и как торговать, встречается один, по всей видимости, главный: колонии при правильной постановке дела могут обеспечить устойчиво возрастающие доходы (13, 2, 428—431). Впрочем, одна рекомендация, данная Бэконом и сыгравшая в итоге существенную роль в истории Новой Англии, заслуживает того, чтобы быть приведенной полностью «Постыдно и греховно заселять колонию отбросами общества и преступниками; это и для колонии пагубно, ибо подобные люди остаются негодьями и вместо работы предаются ленности и бесчинствам» (13, 2, 429). Вольно или невольно, но иммиграция в Новую Англию в целом отвечала этому канону («Населять колонию,— наставлял Ф. Бэкон,— надлежит садоводами, пахарями, кузнецами, плотниками, столярами, рыбаками, охотниками, а к ним добавить врачей, поваров и пекарей»). В реальной жизни этот процесс принял следующие очертания: среди колонистов преобладали представители весьма «нужных» на новом месте профессий — ткачи, кузнецы, кораблестроители, печатники, плотники. В своем большинстве это были высокограмотные люди, хорошо ориентировавшиеся в нюансах протестантской теологии. «В отношении культуры и ремесел новые колонисты Массачусетского залива, Нью-Хейвена, Коннектикута и других поселений были прекрасным отражением наиболее прогрессивной части Англии», — отмечает американский исследователь Д. Стройк (56, 26). «Цементирующую» роль в устойчивом хозяйственном развитии Новой Англии сыграла и относительно религиозная однородность пуританских переселенцев.

После Нового Плимута, основанного переселенцами с «Мэйфлауэра», возникла колония Массачусетс \* (1629). А за три года до этого — в 1626 году — на картах появилось поселение Сейлем, в 1630 году — Бостон. Через двадцать лет после прибытия «Мэйфлауэра», в 1640 году, население Новой Англии составляло уже 20 тыс. человек, что свидетельствовало по тем временам об интенсивной иммиграции в эту часть английских колоний в Северной Америке.

И вновь обращает на себя внимание высокий уровень культуры первопоселенцев. Уже через шесть лет после основания Бостона, в 1636 году, здесь закладывают первый американский университет — Гарвардский колледж, названный в честь знатного горожанина сэра Джона Гарварда, завещавшего учебному заведению свой капитал. Первоначально колледж имел сугубо теологическую направленность и ставил своей целью обучение будущих проповедников, но иной формы организации образования в Новой Англии той эпохи не было. Светские знания и естественные науки довольно медленно протачивали гранитный монолит пуританского богословия. Однако в учебных планах Гарварда присутствовали и мирские

---

\* Названа по имени индейского племени, жившего на этой территории.

предметы — философия, математика, физика (правда, их преподавали духовные лица).

В целом Новая Англия уделяла равное внимание богослужениям и образованию (прежде всего школьному). Практически каждый житель был грамотен, а это существенно повышало его деловую и общественную активность.

Школьное образование и содержание детей в школах, как правило, было бесплатным для родителей, так как все расходы принимала на себя религиозная община. В Массачусетсе к середине XVII века был принят ряд законоустановлений относительно обязательного среднего образования. То же происходило и в других колониях Новой Англии; причем родители несли всю полноту ответственности за то, чтобы их дети умели не только читать, но и разбираться в принципах веры и общественной жизни.

Многими чертами своего устройства новоанглийское общество напоминало Бенсалею — мифический остров в океане, изображенный в утопии Фрэнсиса Бэкона «Новая Атлантида» (опубликована в 1627 году, после смерти философа). В Новой Англии, в сущности так же, как и в утопии Бэкона, чрезвычайно высоко ценились практические знания, ученость, широкая образованность. Но и там и тут все это сочеталось не просто с открытой религиозностью, но и с ожесточенной религиозной нетерпимостью. С одной стороны, подробно воссозданный Бэконом идеал общественного статуса наук — Дом Соломона — святилище знания, соединенного с практическими нуждами промышленности, сельского хозяйства и торговли, с другой — и на Бенсалею и в Новой Англии — бескомпромиссное имущественное неравенство, не допускавшееся и имевшееся в виду изначально. Разумеется, речь не о том, что английские колонии управлялись по бэконовским начертаниям. Но в утопической форме гениальный английский ученый выразил доминировавшие идейные и социально-политические веяния своего времени, а они во многом воплотились в устройстве новоанглийской жизни.

Но какие бы параллели мы ни проводили между ренессансно-просветительской утопией Бэкона и колониями Новой Англии, они заведомо будут хромать, ибо общественный строй колоний Северо-Востока отличался прежде всего религиозным окостенением, тоталитарной властью церковной конгрегации, просвещенностью во имя веры, а не вопреки ей.

Противоречивое сочетание экономических, социальных и идейных факторов формирования новоанглийского общества не подлежит однозначному истолкованию. Имея в виду общую историко-культурологическую интерпретацию духовного развития первых колоний в Северной Америке, известный исследователь американской культуры Г. М. Джонс предложил весьма условно выделить три главных элемента, скорее даже структуры, определявших в совокупности становление новой культуры в колониях. Это — Средневековье, Возрождение и Реформация (32, 1, 38). В строгом историче-

ском значении предложенная схема страдает серьезными изъянами (скажем, колонизация Нового Света в XVII веке имела капиталистическую направленность, а не феодальную, хотя колонизация и несла бремя феодализма). Однако, если рассматривать средневековые, Возрождение и Реформацию как всеохватывающие культурные эпохи, каждая из которых, в узком смысле покидая историческое поле, продолжает в превращенном виде сохраняться в эпохе, приходящей ей на смену, то в таком случае схема Г. М. Джонса заставляет задуматься.

В самом деле, рафинированный и предельно абсолютизированный христианский эсхатологизм, идея теократии, система социальных статусов, схоластика как форма развития знания и, наконец, августицизм — все это коренилось в средневековом стиле мышления, унаследованном пуританами Новой Англии.

Ренессансные традиции заявляли о себе в поклонении бэконовской философии, вернее, бэконовскому научному мировоззрению, с его программой Великого Восстановления Наук и методологической революции в познании. Вслед за Бэконом его новоанглийские последователи могли воскликнуть: «Знание — сила!», однако они столь же рьяно могли провозгласить: «Человек — это сила!» И подтверждения этому постоянно находились в изобиловавшей трудностями всякого рода колониальной жизни. Но сила человека, добавляли пуритане, не только в нем самом, а в боге, который руководит им. И здесь наступательный ренессансный антропоцентризм замещивался на протестантских, реформаторских мотивах.

Протестантизм стал и тем цементом, который скреплял все составные элементы новоанглийской культуры, и ее важнейшей доминантой. Пуритане принесли с собой в Новый Свет принципы конгрегационального устройства общественной жизни, которые при известном повороте событий подчас перерастали в политические принципы республиканизма и демократизма. Но эти переходы одного качества в другое не были жестко детерминированы. Скорее они в известных ситуациях не противоречили друг другу. Общий культурологический фон пуританского мира — это Библия, подвергнутая теологическим истолкованиям, но всегда остающаяся учебником не только горней, но и дольней жизни. Именно пуританизм, выдвинув версию богоизбранности переселенцев и утвердив их мессианские ожидания, оказался и духовным катализатором и стабилизирующим фактором «великого Исхода» в Новый Свет и основания там поселений. Жесткий ригоризм пуританской веры в житейской морали был просто необходим в мире физических лишений и тяжких трудов, освещенных между тем верой в грядущий день избавления от страданий.

До сих пор речь шла о культурологических системах, возникших задолго до эпопеи переселения и нашедших свое прямое или косвенное воплощение в ней. Однако любая эпоха не только аккумулирует в себе прошлое, но и содержит элементы грядущих времен.

Нельзя ли в связи с этим увидеть в чертах ранней новоанглийской жизни признаки Просвещения?

Широкое распространение книжной культуры (хотя и происшедшее на сугубо религиозной основе) создало важнейшие предпосылки для «просветительской» революции в США XVIII века. Изначально высокий статус образования и учености, стремление применять научные знания в практической деятельности, быстрый рост производительных сил, диктовавший «моду» в интеллектуальной и духовной сфере — все это взрыхляло почву, которая уже в XVIII веке дала дружные всходы Просвещения.

Как бы ни оценивать те или иные стороны социальной жизни новоанглийского общества, думается, важно признать, что Новая Англия при всей своей тогдашней удаленности от центров культуры с самого начала не превратилась в периферийную окраину, влачившую незавидное существование духовного убожества. «Секрет» новоанглийской, как и других североамериканских колоний Великобритании состоял в том, что они довольно быстро обрели самостоятельное положение и в экономической, и в политической, и в культурной сферах. Это завоевание привело в итоге к американской революции 1776 года, однако и на первоначальных этапах американской истории уже проявлялся немалый «фермент» самостоятельного развития.

Итак, непростое сочетание старого, отжившего и нового, переплетение всего связанного со схоластикой разного рода и подлинно передового определяли облик духовной культуры Новой Англии XVIII века. Накопление интеллектуального потенциала шло неоднозначно, но эти пути вели не к прошлому, а к будущему. Именно пути эти стали во многом определяющими для формирования американского национального сознания, представлений американцев о своей истории и своем месте в истории мировой.

## **2. Переселение в Америку и основание колоний в философско-провиденциальной интерпретации пуритан**

Философия отнюдь не была доминирующим интеллектуальным занятием американских пуритан, но все иные формы духовной и практической деятельности получали в видении иммигрантов философско-провиденциальное истолкование. В первую очередь это касалось самого переселения в Новый Свет и обоснования на территории Американского континента.

Пуритане верили в то, что все происходящее с ними — воплощение божественного предначертания. Весь окружающий мир рассматривался ими в виде грандиозной исторической драмы, действующие лица которой руководимы божественным промыслом. А коль скоро божественное послание запечатлено в Ветхом и Новом заветах, то общение со всевышним закономерно опосредуется чтением и осмыслением Священного писания. Заметим, однако, что от-

ношение пуритан к Ветхому и Новому заветам было неравнозначным.

Ветхий завет почитался выше всего, ибо в нем существенное место занимала идея формирования государственности на новых землях, установления строгих жизненных принципов, продиктованных богом. Именно эта государственная направленность ветхозаветных текстов весьма точно соответствовала настроениям пуритан, искавших и на небе и на земле всяческой поддержки своей рискованной деятельности.

Новый завет ценился по преимуществу за то, что давал развернутую программу спасения человека и человечества, подкрепленную пророчествами о «страшном суде», «втором пришествии».

Взятые как целое, тексты Священного писания смыкались в понимании пуритан с историей исхода из Старого Света в Новый. Таким образом провиденциальная история объединялась у пуритан с философско-провиденциальным восприятием и осмыслением мира. Для пуританина история, быть может даже История с большой буквы, именовалась не иначе как «Госпожа-наставница жизни людской», «Очевидец Времени, глашатай Глубокой Старины, свет Истины, жизненное воплощение Памяти» и т. д. (97, 67). И потому история наделялась особым смыслом — нравственным и провиденциальным. Следуя пуританской теологической версии, история превращалась в философию, раскрытую с помощью особых примеров; причем для отцов-пилигримов чем более «моральной» становилась история, тем более совершенной виделась основывающаяся на ней философия.

Весь мировой исторический процесс раскрывался для пуритан как земное воплощение божественного предначертания. Даже дохристианская эпоха трактовалась не иначе как прелюдия к пришествию Христа. Однако эти в общем и целом привычные для христиан догматы были еще более развиты новоанглийскими пуританами, ибо они поставили перед собой непростую задачу доказать, что господь указывал именно на протестантов, а не на католиков, когда предвидел истинный путь человечества к спасению. Более того, требовалось доказать, что речь шла не о протестантах вообще, а именно о пуританах-конгрегационалистах, предпринявших смелый рейд к берегам Нового Света.

Пуритане во всем искали знамений, свидетельствовавших в пользу их особой исторической избранности. Немало подобной мифологии можно обнаружить в «Хронике Уильяма Брэдфорда «О Плимутском поселении», написанной в 40-е годы XVII века, но опубликованной лишь два столетия спустя. Подробно повествуя об эпопее переселения, Брэдфорд постоянно искал объяснения поступков пилигримов в божественном предначертании:

«Людям разумным и благочестивым известно, что, с тех пор как истина Святого писания озарила Англию (первую страну, которую просветил господь после кромешной тьмы папизма, окутавшей хри-

стианский мир), Сатана повел против святых войну и тем ли, другим ли способом ведет ее и поныне. То кровавыми казнями и жестокими пытками; то заточением, изгнанием и иными гонениями; опасаясь, как бы не пришел конец его царствию, а церковь божья не обрела былой чистоты и не вернулась к изначальному порядку, свободе и благолепию. Не сумев всеми средствами этими одолеть истину Святого писания, которая во многих местах пустила корни и принесла сладостные плоды — ибо оросила ее кровь мучеников и осияло благословение небес,— обратился он к прежним своим ухищрениям, на какие пускался некогда против первых христиан. Когда кровавые и жестокие гонения, какие воздвигли на них императоры-язычники, не помешали быстрому распространению Святого писания во всех известных в ту пору странах, принялся он сеять заблуждения, ереси и разлад среди самих же христиан (пользуясь гордостью, честолюбием и иными пороками, присущими всем смертным, а отчасти даже и святым), а это имело следствия самые при-скорбные; не только ярые раздоры, зависть, схизму и прочую безобразную смуту; но еще навязывает Сатана гнусные свои обряды со множеством ненужных канонов и установлений, коими поныне улавливают, как в ловушки, немало несчастных душ. Гонения, коим в древние времена подвергали христиан язычники и их императоры, не более были жестоки, чем те, что воздвигли одни христиане на других; как, например, ариане и сообщники их на истинных христиан» (11, 25—26).

Так начинал свою хронику один из лидеров переселенцев и многолетний губернатор Нового Плимута У Брэдфорд. Точно передают чувства пилигримов и другие описания, данные нованглийским летописцем. «А время было зимнее, и тем, кому известны тамошние зимы, ведомо, сколь они суровы и какие бывают свирепые бури, так что путь там опасен даже и по знакомой местности, а тем более вдоль неведомых берегов. Что увидели мы, кроме наводящей ужас мрачной пустыни, полной диких зверей и диких людей? и сколь много их там было, мы не знали. Не могли мы и взойти и на вершину Фасги, дабы искать оттуда взором страну, более отвечающую упованиям нашим, ибо, куда ни обращали мы взор (разве лишь к небесам), ни на одном из видимых предметов не мог он отдохнуть. Лето уже миновало, и все предстало нам оголенное непогодой; вся местность, заросшая лесом, являла вид дикий и неприветливый. Позади простирался грозный океан, который пересекли мы, и который теперь непреодолимой преградой отделял нас от всех цивилизованных стран» (11, 80). В первой книге своей хроники Брэдфорд, помимо чисто описательных задач, поставил перед собой высшую цель — убедить читателей, что все факты эпопеи переселения и основания «плантации» отражают извечную для истории борьбу Господа и дьявола, добра и зла, а итогом своим имеют предначертанную победу истинного протестантизма над язычеством и папизмом.



В конце шестой главы повествования автор открыто признает, что принцип отбора и философской «обработки» фактов состоял в том, чтобы искать во всем свидетельство провиденциального могущества всевышнего и тем самым преподавать поучительный урок современникам и всем грядущим поколениям. Как бы с высоты этих грядущих поколений Брэдфорд стремится увидеть подлинный провиденциальный смысл содеянного отцами-пилигримами: «Что же могло ныне поддержать нас, как не дух божий и милость его? Разве не в праве дети наши сказать: «Отцы наши были англичане, которые пересекли безбрежный океан и блуждали в пустыне по безлюдному пути, где погибли бы; но они воззвали к господу в скорби своей, и он спас их от бедствий их и т. д. Да славят господа за милость его и за чудные дела его. Пусть те, кого сохранил господь, свидетельствуют, как избавил он их от врагов. Когда блуждали они в пустыне и не находили города, чтобы приютиться, когда терпели голод и жажду, смутилась в них душа. Пусть восславят они милость господню и чудные дела его среди сынов человеческих» (11, 81). Во всех испытаниях, выпавших на их долю, по свидетельству Брэдфорда, отцы-пилигримы «воздевали глаза свои к небу — дражайшему отечеству своему — и успокаивали дух свой» (97, 84). И, надо думать, Брэдфорд вполне честно изложил то, что действительно имело место. Пуритане «воздевали глаза к небу» не в показном пиетизме, а истинно веря, что избавление придет оттуда.

В сочинении Уильяма Брэдфорда божественная благодать соотносилась с уходом из Старого Света; причем предполагалось или, скорее, утверждалось, что само решение о переселении, последующее пересечение океана и первые годы на новом месте были осеиены божественной благодатью. Однако в сочинении Брэдфорда еще довольно неясно выражена вера в то, что основанные колонии и прообраз «града божьего» — цель телеологического развития мировой истории, нашедшей наконец свое истинное воплощение, равное божественному замыслу. Этот тезис, превратившийся в целую провиденциально-мифологическую систему, был развит другим ранним хроникером Новой Англии, губернатором Массачусетса Джоном Уинтропом. Если губернатор Нового Плимута Уильям Брэдфорд находил глубинный символический смысл в «великом Исходе» пуритан-конгрегационалистов из Европы в Америку, то Джон Уинтроп видел этот же смысл в установлении государственных форм правления и теократическом устройстве колонии, уподоблявшейся библейскому Сиону.

*Джон Уинтроп* (1588—1649) родился в Англии, в графстве Суффолк, в семье землевладельцев. После окончания Кембриджского университета Уинтроп посвятил себя юридической практике в родном графстве. По своим религиозным взглядам Уинтроп принадлежал к ревностным пуританам, участвовал в деятельности парламентской оппозиции. Сильно пошатнувшееся финансовое положение заставляло его искать радикальный выход, и он был найден в



*В ранней истории Массачусетса Джон Уинтроп был непреклонным в своих решениях губернатором и крепко держал в руках свою колонию. Однако перед смертью, в 1649 году он был опечален тем, что жизнь колонии была отмечена моральным падением, ставившим под сомнение саму идею созидания «Города на холме».*

1629 году, когда Уинтроп с несколькими другими предпринимателями принял решение основать дело в Новой Англии. Подробно излагая свои доводы в пользу этой рискованной затеи, Уинтроп опирался не только на экономические, но и на провиденциальные аргументы. Требовалось создать в Новой Англии цитадель противостояния «Антихристу» в лице иезуитов, начавших свое проникновение на североамериканский континент. И это, по мысли Уинтропа, могло стать величайшей заслугой перед Господом. Не предназначает ли господь Америку в качестве убежища для тех, кого Он намерен спасти от общих бедствий?— риторически вопрошал себя Уинтроп (51, 31). В 1630 году во главе целой переселенческой экспедиции он пересек Атлантический океан. На новом месте Уинтроп вскоре был избран губернатором колонии Массачусетс.

В своем дневнике еще на борту «Арабеллы», пересекавшей океан, Уинтроп записал о прочитанной им проповеди: «Все мы должны быть спаяны, как один человек, должны по-братски относиться друг к другу, должны охотно отказываться от наших излишков, дабы обеспечить нужды других, мы все, как один, должны всею мягкостью, кротостью, добротою и терпимостью поддерживать наш союз, наслаждаясь обществом друг друга, совместно радуясь чужим удачам, вместе горя, трудясь и страдая, мысленным взором всегда представляя перед собою нашу задачу и цели нашего общества, неотделимой частью которого мы все являемся. И ежели мы подобным образом сохраним единство духа в узах мира, Господь станет нашим Господом и с радостью поселится среди нас как среди избранного его народа и благословит все наши начинания. И с тем, чтобы мы увидели доброту его мудрости, силы и правды во всем их блеске, еще незнакомом нам, и чтобы мы обнаружили, что Господь

среди нас, десять наших воинов однажды смогут противостоять тысяче врагов, когда Он изберет нас для хвалы и славы. И люди последующих поколений скажут: «Се в Новой Англии сотворено волей божьей». Посему должны мы иметь в виду, что будем подобно городу на Холме, взоры всех народов будут устремлены на нас; и если мы обманем ожидания нашего Господа в деле, за которое взялись, и заставим его отказать нам в помощи, которую Он оказывает нам ныне, мы станем притчей во языцех по всему миру, отвергнув уста врагов, хулящих пути Господа и его поборников. Мы омрачим лики многих достойных слуг бога и превратим их молитвы за нас в проклятия, которые будут преследовать нас до тех пор, пока не исчезнем мы с лица той доброй земли, в которую направляемся» (44, 1, 3).

«Город на холме»... «Город на горе»... Этой мифологизированной формуле суждено было глубоко внедриться в сознание американских пуритан и превратиться в один из устойчивых символов американского национального сознания.

В некоторых русских публикациях прослеживается разночтение — «холм» или «гора»? Это объясняется тем, что во всех восьми английских версиях Библии устойчиво используется термин *hill* (холм, круча). Он и лег в основу пуританского идейного кодекса. Однако в русском каноническом переводе Библии соответствующее понятие интерпретируется как «гора». Советские авторы между тем чаще всего склоняются к прямому переводу с английского, т. е. говорят о «Городе на холме».

Истоки этой мифологемы традиционно связываются с библейскими пророчествами Исайи: «И будет в последние дни, гора дома Господня будет поставлена во главу гор и возвысится над холмами, и потекут к ней все народы» (Ис., 2: 2); «И пойдут многие народы и скажут: придите, и взойдем на гору Господню, в дом Бога Иаковлева, и научит Он нас Своим путям и будем ходить по стезям Его; ибо от Сиона выйдет закон, и слово Господне — из Иерусалима» (Ис., 2: 3); «И будет Он судить народы, и обличит многие племена; и перекуют мечи свои на орала, и копыя свои — на серпы: не поднимет народ на народ меча, и не будут более учиться воевать» (Ис., 2: 4). В этих строфах ветхозаветного текста и истолковании Уинтропа и ранних пуритан содержалась сама суть их сакрального предприятия — основание нового Сиона, который станет центром всего христианского мира, царствием бога на Земле.

Однако существуют версии, выводящие эту формулу из нагорной проповеди Христа. «Город на холме» — пристанище всех блаженных духом. («Вы — свет мира. Не может укрыться город, стоящий на верху горы», Матф., 5: 14). По мысли Уинтропа, исход пуритан в Новый Свет нес печать величайшей важности. Причем речь шла не просто об эпизоде священной истории, а о начале ее последнего, высшего этапа, венчавшего историю установлением царства божьего (20, 65—66).

Именно эта убежденность пуритан в том, что им суждено воздвигнуть в Америке «Город на холме» и превратить общины переселенцев в ячейки царства божьего на Земле, создала основу мощной культурной и философской традиции, рассматривавшей и рассматривающей поныне американскую историю по преимуществу в виде теснившегося эксперимента, обладавшего чертами исключительности и уникальности и ставшего важным компонентом современной гражданской религии США \* Передавая суть начавшей формироваться в XVII веке системы взглядов, современный американский историк Т. Бейлин воссоздает следующую систему идейных ориентаций: «Американский вариант мифа о высшей расе сопровождал нас с первых дней основания колонии Массачусетского залива. Убеждение в том, что мы являемся избранным богом народом и обладаем божественным мандатом распространить наши благородные демократические институты по всему остальному погруженному во мрак миру, поощряло нас нести на себе бремя белого человека... Мы, американцы, продолжаем верить, что являемся могущественной нацией не потому прежде всего, что нас наделили чудесными природными ресурсами, а потому, что в наших генах было нечто рожденное, которое дало нам возможность стать великими» (15, 56).

Однако божественное покровительство, на которое единолично претендовали отцы-пилигримы, требовало постоянных подтверждений. И этими подтверждениями, по мысли Джона Уинтропа и его дейных соратников, становились «чудеса» и особые «знамения» (26, 30—32). Во всех больших и малых эпизодах истории освоения Новой Англии они искали божественных указаний, доказывавших кептикам высшую истинность слова и дела отцов-пилигримов, основывавших на северо-востоке континента «новый Ханаан».

Глубоким символическим смыслом пуритане наделили, например, две последовавшие одна за другой эпидемии чумы, завезенной из Европы и уничтожившей в 1616—1619 и 1633—1634 годах население индейских деревень. В результате в руках колонистов из огня и меча оказались возделанные земли и охотничьигодья. Чума расшифровывалась пуританами как «ассирийский нгел», посланник бога, покаривший язычников и восславивший истинную веру.

Даже самые жестокие испытания, выпадавшие на долю самих ереселенцев, объявлялись не чем иным, как божественным предназначением, закалявшим плоть и дух предопределенных к спасению сооружающих град божий на Земле. В результате образовался екий замкнутый круг априорно положительной символики: что бы

---

\* Гражданская религия — система общественных мифов и святынь, олицетворяющих американский национализм («священная» история США, американская конституция, национальный флаг и т. д.).

ни случалось с колонистами — будь то их первые завоевания и радости или же трагические коллизии, — все интерпретировалось как указание на правильное направление общего движения. Всякого рода лишения и трудности приобретали своеобразное стимулирующее значение для правоверных пуритан и расценивались не иначе как наказание для неверных.

Обращаясь к истолкованию Библии, пуритане выстраивали определенную систему аналогий, позволявших превратить тексты Священного писания в свод практических рекомендаций относительно того, как обустривать жизнь. Библейские символы обнаруживались пуританами буквально на каждом шагу, а затем по этим «указаниям» восстанавливался и весь контекст.

Наиболее известная и всеобъемлющая аналогия устанавливала символическое подобие между великим исходом еврейского народа из Египта и переселением пуритан в Новый Свет. А это позволяло пуританам «доказывать», что процесс колонизации Северной Америки есть божественный акт. В самом широком смысле исход раскрывался в Библии как путь построения истинной церкви, сопряженный с преодолением пустыни, т. е. этапа лишений и духовных смут. То же значение придавали ему и пуританские ортодоксы — с тем лишь различием, что «истинная церковь» должна была быть основана в Новой Англии.

В своем дневнике Джон Уинтроп рассказывает о, казалось бы, малозначительном эпизоде: схватке змеи и мыши, в результате которой мышь победила змею. Однако этот эпизод получил глубоко символическое осмысление. Змея была аллегорически уподоблена дьявольской силе, а мышь — тихому и непритязательному в своих повседневных притязаниях населению Новой Англии, сражающемуся с сатанинскими силами.

Подобные нескончаемые поиски сакраментального смысла фактов обостряли воображение пуритан, всегда готовых раскрыть значение знамений благодати. В ход пускались такие события, как затмение Солнца и Луны, падение кометы, неожиданные дуновения ветра, заколебавшееся пламя свечи — во всем, судили пуритане, проявляют себя частицы божественного присутствия.

Однако строй религиозно-философского мышления пуритан первых поколений переселенцев не был спорадическим взрывом фантазий. Напротив, пуританское мышление было наполнено рационализмом, редко поднимавшимся до уровня подлинной философской аналитичности, но между тем во многом не противоречившим принципам Рене Декарта.

Провиденциалистские и символические мотивы отнюдь не исчерпывали всего содержания пуританского мировоззрения — существенную роль играла в нем философская рефлексия, отражавшая как историко-философские темы, так и современные пуританам достижения философского познания.

### 3. Общие идеи философского мировоззрения американских пуритан

В строгом смысле пуританские теоретики не признавали иных авторитетов, кроме библейских. Однако в частных теоретических вопросах допускались положительные ссылки на предшествующих мыслителей. Среди этих полуканонизированных авторитетов прошлого и современного пуританам времени главное место занимал Аристотель. При этом аристотелизм включался в пуританскую философию не непосредственно, а в схоластической средневековой переработке. На протяжении первых пяти десятилетий развития новоанглийского пуританизма, вплоть до 80-х годов XVIII века, философствующие теологи из Массачусетса стремились соединить аристотелевскую физику и птолемеевскую астрономию, пользовавшиеся всеобщим признанием до начала распространения в 80-х годах ньютоновской физики, с кальвинистской теологией.

Особый интерес для пуритан представляли аристотелевское учение о четырех причинах и его физика.

Выделяя из всего многообразия причин, существующих в мире, четыре главных, Аристотель в своей «Метафизике» определял их следующим образом: (1) «материальная причина» — «то содержание вещи, из чего она возникает»; (2) «формальная причина» — «определение сути бытия вещи»; (3) «действующая (производящая) причина» — «то, откуда берет первое свое начало изменение или переход в состояние покоя», «производящее есть причина производимого, и изменяющее — причина изменяющегося»; (4) «целевая причина» — «то, ради чего» происходит изменение, его цель и смысл (4, 1, 146). Однако Аристотель допускал и даже предполагал сведение «целевой причины» к «формальной». Рассуждая, что всякое «оформление», приобретение определенности формы как бы несет в себе заранее заданную цель, греческий философ подмечал, что «всякий процесс есть процесс, движущийся к некоторой цели» (5, 281). Однако телеологическое понимание мира, разработанное Аристотелем и подразумевавшее повсеместное объективное наличие целеполагания в природе, объединяло целенаправленную деятельность человека, с одной стороны, и объективные законы природы, не имеющие «целей» как таковых, но проявляющих, являющих себя в становлении и развитии — с другой. В известной мере получалось, по Аристотелю, что нечто свойственное человеку и связанное с его разумной деятельностью как бы присуще всей природе и «разлито» в ней. Вольно или невольно, но это вело к антропоморфизации объективного мира в целом и превращению телеологии в объективную данность. Эта важнейшая черта аристотелизма была в дальнейшем подхвачена и развита в средневековой схоластике, а еще позднее воспринята в протестантизме и новоанглийском пуританизме.

В самом деле, если миру присуща внечеловеческая цель как сумма частных целей всех явлений и процессов, то эта цель должна

иметь единый порождающий и устанавливающий ее принцип, и этим принципом не может быть ничто иное, кроме бога. У самого Аристотеля идея порождающей и целеполагающей силы получила наименование перводвигателя: «Бог, по общему мнению, принадлежит к причинам и есть некое начало...» (4, 1, 70). «Если же необходимо, чтобы все движущееся приводилось в движение чем-нибудь, или тем, что приводится в движение другим, или тем, что не приводится; и если тем, что приводится в движение другим, то необходимо должен быть первый двигатель, который не движется другим, и если он первый, то в другом нет необходимости (невозможно ведь, чтобы движущее и движимое другим составляло бесконечный ряд, так как в бесконечном ряду первого), — если, таким образом, все движущее не приводится в движение другим, то ему необходимо двигаться от самого себя» (4, 2, 234). Точнее всего столь важную для пуритан основополагающую связь универсального единого целеполагания, движения и бога, обоснованную в рамках классического аристотелизма, охарактеризовал Секст Эмпирик в сочинении «Против ученых»: во-первых, Аристотель доказывал существование бога на основании разных душевных явлений, вроде вдохновения, пророчества и снов; во-вторых, он доказывал существование бога на основании порядка и гармонии в природе; в-третьих, это доказательство покоилось у Аристотеля на восприятии гармонического движения небесных тел, имевших, по мысли Аристотеля, своего творца, сильную и нетленную сущность, какой и был бог (49, 1, 247—248; 35, 77). Нетрудно понять, как аристотелевские идеи удачно предвосхитили пуританский провиденциализм, символику истолкования явлений природы и физическую картину мира.

В пуританской версии мирового процесса конечная цель — спасение — складывалась из частных целей предустановленной гармонии всех фактов. Причем если всем миром управляет бог, Ум (по Аристотелю), то и у каждой вещи есть свое подобие божественного, энтелехия (по Аристотелю), а все они вместе реально вызывают движение и изменение в мире. Пуританских теоретиков ничуть не смущало то, что энтелехия не дана людям в ощущении: коль скоро она логически необходима как связующее звено божественного и земного, то она в силу этого реальна, ибо иначе мир был бы невозможен. Иными словами, физическая картина мира, созданная пуританами, становилась насквозь спиритуалистичной. Духовные движущие начала насыщали все явления природы, воплощавшие в себе по причине этого целеполагающие установки и подразумевавшие точный ответ на вопрос, для чего, с какой целью эта вещь или процесс развиваются и существуют таким, а не иным образом. «Так, для пуританина любые чувственно данные изменения проистекали из духовных факторов и являли собой их символ или указание на их присутствие. Для пуританина духовный мир всегда и повсюду находился непосредственно за миром феноменов. А та сила, которая совмещала эти два мира и придавала им упорядоченность, предпо-

ределенность, была отнюдь не внутренним сочетанием атомов, а всемогущей рукой господней» (82, 7). А коль скоро это так, то и познание бога становилось необходимым этапом познания мира. Вернее, через познание бога к познанию мира с целью конечного укрепления веры — таким был общий гносеологический тезис пуританских философов. Познание бога, в их понимании, было затруднено тем, что приписывание атрибутов абсолюту неизбежно сопряжено с несовершенством характеристик, ибо абсолют выше всех рациональных определений, соотносимых с ним. Однако пуритане создавали некую нормативно-гносеологическую схему, позволявшую им не столько характеризовать бога, сколько указывать на возможные пути его познания:

- 1) бог — средоточие силы;
- 2) бог — создатель и господин Вселенной;
- 3) его суверенность не обусловлена ничем;
- 4) его власть не ограничена;
- 5) он полностью определяет все явления в мире;
- 6) причинность коренится только в боге;
- 7) он обладает абсолютным предвидением;
- 8) человеческое познание никогда не сможет верно описать его;
- 9) он загадочен и скрыт от понимания;
- 10) его мудрость также сокрыта;
- 11) его воля необъяснима для человека.

Эта схема, обобщенная крупнейшим американским историком новоанглийского пуританизма Перри Миллером (91, 10—21), не означала, что познание бога вообще не имело смысла. Напротив, пуритане допускали частичное знание божественного, прежде всего посредством изучения Священного писания. Поскольку, однако, точное рациональное мышление о боге невозможно, то создавать образ бога следует лишь по аналогии. Самые лучшие земные свойства людей — это как бы слабый отсвет немислимых в категориях рассудка божественных качеств, аналогичных земным, но превосходящих их сверх всякого представления. Таким образом, познание бога идет «аналогическим» путем с помощью абсолютизации лучших человеческих качеств.

Отвечая на вопрос, почему же столь затруднено адекватное знание божественной субстанции, пуританские теологи и философы ссылались на первородный грех: Адам, созданный по образу и подобию творца своего, обладал знанием о боге. Скорее всего это было не столько даже конкретное рациональное представление о боге, сколько интуитивно-адекватное проникновение в суть красоты мира и природный строй бытия, позволявшее понять божественную гармоничность мироздания. Но грехопадение до неузнаваемости исказило интуитивное познание бога. Греховность разрушила познание, сохранив, однако, воспоминание о его возможности и убеждение относительно того, что познание в принципе может быть достигнуто в будущем. Бог, видя «гносеологические» страдания чело-



вещества, томящегося в невежестве, дал людям верный шанс вновь обрести искомую гармонию веры и разума — теперь она раскрывается в Священном писании. К числу наиболее непоколебимых убеждений пуритан относилась вера в то, что Библия написана самим богом, и никем другим. За каждой строкой Писания, согласно пуританизму, стоят конкретные факты — они реальны в самом прямом физическом смысле, ибо они необходимы для подтверждения символа веры.

Иначе говоря, научная физическая картина мира верна в том смысле, в котором она согласуется с библейскими фактами. В противном случае мы имеем дело либо с ошибкой чувств, либо с затмением сознания.

Философская антропология, развивавшаяся пуританскими теологами, изначально предполагала идею первородного греха. Адам, следуя своей взыгравшей гордыне, посягнул на авторитет творца; последствия этого грехопадения были трагичны для всего человечества, унаследовавшего эту греховность. При этом сама природа человека трансформировалась и извратилась. Эта греховность с роковой неизбежностью передавалась от поколения к поколению. Объяснялась эта неизбежность грандиозным потенциалом и неисчерпаемостью человеческой греховности, которая заставляет человека жить во лжи даже тогда, когда он знает, что существует и возможна истина. Из этого для пуритан следовало, что наследственная порочность отравляла даже младенцев, не совершивших зла, но предрасположенных к нему уже при зачатии. «Падение Адама заклеимой всех нас грехом», — гласило известное пуританское речение (91, 21).

Поскольку все люди живут во грехе, они должны расплачиваться за это, прежде всего тем, что на них направлено проклятие бога. Однако великое его милосердие предопределило некоторых к прощению и спасению. Эти счастливые избранные получили у пуритан даже особое наименование — «спасенные потомки» (saving remnants). При чем сам бог — и не кто иной — точно определяет, кто именно из людей будет спасен. Ничто не может повлиять на божественное предопределение — оно неизменно, непознаваемо, всемогуще. И эта полная неизвестность делала пуритан воистину бессильными перед лицом бога, карающего грешников. Однако пуританский фатализм был неоднозначен. Чувство безысходности, неизбежности любых попыток повлиять на фатальное решение не только служило подавлению личности, но одновременно, как это ни странно, закаляло и укрепляло ее.

В самом деле, если человек обречен быть послушной игрушкой в руках предопределения, которому он следует без сомнений и упреков, с закрытыми глазами, то земная активность человека как бы лишалась оков мелочного божественного контроля: жить ради своего земного удела, зная, что спасение или неспасение так или иначе постигнут человека. Так жесткое предопределение и отрицание сво-

боды воли вовсе не влекли за собой светской пассивности и безынициативности пуритан. Напротив, это раскрепощало их дух и требовало от них действий без оглядки на судьбоносное предопределение.

Правда, учение о скрытом предопределении не было абсолютным и в некоторых версиях подразумевало компромиссные решения. Так, пуритане полагали, что, несмотря на неведомое людям божественное указание, смертным все же можно с большей долей вероятности предугадать, кто из них в итоге спасется, а кто нет, кто избран для райской жизни, а кому уготована участь вечного страдания. Определялось это с помощью детального расследования с пристрастием, насколько тот или иной прихожанин ведет «святой» образ жизни, соответствующий строгому пуританскому канону. Подобные взгляды, кстати сказать, способствовали распространению в кругу конгрегационалистов чрезмерного интереса к частной жизни соседей и других прихожан. Более того, конгрегационалисты, обосновавшиеся в Новой Англии, ужесточили ригоризм своих требований к тем, кто принимался в лоно церкви. А принимались по преимуществу «святые», т. е. те, спасение которых вызывало меньше всего сомнений у конгрегации. Это диктовало исключительное социальное положение конгрегационалистской церкви в новоанглийском обществе. Она становилась синедрином «святых», «лучших» и «честнейших» граждан, а следовательно, у них были все основания претендовать и на безраздельную светскую власть.

Подобные притязания повлекли за собой и вполне реальную узурпацию власти пуританской конгрегацией, что довольно скоро привело к созданию в Новой Англии некоего подобия теократического строя.

В конце XVI века Реформация, особенно английская, возобновила обсуждение проблем государственной теократии, ибо реформированная христианская церковь стремилась к безраздельной власти, в том числе и светской. Однако только в Новой Англии известный теолог *Джон Элиот* (1604—1690) развил идеи английского теоретика теократии Ричарда Бекстера до их логического завершения. По мысли Элиота, необходимо было создать государство, основывающееся исключительно на правовых принципах, изложенных в Библии (26, 32—33). Все звенья государственной власти должны были использовать Священное писание в качестве руководства при решении сугубо практических дел. Подчеркнутое благочестие глашатая новоанглийской теократии на деле обнаруживало их вполне земную заинтересованность в создании динамичного социального устройства, позволявшего с минимальными затратами на преодоление идейных шатаний всесторонне развивать экономическую активность:

#### 4. Джон Коттон, Джон Уинтроп и тройственный ковенант

Одним из наиболее видных сторонников и вдохновителей теократии в Массачусетсе стал *Джон Коттон* (1584—1652), развивавший в своей известной проповеди «Ясный путь конгрегационалистской церкви» идею о единстве двух церквей — видимой и невидимой.

Видимая церковь — это различные конгрегации прихожан, отправляющих свою веру и таким образом идущих по пути возможного спасения. Конгрегации естественным образом отделены одна от другой, ибо «истинное христианство» не может развиваться, по Коттону, иначе чем через плюрализм общин. При этом в своей совокупности все конгрегации составляют плоть «видимой» церкви как важнейшего общественного института. Однако существует и «невидимая» церковь — подлинное духовное содружество всех истинных верующих вне зависимости от их национальности и вероисповедания. «Невидимая» церковь недоступна рациональному пониманию, что не только не уменьшает, но, напротив, увеличивает ее силу. Она — единение всех верующих во Христе. Поясняя соотношение между двумя церквями, Джон Коттон писал: «Я не делаю конкретную Видимую церковь отличной от Невидимой. Различение церквей на Видимую и Невидимую не есть различение разных церквей или же отдельных членов церквей, это дополнительное свойство каждого из членов одной церкви: кто из них в силу духовного и внутреннего состояния (ум, вера) Невидим, а кто в силу внешних условий (церковная должность) представляет Видимое. Каждая данная нам церковь — я имею в виду полученную ею власть от веры как субъективной, так и объективной — своей благодатью способствует только Избранным (к спасению. — *Н. П.*), входящим в круг ее членов...» (108, 47—48). Смысл введения Джоном Коттоном этого несколько нарочитого разделения церквей на «видимую» и «невидимую», вероятно, состоял в том, чтобы, несмотря на множественность различных протестантских конгрегаций, существовавших в Новой Англии, и в частности в Массачусетсе, утвердить их общую «невидимую» основу, прежде всего политическую. Дело в том, что, рассматривая соотношение светской и духовной властей в Америке первых десятилетий колонизации, легко обнаружить их неразличимое единство. Коль скоро, согласно букве и духу библейских предначертаний, церковь воплощает истину бога на Земле, то церковь и должна взять на себя все дела политические и гражданские.

Называвшие себя «святыми» лидеры пуританских общин занимали все гражданские должности, и получить даже второстепенное, гражданское место, не будучи причастным к кругу «святых», представлялось весьма сложным. Пуританские общины в большинстве своем являли безрадостную картину, отмеченную пол-

нейшей религиозной нетерпимостью, диктатом «святых» над всеми остальными конгрегационалистами, вторжением в частную жизнь прихожан, решительным изгнанием из общины, а следовательно, и из поселения любого сомневающегося или даже показавшегося руководству общины не столь набожным. Увы, лозунг свободы совести, бывший орудием конгрегационалистов в их борьбе против англиканской церкви, утратил для них былое значение в условиях Новой Англии.

Пуританские ортодоксы изобретали своеобразную аргументацию в защиту установленной ими нетерпимости и теократического гнета. Канва их рассуждений была следующей. В Эдеме до грехопадения человека никакой необходимости в государстве не было, ибо человек был разумен. Однако после грехопадения для обуздания греховности стало необходимым учредить государство, воспитывающее, контролирующее, карающее заблудших и нерадивых. Руководство им, естественно, следовало доверить отнюдь не злонамеренным, ибо они извратили бы цель государственного правления. Его надо было доверить тем, кто в наименьшей степени склонен к греху, и это, по определению, «святые» (т. е. руководители пуританских общин Новой Англии) (82, 10—11).

Рассматривая эту пуританскую схему, можно обнаружить определенные черты ее сходства с теорией естественного права, получившей в XVII веке большое распространение в европейской социально-философской мысли. Однако близость эта не столь ясна. Сами пуритане отвергали естественноправовые предпосылки своей социальной философии. В противовес общеправовой теории естественного права они разработали чисто правовой документ, названный ими «Законы и свободы» и выполнявший функции гражданского кодекса. Неприязнь пуритан к популярной в Европе концепции естественного права коренилась в их представлении о наследственных правах человека, изложенных в Библии. Коль скоро, рассуждали пуритане, «естественное» — это связанное с порочной природой человека, то и апеллировать к естественному и вечному праву на жизнь, свободу, собственность и т. д. совершенно безнравственно и вредно, ибо это ведет к абсолютизации порочной природы человека, тогда как любые свободы следует выводить только из божественного закона. Божественное же не может быть естественным, природным. Оно духовно.

Итак, между богом и земным обществом существуют особые отношения, позволяющие регулировать права и свободы людей. Рассматривая и обосновывая происхождение этого божественного регулирования, пуританская мысль вновь обращалась к учению об абсолютном предопределении. Поскольку, согласно пуританской философии, не только физический мир, но и мир моральный (т. е. человеческий) полностью предопределены божественной волей, могло создаться впечатление, что эта предопределенность

служит оправданием греховности, ибо человек лишен возможности свободно выбирать между злом и добром.

Однако, вводя понятие воли, пуритане определяли ее как главный признак божественной благодати. Дело в том, что греховное поведение плохо не только и не столько само по себе, сколько по своей добровольной и непроизвольной греховности. Если же человек сопротивляется греху с помощью воли и стремится к добру, то это стремление указывает на возможность грядущего спасения и благодати. Таким образом, в земной жизни, учили пуританские теологи, все смешано: благо и зло, добродетель и порок. Даже «святые», с их точки зрения, отнюдь не свободны от греха, ведь они земные люди, живущие в обществе. Поэтому решающее значение приобретала концепция воли или сознательной устремленности человека, возрождающего в себе добро либо отдающегося власти и прихоти порока и потому погибающего в огне страданий. Для внутренней поддержки тех, кто вступил на путь воскресения в себе добра, бог рассеивает в мире различные скрытые указания, как бы подтверждающие верность избранного пути.

Одним из самых убедительных знамений подобного рода становилась предрасположенность человека к самоограничению во имя благодатной жизни в вере и добре. Этот путь к спасению не выбирается единожды и навсегда, а требует постоянного подтверждения и каждодневных усилий. Но сколь бы убежденно человек ни шел по этому пути, он не может обрести полную гарантию в его правильности и тем самым окончательно увериться в своем спасении, ибо познание своей избранности недостижимо в принципе. Так складывался парадокс пуританской этики, состоявший в том, что чем более «святой» погружался в познание своей избранности к спасению, тем ближе соприкасался он с величайшим грехом — стремлением познать то, что дано знать только всевышнему. Процесс нравственного восхождения состоял из стремления подняться до познания своей избранности к спасению, падения в греховность гордыни и новых попыток возрождения.

Наиболее существенным в мировоззрении новоанглийских пуритан было учение о ковенанте\*, трактовавшем основы взаимоотношений между богом и людьми.

Новоанглийские пуритане соотносили понятие ковенанта с библейским текстом книги Бытия: «...и Господь явился Авраму и сказал ему: Я Бог Всемогущий; ходи предо Мною и будь непорочен; и поставлю завет (covenant. — Н. П.) Мой между Мною и тобою,

---

\* Ковенант (от лат. covenant) традиционно переводится как «договор», но существует и другой его смысл «завет» (например, в Библии). В протестантской литературе ковенант определяют традиционно как договор, но не следует упускать из виду и его второе значение.

и весьма, весьма размножу тебя. И пал Аврам на лице свое. Бог продолжал говорить с ним и сказал: Я — вот завет Мой с тобою: ты будешь отцом множества народов... и поставлю завет Мой между Мною и тобою и между потомками твоими после тебя в роды их, завет вечный в том, что Я буду Богом твоим и потомков твоих после тебя... И сказал Бог Аврааму: ты же соблюди завет Мой, ты и потомки твои после тебя в роды их. Сей есть завет Мой, который вы *должны* соблюдать между Мною и между вами и между потомками твоими после тебя...» (Быт., 17: 1—10).

Вся христианская история и предыстория человечества раскрывалась как выполнение людьми божественного договора, или завета. Вследствие этого весь путь человечества представлялся им торжественной и драматической эпопеей соблюдения или несоблюдения ковенанта. Так, между богом и Адамом существовал некий договор, согласно которому Адам должен был поселиться в «Саду Едемском», «чтобы возделывать его и хранить его» (Быт., 2 15), не вкушая при этом плодов от дерева познания добра и зла. Однако именно эта статья договора была нарушена Адамом, отчего и произошли все дальнейшие злоключения рода человеческого. Пуритане полагали, что Адам был представителем всего человечества, и поэтому трагический поступок Адама лег тяжелым грехом на всех его потомков.

Логика ковенанта пронизывала все истолкования пуританами искупительного спасения человечества. Ковенант благодати, — договор о спасении, — завещанный богом Аврааму, был, по мнению пуритан, не чем иным, как соглашением, которое обуславливало возможность спасения при условии выполнения людьми определенных обязательств. Найденная новоанглийскими пуританами в тексте Священного писания статья ковенанта универсализировалась ими и распространялась на многие стороны религиозной, нравственной, экономической, политической жизни. Церковная конгрегация заключала свой ковенант с богом, в то время как члены конгрегации устанавливали ковенант уже между собой и руководством конгрегацией. Впрочем, был возможен и прямой договор между богом и человеком. В области гражданских отношений свободные граждане также находились в договорных отношениях с богом, пример чего давало еще «Соглашение на «Мэй-флауэре». Наконец, искупительная миссия Иисуса Христа, сделавшая возможным спасение человечества, представлялась пуританами не чем иным, как воплощением ковенанта между богом и богочеловеком.

Совокупность различных модификаций ковенанта, охватывавших всю социальную жизнь колоний Новой Англии, представляла собой своеобразный слепок пуританской теологии, а также религиозно-психологических форм осмысления мировой истории. И все же при всей усложненности ковенантных схем, активно насыщав-

ших пуританское сознание, следует выделить из них три главные, определявшие все остальные: ковенант благодати, социальный ковенант и церковный ковенант.

*Ковенант благодати* формулировал рациональные аргументы в пользу веры или же, иначе говоря, давал некие разумные доводы, обосновывавшие полезность веры и служения богу. «Концепция ковенанта благодати, — писал П. Миллер, — если ее изначальная задача состояла в выдвижении оснований моральных обязательств (людей перед богом. — *Н. П.*) и личных гарантий, должна была содержать в себе нечто большее, чем давала традиционная протестантская теология. Если следовало поддерживать и укреплять моральный закон, то люди хотели знать, какую роль играет этот закон в общем замысле бога; если люди должны были знать условия, на которых покоились гарантии, данные им богом, то им надо было продемонстрировать, что бог будет неизменно соблюдать эти условия, что он не перечеркнет эти условия по воле собственного импульса или каприза. И все же изначальная таинственность божества, его непостижимое всеединство, его одновременное обладание всеми совершенствами, независимо от того, насколько это может казаться несовместимым, — всей этой таинственностью нельзя было пожертвовать даже во имя стремления человека объять вселенную... Теория ковенанта проистекала из попыток пуритан в начале XVII века облечь в форму таинственности (веры. — *Н. П.*) и найти глубинные основания морального повиновения и уверенности каждого человека в возможном спасении» (91, 373—374). Если первый ковенант, заключенный между богом и Адамом, был нарушен последним, то второй ковенант — ковенант благодати, установленный между богом и Авраамом, представлял собой соглашение, обуславливавшее взаимные обязательства; причем главным обязательством со стороны человека становилась вера. Если в первом ковенанте с богом человек был обязан лишь усердно трудиться, опираясь на свои собственные силы, то после грехопадения бог потребовал от человека большего, — беззаветной веры, и через нее — по мысли пуритан — и пролегает единственный путь к спасению. Короче, человек обязуется искренне верить, а бог в свою очередь обещает искупить грех и спасти человека — такова главная статья договора в трактовке пуританских теологов. Причем вера, превращавшаяся в центральную составную часть ковенанта, закрепляла весь договор, ибо она делала сугубо внутреннюю преданность богу основой общественной морали.

Преобразование концепции ковенанта благодати в средоточие мировоззренческих построений пуритан отражало своеобразные движущие мотивы новоанглийских интеллектуалов, диктовавших свою волю всему колониальному обществу. Балансируя между позициями иступленной слепой веры и трезвого договора с богом, определявшего всю гамму оттенков взаимоотношений всевышне-

го и мирян, пуритане тонко улавливали психологические нюансы исторической ситуации, сложившейся в североамериканских колониях XVII века. Общий настрой колониального общества на экономическую экспансию требовал дисциплинарной регламентации, высшее санкционирование которой проистекало от бога и только затем регулировалось кovenантом. Однако кovenант был бы социально малоэффективен, если бы он не был наполнен иррациональной погруженностью в веру, соответствовавшей идеалу кальвинизма. Именно это внешне противоречивое сочетание двух факторов получило свое воплощение в концепции социального кovenанта, делавшей акцент на регламентации новоанглийского общества.

*Социальный кovenант* в негативном отношении был рожден существовавшей с самого начала колонизации, с 1620 года, тенденцией к дезинтеграции отдельных конгрегаций, их стремлением к сепаратизму и самоизоляции. Между тем от степени консолидации колоний Новой Англии перед лицом могущественной метрополии, а также в условиях продвижения «границы» на запад континента зависела будущность всей исторической эпопеи.

Столь ответственная задача заставляла пуритан искать не только индивидуальной, но и коллективной защиты и покровительства свыше. Потребность в всевышнем протекторе общественных устремлений пуритан приняла форму социального кovenанта. Так, например, при основании колонии Массачусетс Джон Уинтроп следующим образом излагал принципы социально-правового регулирования жизни в колонии: «Мы вошли с богом в согласие... Мы получили от господа предписание выработать свои собственные правила. Мы решили предпринять эти действия в указанных целях, после чего просим его милости и благословения. Итак, если господь пожелает услышать нас и мирно довести до желаемого нами места, тогда он ратифицирует этот договор, утвердит нашу миссию и будет ожидать строгого выполнения статей, содержащихся в нем» (26, 47).

Теория кovenанта искусно переплеталась с практическими вопросами укрепления власти в Новой Англии, и решающим для этого сопряжения библейского конвенционализма и государственно-правового регулирования социальной жизни в колониях, прежде всего в Массачусетсе, стал вопрос о прерогативах власти магистратов\*. В проекте Уинтропа, магистрат сосредоточивал в своих руках светскую власть, однако в действительности это была власть «духовная», проистекавшая из соглашения управляемых с магистратом и восходившая к кovenанту благодати. Практически

---

\* Магистрат — орган управления в Массачусетсе, состоявший из губернатора и представителей наиболее зажиточных семейств. Магистрат фактически осуществлял всю полноту властей в колонии.



это воплощалось в том, что гражданская власть (магистрат) тесно сотрудничала с пуританскими церковными лидерами («святыми»). Более того, одна из важнейших задач магистрата, согласно воззрениям Уинтропа и реальному положению дел в Массачусетсе, состояла в соблюдении интересов пуританской церкви и умножении ее мощи. «По иронии судьбы, — отмечает американский историк культуры Поль Конкин, — пуритане прибыли в Новую Англию с целью разделить церковь и государство. По их мнению, они как раз это и сделали. Конгрегация и население города представляли собой юридически совершенно различные образования, но в равной степени подчиненные ковенанту. Пуританский министр (проповедник) и магистрат исполняли полностью различные функции, однако они имели общие цели, определяемые в целом как религиозно-политические. В Новой Англии не было церковных судов, церковной иерархии и прямого вмешательства городских властей в дела конгрегации. Министр (проповедник) свободно критиковал членов магистрата, но не мог навязывать им свою волю. Городские власти нередко голосовали против рекомендации министра. Магистрат не мог сместить министра или повлиять каким-либо законным образом на политику конгрегации» (76, 23—24).

Но теоретическая модель новоанглийского общества в реальности предстала в несколько ином виде. Разделение власти и религии носило чисто декларативный характер, его не может не признать и цитировавшийся выше П. Конкин: «Религия и политика объединялись единой целью — построением общества на основе искупительного спасения. Магистрат, озабоченный созданием и поддержанием общего благосостояния населения, не мог не принимать во внимание и не обеспечивать отправления религиозного культа (даже современная американская политическая жизнь характеризуется этой целью, например налоговыми послаблениями, распространяемыми на церковь). В те времена религия была важнейшей жизненной заботой человека. Как же можно было отделить ее от политики? В равной степени церковь как единый орган спасения и активной христианской деятельности в благословенном земном саду была вынуждена нести миссию святого духа во всех земных делах. Ни один христианин не мог избежать исполнения политического долга и политических обязанностей. При этом религиозность означала попытки обеспечить спасение общества, сделать город истинно христианским содружеством. Таким образом, политика и религия были совершенно нераздельны, так же как мораль и политика» (76, 24).

Своеобразие ситуации в Новой Англии состояло в том, что магистраты формально обладали полнотой власти, но церковь осуществляла идейно-политическое руководство всей общественной жизнью и какие-бы то ни было формы деятельности вне церкви были невозможны.

Общие рассуждения о «видимой» и «невидимой» церквях\*, наполнявшие сочинения Уинтропа, не могут скрыть его целеустремленного желания создать апологию теократического строя. Прежде всего, магистрат, становившийся реализацией социального ковенанта, осуществлял ничем не ограничиваемую власть по утверждению законов и их исполнению, власть, сливавшуюся, как уже говорилось, с «духовным» надзором за конгрегацией. Весьма примечательно, что особого значения законотворчеству Уинтроп и его сподвижники не придавали, — ведь все основные законы, по их мнению, уже содержались в библейском кодексе Моисея. Магистрат же лишь толковал и применял эти законы. Все это приводило к тому, что магистрат, реализовавший ковенант народа с его правителями, обладал властью — административной, судебной и идеологической.

«Историку незачем далеко ходить в поисках причин, вызвавших к жизни принцип теократии: причины эти коренились в своекорыстных интересах светских и церковных руководителей колоний. Лучшего средства объединить в одно целое две группы — магистраты и священников, придав прерогативам, которыми они пользовались на основании хартии, божественное обоснование, — нельзя было и представить... Однако не следует забывать, что они (Уинтроп и Коттон. — *Н. П.*) смогли ковать железо лишь благодаря тому, что оно было раскалено в кузнице Жана Кальвина. Стоит упустить это из виду, как существование теократии покажется совершенно невероятным фактом» (43, 1, 59).

Уинтроп не очень заботился о тонкой аргументации в пользу подобного устройства Массачусетса. Все его доводы сводились к простому кальвинистскому решению: бог облекает власть наиболее достойных и предопределенных к ней. Магистраты — наместники бога на земле, а поэтому они должны являть образцы божественной мудрости, добродетели, милосердия и справедливости. Эта очевидно абсолютистская и философски волюнтаристская формулировка «решала» все проблемы санкционирования власти.

Абсолютизм и волюнтаризм толкования социального ковенанта, данного Уинтропом, однозначно решали и проблему народного протеста. Ему просто не было места в системе пуританской теократии. Всякий народный ропот и тем более открытые выступления против властей априорно объявлялись небогоугодными. Это затрагивало широкий круг вопросов, связанных с соотношением магистратов и конгрегации, объединявшей широкие слои граждан колоний.

---

\* Согласно идее Ж. Кальвина, наряду с открыто существующими протестантскими общинами, церквями («видимыми») есть и «невидимые» объединения, состоящие исключительно из тех, кто предопределен к спасению. Учитывая, что достоверно обнаружить последних не представляется возможным, «видимая» церковь как бы представляет «невидимых» избранных бога.

Исходной посылкой в решении этого вопроса для Уинтропа стало весьма подозрительное отношение теолога к самой идее народовластия. Магистрат не только обладал правом вето, но и часто им пользовался при любых расхождениях с Ассамблеей, которая, по идее, должна была олицетворять принцип суверенитета народа. Правда, Уинтроп на словах не отвергал принципа народного суверенитета, но тут же доказывал, что «воспитание» народа первичнее его волеизъявления и посему-де магистраты, наставлявшие прихожан в соответствии с буквой Писания, обладали высшим правом говорить от имени всевышнего. Критикуя поэтому принципы демократического устройства, пуританский философ аргументировал свою непреклонную позицию тем, что в Ветхом завете нет ни одного намека на демократию (и в этом массачусетский губернатор был прав); более того, принятие демократии прямо противоречит пятой библейской заповеди о почитании старших, к числу которых Уинтроп относил себя и других членов магистрата.

Короче говоря, народ, в видении Уинтропа, оплот смуты, порока, и уж никак не соответствует истине тезис: «Глас народа — глас божий». В таком случае, следовал вывод, народ не может и не должен пользоваться свободой.

Концепция свободы Джона Уинтропа изложена в его «Истории Новой Англии». Вопрос о свободе имел вовсе не теоретическое значение для современников Уинтропа на новых землях Америки. «Существует два вида свободы, — писал он, — естественная (я изначально имею в виду, что наша природа находится в извращенном состоянии) и гражданская, или федеральная. Первый вид свободы един для человека, диких животных и других живых созданий. Исходя из этого, человек, вступая в простые отношения с другим человеком, имеет свободу делать то, что он пожелает; это свобода как для зла, так и для добра. Такая свобода несовместима и несопоставима с властью, и она не может выдержать даже малейшие ограничения самой справедливой власти. Следование подобной свободе делает человека более порочным, чем дикий хищник: *omnes sumus licentia deteriores* (все мы от своеволия становимся хуже). Это величайший враг истины и мира; это дикий зверь, против которого направлены все указы Господни, ограничивающие и подчиняющие его. Другой вид свободы я называю гражданской, или федеральной, ее также можно называть моральной в соответствии с ковенантом между богом и человеком, моральным законодательством, политическими ковенантами и уложениями между самими людьми. Такая свобода — надлежащие цель и объект власти: это свобода только для того, что является благом, справедливым и благородным. За эту свободу вы должны стоять горой с любым риском (не только для вашего состояния, но и для вашей жизни), если в этом есть нужда. Эта свобода поддерживается, и ею наслаждаются путем под-

чинения власти; именно с помощью этой свободы Христос освободил нас» (104, 10).

Вполне очевидно, что естественная свобода — аналог гоббсовской *bellum omnia contra omnis* (война всех против всех) — весьма опасна для Уинтропа в качестве возможной основы общественного уклада. Естественной свободой, так или иначе уравнивающей всех людей, нельзя пользоваться ни при каких обстоятельствах; от нее следует отречься раз и навсегда как от дьявольского изобретения. Логика рассуждений Уинтропа направлена на то, чтобы дать христианам свободу через их подчинение властям. В этом смысле и следует, видимо, понимать сентенцию Уинтропа о том, что Христос освободил людей путем подчинения их власти.

Разделяя понятие свободы на два подвида — свобода естественная (греховная) и свобода гражданская, — Уинтроп полностью отвергает первый из них. Если естественная свобода есть лишь порочная иллюзия (на этом покоится весь протестантизм), то вторая близко соприкасается с моралью и ковенантом между богом и людьми; на ней произрастают государственные институты. Все ковенанты как раз и составляют плоть этой свободы. Гражданская свобода осуществляется только через институты власти, и потому неподчинение им чревато расхождением с божественной волей.

Суммируя рассуждения Уинтропа, легко обнаружить его очевидную сверхзадачу: показать, что высшая свобода есть безропотное подчинение властям. Цель в общем-то не новая в истории социальной философии. Добровольное рабство должно оказаться, по этой логике, заветной мечтой христиан. «Если вы будете отстаивать свою порочную естественную свободу и поступать так, как вам заблагорассудится, вы не потерпите над собой ни малейшей власти, но будете роптать, противоборствовать ей, вечно пытаться сбросить с себя это ярмо; если же вы удовлетворитесь той гражданской и законной свободой, которой разрешает вам пользоваться Христос, то вы спокойно и радостно подчинитесь той власти, что учреждена над вами ради вашего же собственного блага» (43, 1, 93—94). Теоретически санкционированный деспотизм теократически-олигархического толка, обосновывавшийся Уинтропом, превращал социальный ковенант в совершенно неравноправный акт, оживляющий далеко не лучшие образчики общественной мысли и общественной практики прошлого. Пуритан призывали осознанно подчиниться высшей божественной необходимости во имя будущего спасения.

Социальный ковенант обуславливал и строгие нравственные догмы, державшие членов конгрегации в узких шорах морально-го императива. Как отмечает советский исследователь В. В. Лазарев, «среди английских и американских пуритан порицалось не чрезмерность, а именно недостаточность духовного ярма, тяготевшего над личностью. Мало того, функция церкви по отношению

к верующему переставала быть внешней, субъективизировалась» (58, 125). «Соглашение» с богом приводило к регламентации уклада жизни, включая различного рода бытовые мелочи; одновременно легализовались слежка, контроль руководства конгрегации за каждым поступком членов конгрегации. Но весьма примечательно то, что этот контроль осуществлялся в основном не сверху, а изнутри — пуританизм воспитывал в человеке непреклонного внутреннего цензора. «Пуританин сам превращал себя в рьяного блюстителя своей религиозной устойчивости, соединяя в одном лице доносчика на себя и полицейского, судью и палача» (58, 125). Кованантный аскетизм новоанглийских пуритан носил агрессивно-неестественный характер — происходило изверское отречение от нормальной человеческой природы. Причем это отречение объяснялось требованием преданности высшей воле. И здесь в сознании пуританина, начиная с определенной стадии самоотречения и обретения «истинной веры», трансформировалось понятие свободы. Она виделась ему не в гармоническом развитии личности, а в оправдании жестких «норм-рамок» общественного поведения. Несвобода воспринималась как высшая осознанная свобода, освященная великой целью построения «Города на холме». Именно это и объясняет, казалось бы, малообъяснимое для постренессансной эпохи третирование Дж. Уинтропом и другими массачусетскими «святыми» естественной свободы, противопоставленной свободе гражданской, т. е. «нормам-рамкам» пуританской олигархии.

В связи с этим получает соответствующее освещение и вопрос о теории общественного договора как составившей-де основу новоанглийских социально-мировоззренческих схем. Так, Герберт Шнайдер — один из крупнейших исследователей истории американской философии — выстраивает синтез теории общественного договора и ковенанта: «Теория церковного ковенанта в реальности представляла собой церковный аспект «общественного договора», а главная задача ковенанта состояла в том, чтобы трансформировать статус избранных (к спасению. — *Н. П.*) согласно кальвинистской теории в «договорный» статус, соответствовавший отношениям на основе свободно принятых на себя обязательств. Теория ковенанта в основном горячо приветствовалась представителями «средних классов» и торгового сословия и представляла собой определенный этап на пути перехода от феодальной к коммерческой концепции власти и государства. Эта теория была демократической в том смысле, что она обосновывала выборы магистратов и церковных лидеров всеми гражданами, и именно в этом смысле она давала пример равенства и представительного правления; но в другом смысле она не была демократичной, ибо отрицала ответственность избранных лиц перед теми, кто их избрал, и утверждала, что законность и власть проистекают только от бога» (104, 4). Но здесь же Шнайдер признает, что ковенан-

тизм находился в оппозиции к светским теориям общественного договора, например Томаса Гоббса.

Подчеркивая в общем демократический характер теории ковенанта и ее близость, если не совпадение, с теорией общественного договора, Шнайдер и другие историки американской мысли, придерживавшиеся сходных взглядов, прежде всего хотели бы выстроить линию преемственности между социальной философией пуританизма и просветительской теорией общественного договора, положенной в основание политических и государственно-правовых документов американской революции 1776 года.

Но была ли в реальности эта традиция преемственности? Эта тема подробно проанализирована А. М. Каримским, отмечающим, что между ковенантом и общественным договором, вопреки мнению ряда авторитетных американских исследователей, нет существенной близости (26, 44—51). Вопрос этот имеет принципиальную важность, ибо в случае признания совпадения ковенантизма и естественноправовой теории пуритане и их «святые» превращаются в наиболее передовых мыслителей своей эпохи, предвосхищавших революционную идеологию 1776 года и Просвещение в целом.

Отчуждение народом своих прав в пользу правителей или же согласие управляемых как источник власти (признававшийся теоретиками естественного права, скажем Т. Гоббсом, и «общественного договора» — Ж. Ж. Руссо) с очевидностью не соответствовали идее пуританского ковенанта, исходившего от бога и в итоге восходившего к нему. И дело не в том, что ковенантизм прибегал к теологической риторике, в которой можно было бы выделить секуляризированное естественноправовое содержание. Эта риторика не была оболочкой, а выражала суть пуританского ковенанта, использовавшего понятие «вечного божественного закона справедливости и подчинения» (*П. Миллер*), а отнюдь не суверенитета народа. «Американский пуританизм, особенно в политико-правовой идеологии, представлял собой жесткий тип мышления, который не оставлял двусмысленностей, допускающих ревизию основоположений или возможность толкования их в духе революционно-просветительских идей», — замечает А. М. Каримский (26, 50). Однако не следует полностью списывать в пассив истории получивший широчайшее распространение в Новой Англии XVII века пуританский ковенантизм. Сама идея договора, соглашения как возможной и необходимой формы взаимоотношений управляемых и правителей (несмотря на ее конкретно недемократическое историческое содержание в Новой Англии того времени) имела, бесспорно, положительное значение, ибо в не столь далеком будущем эта формальная идея получила иную, революционно-демократическую наполненность. В этом смысле мы имеем пример того, как пуритане досконально разработали известные ковенантно-договорные схемы, «кристаллизовавшиеся»

в XVIII веке в качестве оболочки просветительской социальной философии. Но вновь вслед за А. М. Каримским следует подчеркнуть, что «от позитивного содержания пуританского ковенанта до теории общественного договора — дистанция большая» (26, 50). Впрочем, она была пройдена за полтора века. Именно пуританский ковенантизм заложил первые камни в фундамент правового государства, способствовал утверждению уважения к праву и юриспруденции.

Возвращаясь к рассмотрению реального содержания социального ковенанта, отметим, что оно отражало глубоко укоренившееся в сознании теоретиков пуританизма оправдание общественного неравенства. Располагая людей на различных ступенях социальной лестницы, господь исходил из блага самих людей — так полагали пуританские проповедники. При этом, аргументировали они, нет ничего вреднее, чем полагать, будто люди, рожденные равными между собой, таковыми и останутся вплоть до своей смерти. Неравенство освящалось божественной благодатью и объявлялось тем самым богоугодным. Поэтому любые параллели между ковенантизмом пуритан и общественно-договорной теорией весьма условны, ибо у этих концепций были противоположные задачи: первая стремилась к закреплению жесткоиерархичной социальной структуры, вторая же (в демократической интерпретации) — к обоснованию естественного и гражданского равенства. Это столь важное различие заставляло даже такого, не склонного к широким обобщающим историческим оценкам исследователя, как Перри Миллер, писать: «Пуританская теория, таким образом, была лишь в незначительной степени прогрессивной; по большей части она представляется детально разработанным переосмыслением средневекового идеала, и в течение многих лет эта теория поддерживала даже такие чисто средневековые принципы, как установление фиксированных рыночных цен, борьба с ростовщичеством и предписание ношения определенного вида одежды согласно социальному статусу человека» (91, 429).

Однако, замечает здесь же П. Миллер, сами пуритане полагали, что сделали колоссальный шаг вперед по сравнению с авторитарно-теократическими теоретиками прошлого, ибо в Новой Англии утверждалась необходимость подчинения гражданским законам и библейской морали десяти заповедей не по принуждению, а согласно свободному ковенанту и убежденности. А потому губернатор и другие члены магистрата выглядели в глазах управляемых не своевольными диктаторами, а верховными судьями, жрецами, наказывавшими за добровольное нежелание поступать так, как того требует библейский закон. Поэтому система внешнего принуждения уступала место в пуританских колониях внутренней мотивации, «объяснявшей» человеку, что у него нет иного выбора, кроме как поступать в полном согласии с заветами Христа, воплощенными в решениях магистрата. Добровольно-

и с внутренним убеждением принятая система принуждения, регламентации и ограничений составляла существо *modus vivendi*, характерного для социального уклада новоанглийских колоний и определявшего общую атмосферу интеллектуального застоя при довольно высоких темпах экономического развития.

Наряду с уже рассматривавшимися двумя видами ковенантов — ковенантом благодати и социальным ковенантом — *церковный ковенант* не только дополнял общую мировоззренческую схему пуританизма, но в известной мере и составлял ее венеч. Именно в этой части своей теории пуританизм достиг исторической оригинальности, ибо ни в англиканстве, ни в английском пуританизме, ни в европейском кальвинизме и других радикальных направлениях протестантизма не было учения, аналогичного новоанглийской теории церковного ковенанта. В этой теории тесно переплетались и объединялись представления пуританских лидеров Массачусетса о принципах устройства церкви, ее общественной роли с общефилософскими формами соотношения веры и разума, «святости» и «мирскости», высшего и низшего, «невидимой» и «видимой» церкви.

Главная отличительная черта церковного ковенанта состояла в том, что он родился в результате своеобразного «крестового похода», имевшего цель создать в Америке град божий на Земле и тем самым сознательно исполнить господний завет. Объясняя идейную подоплеку эпопеи переселения, многие пуританские теологи возвращались к идее о двух царствах, присутствующих в мире и человеке, — внутреннем, невидимом (связанном с верой) и внешнем, видимом (гражданском и социальном). Важно, однако, что эти два царства находились в тесной взаимосвязи, обусловленной в конечном счете именно церковным ковенантом. Вся церковно-мессианская деятельность новоанглийских пуритан была исполнена величайшей убежденности в том, что их устами говорит сам господь бог, а их делами руководит его всемогущая воля. Они свято и совершенно искренне верили, что центр мировой истории находится в Массачусетсе, а все другие христианские народы рано или поздно пойдут по пути, проложенному отцами-пилигримами. Доходившая до исступления и фанатизма убежденность пуританских колонистов в своей исторической миссии поражала и пугала даже английских пуритан и пресвитериан, не готовых к восприятию и осмыслению столь решительной упорности и последовательности новоанглийских «братьев», у которых слова, вернее, проповеди и дела воистину следовали друг за другом.

Концентрация колониальной общественной системы вокруг церковного ядра привела к тому, что все грани духовной жизни были подчинены задаче строительства царства божьего как внутри человека, так и вне его, т. е. генеральной цели сооружения церкви. Так, например, логика применялась исключительно для



анализа библейских текстов и извлечения из них глубинного содержания, говорившего о месте церкви; физика — для определения соотношения церкви с естественным миром; риторика — для придания церковной службе вербальной убедительности; теория государства и права — для гражданской защиты церкви от посягательств извне. Одновременно с этим подобная абсолютизация церкви должна была служить своеобразным монументом высшей преданности новоанглийских пуритан вере и богу. «Церковь, воплотившая в земных делах саму суть новоанглийского плана, — писал П. Миллер. — Она была духовным центром и интеллектуальным синтезом данной (новоанглийской. — Н. П.) школы пуритан» (91, 435).

Согласно церковному ковенанту, христиане, пережившие обновление и очищение, т. е. прошедшие Реформацию, обладают свободой и правом исследовать и изучать божественные заветы. И когда на этой основе собираются единомышленники, уверенные в сакральной искренности друг друга, они могут заключить между собой ковенант (соглашение), из которого рождается церковь, или конгрегация. Объединение верующих обладает полной автономией, не позволяющей решительно никому извне диктовать что-либо конгрегации. Члены церкви, или конгрегации, связанные ковенантом, сохраняют это соглашение навечно, принимая в свой братский круг тех, кто, по их мнению, соответствует ковенанту благодати и исключая тех, кто нарушает его.

Практические стороны церковного ковенанта подразумевали, что участвовать в нем могут те прихожане, которые походят в своем образе мысли и действия на «святых», а также составляющие основу церковной структуры избранные конгрегацией министры (проповедники), их ассистенты, которые управляют денежными фондами и определяют линию поведения конгрегации с помощью голосования. Притом вновь и вновь пуританами подчеркивалось, что конгрегация (церковь) — это не просто случайное или механическое объединение людей, живущих по соседству и собирающихся в силу иных произвольных причин, включая принуждение по закону. Истинная церковь может покоиться только на ковенанте добровольно и убежденно подчиняющихся «закону Христа».

В более лаконичной формулировке церковный ковенант раскрывался следующим образом — содружество христиан, объединенных соглашением с богом и друг с другом. Один из известных новоанглийских теологов Ричард Мезер дал такое определение ковенанта: «Торжественное публичное обещание перед ликом Господа, опосредованное собранием христиан, осененное могуществом и милосердием Бога, дающим возможность вступить в братство с Христом и согласно его предначертанию жить вместе и по милости его оставаться преданными союзу веры и братской любви, жаждущими совместного участия в священных таин-



*На этой гравюре, первой американской ксилографии, изображен преподобный Ричард Мезер. Среди его потомков 80 священнослужителей, из которых наиболее выдающимися личностями были Инкрис и Коттон Мезеры.*

ствах господних, совершаемых во имя милостивого благорасположения Христа...» (91, 435). Приведенные слова дают некоторое представление о характерной для американских пуритан лексике и логике рассуждений. Однако несравненно более существенным в церковном ковенанте было то, что он создал разветвленную систему конгрегаций, не имевшую аналогов в истории. Центр каждого поселения Новой Англии составляла церковь, или конгрегация, в руководство которой входили те, кто «доказал» свою видимую святость. Их объединял ковенант. Они выбирали министра (проповедника) и голосовали за принятие новых членов и исключение неверных. Далее шли все другие прихожане, о которых еще нельзя было сказать, что они вполне возродились к новой вере, однако и отрицать это было трудно. Поэтому они посещали все службы, присутствовали на проповедях и, что весьма существенно, платили церковный налог. Но в выборах руководства конгрегации «не возродившиеся» участия не принимали. Так, в колониях Массачусетс и Нью-Хейвен гражданские права не распространялись на «не возродившихся»; в Коннектикуте правом голоса обладали не только члены конгрегации, но вопрос о выборщиках решался персонально главой конгрегации, делившим всех на достойных и недостойных голосовать.

В первые годы истории Массачусетса под сенью ковенанта и его воплощением в гражданских свободах было объединено не более одной пятой всего населения колоний. Правда, на общих

собраниях, так называемых городских сессиях, голосовали все свободные колонисты («фримены»), но главные вопросы устройства жизни поселений решались «святыми», которые от имени господина проводили свои указы и вершили суды. Войти в число общественно значимых членов конгрегации было можно, но для этого требовалось продемонстрировать знаки святости, включавшие, наряду с образцовым пуританским благочестием, устойчивый прогресс в коммерции или любом другом прибыльном деле.

Свобода совести в Массачусетсе была более чем иллюзорным понятием, да и отделение церкви от гражданских властей имело декларативный характер. С философской точки зрения гражданский (или общественный) ковенант рассматривали исключительно как умозрительную основу для вполне действенного церковного ковенанта. При таком теоретическом и политическом подходе даже религиозная терпимость приравнивалась массачусетскими ортодоксами к состоянию анархии и идейного разброда. Первоначально существовавшие, правда только на бумаге, разграничения магистратов и церкви были аннулированы тем, что магистрат сделали ответственным не только за издание законов, но и за выполнение долга перед богом. Это было засвидетельствовано в так называемой Кэмбриджской платформе (1648) — своде законов и свобод, который придал Массачусетсу правовой характер: «Высшая цель магистрата — обеспечить спокойную и мирную жизнь субъекта касательно не только вопросов справедливости и чести, но и по части вопросов благочестия, более того, веры как таковой» (103, 9).

Теократический уклон в общественно-политической жизни Массачусетса имел несколько аспектов. Помимо непосредственного участия клира в решении гражданских вопросов, что соответствовало очевидно выраженной теократизации, существовали и скрытые пути укрепления господства «святых». Так, стремление магистрата взять на себя функции распределителя и законодателя в конфессиональной сфере, чем отмечалась деятельность Дж. Уинтропа, Дж. Коттона, Дж. Дэвенпорта и других ортодоксов первого поколения колонистов, вела не к секуляризации общественной жизни, а напротив, к ее теократизации, достигаемой, правда, косвенным образом. Ведь возвышение магистрата над конгрегацией означало не что иное, как дальнейшее слияние светских властей и религиозной общины, инициировавшееся не клиром, а магистратом. Джон Дэвенпорт в проповеди, произнесенной в 1669 году, вполне ясно изложил суть проблемы: «В каждодневном поведении земного существа бог выступает первейшей направляющей силой: и здесь нет двух различных действий — одного, диктуемого богом, а другого — человеческого, но есть одно и то же действие. Бог, используя публичное голосование людей, дает им таким способом конкретного губернатора или члена магистрата, а не какого-то другого» (103, 10). Ставя общественный кове-

нант выше церковного, Дэвенпорт и другие «святые» лишь усугубляли теократическую тенденцию, ибо в конечном счете деятельность магистрата носила клерикальный характер и тем самым ставила под вопрос разделение церкви и государства, через которое и могла только идти подлинная секуляризация новоанглийского общества XVII века.

С другой стороны, едва ли было бы справедливо абсолютизировать воинственный клерикализм новоанглийского общества XVII века, ибо наряду с вполне очевидной тенденцией тотальной теократизации общественной жизни реально существовали и достаточно сильные секулярные факторы. Поэтому заслуживают внимания слова Г Шнайдера, отмечавшего известный «прагматизм» пуританского клира, балансировавшего на пограничье различных социально-экономических и идейно-политических сил. «То, что в Европе было по преимуществу революцией средних классов против церковных привилегий, обернулось на американской земле позитивной программой основания независимых политических общин, в которых клир постепенно утрачивал свою власть и сохранял свой престиж в той мере, в какой он сам принимал «светскую» точку зрения» (104, 7).

Быть может, одной из важнейших черт новоанглийского пуританизма как раз и было уникальное соединение религиозной демократичности и клерикальной иерархичности, равенства перед богом с принципиальной невозможностью равенства друг с другом? Система ковенантов обеспечивала соединение этих подчас противоположных начал. «Использование концепции ковенанта, — пишут Э. \*Флауэр и М. Мерфи, — не оспаривает суверенности Бога, но она служит тому, чтобы придать устойчивость миру, в которой столь нуждались пуритане. То, что Бог обещал по условиям ковенанта, он выполнил — на этом заверении жители Новой Англии строили свою жизнь и общество. Но не потому, что Бог в чем-то стал должником людей и не потому, что люди могут чего-либо требовать от него, но лишь потому, что, если он Бог, то выполнит обещанное. Посулы, включавшиеся в ковенант, рассматривались в качестве надежной основы для предвидения, как личной судьбы, так и хода истории. В мире, который часто казался сошедшим с ума, ковенант помогал обеспечивать порядок и стабильность» (82, 1, 13).

Одним из наиболее рьяных и видных теоретиков и проповедников пуританской ортодоксии — наряду с Дж. Уинтропом — был и *Джон Коттон* (1584—1652), английский священник, принадлежавший к неонсепаратистским конгрегационалистам и переехавший в Массачусетс с первыми поселенцами. Коттон, отличавшийся беспримерной ученостью, принадлежал к образованнейшим людям своего времени. Окончив Кэмбриджский университет, он быстро завоевал в Англии славу незаурядного проповедника, обладавшего необычайной силой убеждать людей. Оливер Кром-

вель говорил о Коттоне как о человеке, которого «я люблю и почитаю во Христе» (43, 1, 70). Его переселение в Бостон было воспринято в Англии как событие большой общественной значимости, и в Новой Англии Коттон сразу же занял высокое общественное положение. Однако весьма скоро многогранная ученость и широта теоретического кругозора Коттона стали уступать место воинственной клерикальности и полнейшей нетерпимости к любому отходу от консервативных убеждений. «Из сомнений возникает слабость ума и террор совести», — говорил он в своей проповеди (91, 56). На его совести, действительно, лежали многие злодеяния олигархии в Массачусетсе, получившие идейное оправдание в устах богослова. Поэтому теоретическое наследие этого виднейшего теолога Новой Англии, стоявшего на еще более консервативных позициях, чем те, которые отстаивал Дж. Уинтроп (что было причиной их серьезных личных разногласий), является нам ныне крайнюю форму новоанглийского теократизма в его теоретической форме.

Развивая известный кальвинистский тезис о «видимой» и «невидимой» церквях, Коттон полагал, что для человеческого понимания «невидимая» церковь — объединение всех подлинно верующих людей — недоступна. Что касается «видимой» церкви, то это ристалище морали, открытое для постижения всеми людьми. Путь к спасению, по мнению Коттона, возможен для обеих церквей. «Видимая» церковь в реальности состоит из независимых конгрегаций верующих. Однако члены конгрегации как верующие входят в «невидимую» церковь, которая составляет сообщество истинной веры, имеющее вселенский характер. Эти аргументы позволяли Коттону доказывать тезис о том, что новоанглийские конгрегации, несмотря на свой очевидный радикализм, не противостоят — в рамках вселенской «невидимой» церкви — англиканам, а поэтому последним нет нужды вмешиваться в дела колоний. Эта позиция была изложена Дж. Коттоном в трактате «Обеление путей конгрегационалистских церквей» (1648), где читаем: «Разделение церквей на видимую и невидимую означает признание не двух видов церквей или же различных групп прихожан одной церкви, но различных дополнительных свойств одних и тех же прихожан одной и той же церкви: тех из них, кто в силу своего духовного и внутреннего состояния (мудрости, веры) принадлежат к числу невидимых, но в силу внешних условий... принадлежит к числу видимых» (108, 47). Однако Коттон уделял внимание отнюдь не только чисто еkkлeзиастическим вопросам. Весьма интересны в историческом плане его взгляды на государство. «Лучше, чтобы государство строилось по образцу и подобию обители божьей, коей является его церковь, вместо того, чтобы приспособлять церковное устройство к светскому государству. Я даже помыслить не могу, чтобы Господь мог бы когда-либо предписать демократию как подходящую форму правления для

церкви и для государства. Если народ станет править, то кто же будет управляемым? Что касаясь монархии и аристократии, то, хотя и та и другая явно одобрены и предписаны в Священном писании, Господь все же сохраняет верховную власть за собой и насаждает теократию как лучшую форму правления и в церкви и в государстве» (103, 9). Всякое законодательство, и в этом Коттон был солидарен с Уинтропом, должно полностью вытекать из Библии, а всякое внебиблейское правовое творчество людей греховно.

В качестве общественного деятеля Коттон стремился осуществлять свои теории. Так, он возглавлял группировку в Массачусетсе, требовавшую лишения магистрата всякой демократичности, выборности и т. д. и полного его подчинения конгрегации. Кроме того, Коттон ратовал за субсидирование церкви из средств города, т. е. магистрата. Решив создать основной закон (конституцию) Массачусетса, Коттон взял в качестве негативного образца афинскую демократию. Его позитивная программа предполагала не избрание правительства, а назначение его членов. При этом в число назначаемых могли входить только прихожане «видимой» церкви, т. е. члены конгрегации. Эти предложения не были приняты, но влияние Коттона от этого не уменьшилось. Он по-прежнему требовал от магистрата ограничения круга лиц, допускаемых к участию в его законодательной деятельности только теми, кто проявил свою крайнюю ортодоксальность в вопросах веры. Столь ярко выраженный антидемократизм Коттона, решительно отрицавшего любые намеки на «естественные права» прихожан, подчас оборачивался неожиданными следствиями. Так, потерявшая всякую меру клерикальная одержимость Коттона заставила его посягнуть и на права аристократии, столь высоко чтившиеся и охранявшиеся в метрополии: по Коттону выходило, что аристократы должны быть отстранены от власти, для которой существует лишь один критерий — степень «святости», т. е. набожности. В итоге подобный «демократизм наоборот» привел к тому, что Коттон сделал все возможное, чтобы воспрепятствовать перенесению английских наследственно-аристократических норм в Массачусетс.

## 5. Пуританская «диалектика» — теория знания

Теория ковенанта обозначала для пуритан общие мировоззренческие границы социальной реальности. Внутри этих границ располагался особый мир, наполненный повсеместным присутствием божественной силы в ее различных проявлениях. Как говорил Дж. Коттон: «Знание, лишенное рвения (т. е. религиозной веры. — Н. П.), — это не знание, но и рвение, лишенное знания, — это всего лишь огонь пожирающий» (32, 1, 94). Классическое наследие, философия, гуманистические учения Возрождения —

все это для пуританских проповедников было не более чем сырьем, требовавшим рассудочной переработки и воплощения в проповеди, произносимой во славу господина. Познание мира оказывалось для пуритан познанием божественного плана. Это в свою очередь обуславливало высокую ценность познания, ибо всякий, кто намеревался обрести спасение, должен был стремиться к знанию мира — воплощения божественного замысла. Происходила своеобразная абсолютизация учености, которая, однако, приобретала сугубо теологический характер. Это был теологический ренессанс, «ренессанс наоборот», сочетавший мощь экономического натиска с протестантской схоластикой, энциклопедически осваивавшей все известные к тому времени области науки. Пуританские теоретики не только не уклонялись от обсуждения научных достижений своей эпохи, но, напротив, стремились к этому, ни на шаг не отходя от выработанной теологической методологии. Причем немалая часть методологических принципов была почерпнута ими из сочинений *Пьера де ла Рамэ* (1515—1572), французского логика, протестанта, погибшего от рук фанатиков в Варфоломеевскую ночь.

Сын плотника, Рамус (такова была латинизированная версия его имени) достиг высокого уровня академической учености и стал крупной фигурой в европейской ренессансной философии. В своей магистерской диссертации Рамус защищал тезис, звучавший по тем временам не только смело, но и революционно: «Все, что сказано Аристотелем, ложно» (23, 1, 38). Не скупясь на уничтожающие эпитеты в адрес Аристотеля, Рамус между тем во многом и сам опирался на философское наследие Страгирита, особенно на его физику и психологию. В 1561 году Рамус перешел в кальвинизм, что еще более усилило гонения против ученого со стороны академических властей.

Логика Рамуса оказала глубокое, а по мнению ряда исследователей, и выдающееся воздействие на пуританскую философскую мысль (59, 429—430). «Желая бросить вызов союзу католицизма и аристотелизма, сторонники Реформации были вынуждены создать не менее схоластически разработанный синтез протестантизма и платонизма» — так определил теоретическую задачу Реформации историк американской философии Герберт Шнайдер (104, 3). И хотя задача подобного синтеза возникла в Европе середины XVI века, ее реализация развернулась в Новой Англии XVII века. Однако краеугольные камни в основании протестантской теологической философии все же были заложены в европейском кальвинизме Рамусом. Главная цель Рамуса, по его собственным словам, состояла в коренном преобразовании логики и очищении ее от догматизированного и схоластизированного аристотелизма. Причем, стремясь к осуществлению этой цели, Рамус опирался на Платона, вернее, на мистическую интерпретацию его идеализма. Поэтому Рамус и считает главной задачей

своего метода поднять чувственное познание до уровня созерцания мира истинно сущего бытия (38, 300—301).

«Его (Рамуса. — *Н. П.*) главный вклад в философию состоял в восстановлении и систематизации платоновской диалектики, или дихотомии, как более основательной и более полезной, чем схоластическая и аристотелевская демонстративная логика» (104, 5). Именно это весьма импонировало пуританским теологам, которые усмотрели в реализме возможность замены католического аристотелизма протестантской схоластикой.

Рамус, кэмбриджские платоники и новоанглийские пуритане с особым пиететом относились к философскому наследию Платона — «Гомера всех философов», как его называл Рамус. Пуритане с известной претенциозностью заявляли, что только они смогли понять аутентичного Платона и экстрагировать из платонизма сократический метод, его «майевтику», позволившую Рамусу «высвить слушателей над горизонтом чувств, предрассудков и (ложных. — *Н. П.*) традиций с целью обратить людских слушателей к их естественным чувствам истинности и свободы суждений» (91, 177—178). Сам Рамус, которому принадлежали вышеприведенные слова, чествовался в свои дни как «французский Платон», и в сочинениях протестантского философа постоянно цитировались отрывки из Платона, которыми Рамус пытался развенчать Аристотеля, нарушая тем самым историческую, вернее, хронологическую последовательность реально существовавшей полемики. Некоторые эпигоны Рамуса вообще ставили знак равенства между платонизмом и христианством. Но как мы увидим, все это далеко еще не означало разрыва пуритан с аристотелизмом.

Характерными для Рамуса предметами рассмотрения стали понятия «диалектика», «метод», «искусство рассуждения».

Со временем, в 80-е годы XVI века, рамизм был перенесен в Англию, а именно в Кэмбриджский университет, где он стал основой для расцвета так называемого «кэмбриджского платонизма». И здесь произошло единение платонизма с радикальным, левопротестантским конгрегационализмом. К числу сторонников и пропагандистов синтеза этих двух течений мысли принадлежали видные философы *Александр Ричардсон*, *Джордж Доунэйм* и в особенности *Уильям Эймс*, которые стали своеобразными классиками для новоанглийских пуритан. В 1714 году Сэмюэл Джонсон — позднее ставший крупнейшим американским философом, писал накануне своего окончания Йельского университета: «Из Греции философия перешла в Италию, а затем в Германию, Голландию, Испанию, Францию и Англию. В этих странах немало можно найти величайших мыслителей, ибо их учением стало христианство. Среди этих мыслителей главными были платоники, перипатетики и эклектики. Лидером эклектической школы был великий человек — Рамус, по стопам которого шли наиболее вы-



дающиеся, Ричардсон и затем Эймс, — мы же следуем за Эймсом» (82, 20).

В своем главном трактате «*Dialecticae*» Рамус не устал высоко отзываться о диалектике, которую он считал наукой всех наук, «царицей и богиней» знания. В самом широком смысле диалектика, по Рамусу, это искусство мыслить сообразно природе вещей. Решительно критикуя аристотелевскую силлогистику как раз за ее уход в сторону от познания «природы вещей», Рамус обращался в первую очередь к анализу языка. Это делалось для того, чтобы через познание «врожденного человеческого духа», раскрывающегося в языке, прийти к знанию о мире. И потому восприятие языка как «дома бытия» (*М. Хайдеггер*) предоставляло Рамусу возможность проникнуть и в тайны самого бытия с помощью анализа мышления. Диалектика же была призвана, объединив логику и риторику, дать основу «искусства рассуждения», иными словами, познания.

Рамус рассматривал логику, или диалектику как искусство (в схоластическом смысле этого понятия) в большей мере, чем как науку о доказательстве. При этом искусство заключалось в дисциплинировании естественного интеллекта человека\*. Говоря о «диалектике», или систематизированной дихотомии, Рамус имел в виду искусство произведения ограничительных суждений. Это искусство разбиения объема понятий называли инвенцией, т. е. открытием, изобретением. В классическом платоновском примере оно предстает следующим образом: «Человек — живое существо; живые существа могут быть либо движущимися, либо покоящимися; отсюда необходимо следует, что человек либо покоится, либо движется, но не необходимо, чтобы он покоился» (28, 137). Другую часть своего логического учения Рамус называл теорией суждения (или диспозиции, расположения). Теория эта была призвана соединять в суждении то, что разъединяла на части диалектическая дихотомия. Рамус акцентировал пропедевтический характер своего учения и в основном ориентировал его на нужды университетского образования.

Ученики Рамуса, и в особенности один из них — Дж. Алстед, бывший также учеником Меланхтона, развили «диалектический» метод до целой системы, нареченной «энциклопедией» искусств. Именно так — «Энциклопедия» — называлась книга Алстеда, изданная в 1630 году и ставшая весьма популярной в пуританской среде по обе стороны Атлантики. Помимо чисто педагогической дисциплины — дидактики, энциклопедия Алстеда включала «гексилогию» (*hexilogia*) — учение о привычках и строении мышления; «технологию» (*technologia*) — систему искусств, расположенных так, чтобы показать единство и взаимозависимость всех видов

\* Уходящее своими корнями в схоластику понятие «дисциплина» (как умение концентрированно и правильно мыслить) будет использоваться вплоть до XIX века, скажем Р. Эмерсоном в его знаменитом трактате «Природа» (1836).

знания; «архелогию» (archelogia) \* — систему архетипов, общих как для знания, так и для бытия, отчасти близкую к системе платоновских «идей» (эйдосов).

Цель изучения подобной энциклопедической системы состояла в том, чтобы превратить естественно данный человеку интеллект (рассудок) в дисциплинированное мышление, восходящее к пониманию божественного. Поскольку интеллект присущий ему силой извлекает абстрактные идеи из осмысления множества конкретных вещей и явлений, то единственная проблема состоит в классификации идей, распределении их по «полкам» различных искусств и дисциплин. Вот этим и должна заниматься логика (диалектика) — высшее из искусств. «Искусство есть постижение истинных правил вечных вещей и законов расположения с целью их применения к практическим жизненным задачам» (91, 159). Понимаемое таким образом «искусство» превращалось в важнейшую и универсальную часть энциклопедии, ибо она раскрывалась пуританами как методология, показывающая пути исследований и «расположения» результатов исследований всех других искусств.

Протестантский логик стремился к тому, чтобы выработать метод («технологию») познания, способного перейти от силлогизма к содержательным суждениям. Диалектика как раз и есть искусство умозаключения — особого расположения посылок, позволяющее превратить мертворожденный силлогизм в живое познание.

Развивавшаяся Рамусом теория доказательства содержала в себе несколько основных принципов, среди которых автор «*Dialecticae*» выделял четыре главных, а именно:

1) доказательство должно опираться только на истинные, общие, необходимые и утвердительные суждения; суждения, опосредуемые местом и временем, исключаются из цепи доказательств;

2) все суждения, включаемые в доказательство, должны быть однородными, т. е. все они должны относиться к одному предмету;

3) суждения должны быть выражены в универсальных (общих) терминах, начиная с самых общих и далее следуя по нисходящей линии вплоть до конкретных частных случаев;

4) использовать суждения по большей части либо определятельные, либо ограничительные; в последнем случае чаще всего они принимают форму дихотомии (82, 18).

Так, скажем, в начале определяется общий предмет: «Грамматика — это искусство хорошо говорить и писать». Затем общий предмет делится на составные части: «В грамматике четыре части — орфография, этимология, синтаксис и просодий». Каждая из указанных частей далее определяется и делится вплоть до преде-

---

\* Не путать с «археологией» (archaeologia).

ла всякого мыслимого деления, после чего раскрытие общего понятия считается завершенным. По логике Рамуса, схема такого описания напоминала разветвляющееся дерево.

Именно подобные методы и признавались пуританами наиболее верными и соответствующими христианской науке.

Сам Рамус так пояснял свои логические воззрения: «Метод умозаключения состоит в упорядоченном расположении различных понятий, выведенных из универсальных и общих принципов и разложенных вплоть до своих неделимых составных частей. С помощью этого метода предмет изучения в целом может стать более доступным для преподавания и изучения. Метод предписывает придерживаться следующего правила: в обучении общие и универсальные толкования предшествуют всему остальному. Речь идет об определении понятий и общем тезисе. После этого уже идут частные толкования с применением дихотомии. В конце имеет место определение частных подчиненных понятий с использованием подходящих примеров» (100, 245). Процесс создания доказательства, по Рамусу, проходил следующие стадии: 1) построение силлогизма, связывающего основание с доказываемым или опровергаемым тезисом; это обосновывает истинность или ложность тезиса; 2) построение научной системы, представляющей собой цепь умозаключений, расположенных в надлежащем порядке; 3) все эти системы получают свое завершение в абсолютной идее (38, 301—302). Особенно показательна третья ступень конструирования знания, ибо пуритане сразу же обратили внимание на то, что рамиистский абсолютизм прекрасно вписывается в протестантскую теологию, показывая, как познание мира восходит к постижению абсолюта, т. е. бога.

Рассматривая различные аспекты взаимосвязи пуританской энциклопедии с системой университетского образования, необходимо принимать во внимание важное историческое обстоятельство. Конец XVI и в особенности первая половина XVII века стали периодом бурного развития пуританской схоластики и ее экспансии в университеты Европы и Новой Англии.

Патриархи Реформации, прежде всего Лютер, Кальвин и их ближайшее окружение, в силу очевидных неотложных задач утверждения революционного идейного *credo* проходили мимо целого ряда теологических наук, проблем и учений, на первых порах не имея возможности и не видя особой нужды строить здание новой схоластики, пока не был институционально утвержден символ протестантской веры. «Кальвин возвел величественную систему догматики и начертал свой архитектурный проект широкими и свободными мазками кисти» (91, 94). Однако постепенно наставала очередь детальной проработки этого проекта, заполнения пустующих лакун догматики. Не уделялось достойного внимания перипатетической физике, а равно и системе схолистического уни-

верситетского образования с его программами трехчленного и четырехчленного освоения знания\*

Кроме всего прочего, протестантские теологи не только не отказались от силлогистического обоснования догматов, но, напротив, требовали усиления логической обоснованности доказательств. А это заставило по-новому истолковать аристотелевскую логику. Лютер и Кальвин оставили без всяких изменений систему наук и искусств, а также традиционно сформировавшееся в философии схоластики понимание роли интеллекта. На долю последователей отцов Реформации легла нелегкая задача соединить новую протестантскую (в том числе и пуританскую) мысль с этим наследием. Речь шла не об академически невозмутимом системопостроении, а о достаточно спешном возведении теоретических укреплений, сквозь зияющие пустоты которых проникали болезненно воспринимавшиеся пуританами атаки контрреформационных католических теологов.

Однако усилиями Рамуса и кэмбриджских платоников эта идейно-теологическая и философская фортификация к началу XVII века в общих чертах была завершена. Американским пуританам между тем выпала не менее ответственная задача — проверить надежность новой теоретической системы не только и не столько в столкновениях с католиками, сколько в качестве мобилизующего и цементирующего средства позитивного характера, т. е. строительства истинно христианского «Города на холме». И в выполнении этой задачи довольно существенную роль было призвано сыграть пуританское образование.

Свой метод «диалектики» Рамус применял для реформы образования. Традиционной для Европы XVI века была схема предметного преподавания трех «искусств» — грамматики, риторики и логики. К ним добавлялся «четырёхчленный» компонент — арифметика, геометрия, астрономия (физика) и музыка. Постепенно вместо музыкальной гармонии вводили другие «искусства» — медицину, право, теологию. Все иные «искусства» оставались без изменений. Рамус же решил принципиально переиначить эту структуру предметного преподавания. В основу реформы он положил принцип «формы последовательного развития» наук. К числу этих «форм» он отнес природу, искусство и опыт. Согласно рамистской «диалектике», *природа* — это ум или же природные способности человека; *искусство* создает предпосылки для их использования; *опыт* определяется целью применения этих способностей вплоть до закрепления их в привычке.

Весьма примечательно, что Рамус в прямой оппозиции к католической схоластике связывает искусство с анализом фактов как

---

\* Согласно учению Боэция, все науки делились на «трехпутье» («trivium») — грамматика, риторика, диалектика и на «четырёхпутье» («quadrivium») — арифметика, геометрия, астрономия и музыка, что условно отражало различие между науками о человеке и науками о природе.

первой стадии познания. В соответствии с этим студентам предписывалось вначале изучать конкретные произведения «искусства», постепенно восходя к обобщенной теории. В известных традициях Возрождения студенты Рамуса использовали в своих штудиях античные литературно-философские источники, однако преподавание физики и астрономии велось с применением естественнонаучных наблюдений и опытов.

Проект новой системы образования, выдвинутый Рамусом, включал в себя жесткое разделение предметов преподавания, с тем чтобы ни одна наука не нарушала «границ» другой. Единственное исключение в этом смысле составляла логика (диалектика), пронизывавшая все остальные дисциплины в качестве их универсальной методологии. Разработка Рамусом проблем преподавания заставила его по-новому представить предмет риторики. Вслед за Цицероном средневековые схоласты разделяли риторику на пять составных частей — изобретение (инвенция), упорядочение, стиль, память, изложение. А так как первые два компонента присутствовали в логике, это создавало известный параллелизм между риторикой и логикой. Рамус же подошел к этому совершенно иначе. Введя понятие диалектики как теории рационального обоснования, он отнес к области риторики лишь способы донесения результатов обоснования до публики. Изобретение и упорядочение аргументов Рамус отдал в ведение диалектики, а риторику, соответственно ее задачам, ограничил вопросами стиля и того, что мы на современном языке называем методикой распространения знаний или популяризацией. Риторика в итоге приобретала очевидно подчиненное положение по сравнению с диалектикой, которая фактически давала риторике все содержание и определяла ее внутреннюю структуру и метод.

Но третирование риторики рамистами и пуританами не было уничтожающим. Это пояснял Доунэйм, кэмбриджский платоник: «Риторика сияет супротив диалектики как Луна — супротив Солнца. Ибо какие бы пространные похвалы ни расточались обычно в адрес красноречия, большинство их относится к диалектике. Если разобраться, то разве эти похвалы не следует по справедливости отдать инвенции (изобретению), диспозиции (расположению) и мнемонике (памяти) или же (следует. — Н. П.) отдать их красноречивости и дикции? Но первые представляют собой Геркулеса, последние же — всего лишь Гидру и оболочку красноречия. Теперь, по существу, инвенция, диспозиция и мнемоника входят в состав диалектики, а риторика осталась при красноречивости и дикции. Поэтому диалектика предстает в виде тела ораторского искусства, риторика же служит одеянием; вот дротик, а вот необходимая ему рогатина, взятые в бой; вот то, что находится в уме, а вот язык и речь; вот то, что дает сведения рассудку, а вот ораторское искусство. Насколько тело превосходит по своей важности прикрывающую его одежду, дротик — его рогатину, ум —

язык речения, рассудок — ораторство, настолько и диалектика возвеличивается над риторикой» (91, 326). Закономерно было задаться вопросом: к чему клонили пуритане? Почему они «утопили» риторику в диалектике? За вполне учеными аргументами скрывались вполне жизненные намерения.

В системе пуританской экклезиастической деятельности важную роль играла проповедь, как правило устное обращение министра (проповедника) к членам конгрегации. В проповеди требовалось ясно, доступно и убедительно раскрыть то или иное положение, содержащееся в Писании, и применить его к толкованию того или иного нравственного, исторического, политического, научного явления, волновавшего аудиторию. Упразднив богослужения, пуритане перенесли долю сакральности именно в проповедь. Но последовательно развивая изначальную реформационную идею простоты и аутентичности вероисповедания, они решительно очищали проповедь от «риторики», т. е. искусственных украшений и приемов, удививших слушателей от переживания смысла речи. В силу этих причин пуритане перенесли центр тяжести именно на логическую убедительность проповеди, оставив ораторскому искусству явно подчиненное место.

Профессия проповедника, ставшая по масштабам того времени массовой гуманитарной профессией, не могла покоиться только на новоявленных цистеронах. С неизбежностью в проповедническую деятельность вовлекались те, чья культура была не слишком высока. Поэтому пуританизм стремился дать им орудие убеждения аудиторий. Быть может, и несколько косноязычно и неуклюже, но логически безукоризненно и убедительно — таков собирательный образ пуританина-интеллектуала, обращавшегося к конгрегации с устной проповедью. Именно для этих ораторов и составлялись учебники диалектики, имевшие хождение в Новой Англии.

Сам Рамус высоко ценил умение убеждать аудиторию. Он и его пуританские последователи подчеркивали дидактический характер диалектики, однако доходчивость и ясность изложения не означали выпренности и разного рода словесного украшения. Напротив, Рамус и пуритане стали теоретиками так называемого сурового стиля, который выражал не только и не столько литературно-эстетические пристрастия новоанглийских пуритан, сколько общую мировоззренческую концепцию ограничения выразительных средств с целью повышения насыщенности идейной жизни. Пуританские проповедники, теологи, философы (в отличие от католиков и даже англикан) не могли и не хотели использовать стилистические средства, обращенные к чувствам. Это казалось им опасным, затуманивающим истину веры и откровения. Они «апеллировали к разуму людей, стремились пробудить в них сознание правды, а вовсе не просто приобщить их к вере, одурманивая их умы отравой, столь легко возбуждающей в по-

томках падшего Адама телесное томление. Обычно пуританин отвергал образность, предназначенную лишь для того, чтобы ею восхищались, он использовал лишь те средства, которые могут облегчить понимание истины, причем предпочитал, чтобы они черпались непосредственно из Библии. Все, что задевало чувства настолько сильно, чтобы помешать сосредоточенной работе ума, казалось ему опасным» (32, 1, 96). Это наложило свой отпечаток и на философские, педагогические и литературные воззрения пуритан.

Переплетение философских и педагогических идей было глубоко симптоматично и для Рамуса. Будучи умеренным реалистом (и столь же нетвердым сторонником платонизма), Рамус сделал целью своей деятельности реформу системы образования в большей степени, чем реформу собственно философии. Каких бы проблем ни касалась мысль этого философа, следует иметь в виду, что она пребывала в границах университета средневекового типа, а потому и реформа этого университета, задуманная Рамусом, была преобразованием в жестко очерченных рамках. Она предстает скорее как реорганизация и перестройка некоторых схоластических схем и приспособление их к ранней протестантской теории. И когда ныне говорится, что интеллектуальная атмосфера Новой Англии ранних лет ее колонизации была далеко не свободна от влияния средних веков, то одним из признаков этого можно считать распространение в ней реализма.

## 6. Пуританская «технология»

Рамизм стал платформой, с которой перешла в пуританизм концепция «технологии», «технометрии», или «энциклопедии». Эти три родственных понятия как раз и составляли основу официально принятой пуританами Новой Англии философии. «Технологическая» философия, как в фокусе, стала средоточием традиций средневековой схоластики, кальвинистской теологии и рамизма.

В дословном переводе с греческого «технология» означает знание искусств, тогда как «энциклопедия» есть круг искусств. Однако само понятие «искусство» требует пояснения, тем более, что его значение во времена раннего американского пуританизма было отличным от ныне употребляемого.

Учение об искусствах, или энциклопедия, развивавшееся пуританами, теснейшим образом было связано со средневековой схоластикой. «Схоластика наполняла своим содержанием каждый раздел пуританской науки», — отмечал П. Миллер (91, 105). Почти полностью из средневековья переключившись в лекционные курсы Гарвардского колледжа (университета) расхожие формулировки, согласно которым святой дух вложил интуитивное знание в апостолов, но люди должны обрести это искусство путем прилежного изучения искусств; первоначально Адам обладал пол-

ным знанием искусств, но после тотального грехопадения человек может вновь получить это знание только пройдя мучительный путь исследований; и хотя вновь достигнутое знание искусств всегда останется лишь слабым отблеском того, каким обладал Адам, все равно надо стремиться к нему, ибо это есть приближение к образу господа. Как бы то ни было, но в целом все семь искусств выводились из божественного бытия. Скажем, в качестве начального тезиса для сочинений или дискуссий в Гарварде 40-х годов XVII века использовали следующие: «Искусства — это сияние (излучение) божественной мудрости»; «Творец бытия — это творец искусств».

Человек вовсе не открывает искусства, они были дарованы ему господом (*Non inuentum sit hominum, sed splendidissimum Dei immortalis donum*) — звучал другой излюбленный тезис новоянглийских теологов. Правила построения искусств не были ни эмпирически проверяемыми гипотезами, ни дедуктивно выводимыми положениями — они считались прямыми указаниями бога. Причем бог дал не только общие контуры искусств и их содержание, но определял и регулировал их воплощение, например искусства ведения войн. Так, полководцы, руководившие сражениями в согласии с искусством, руководствовались не соображениями реальной пользы действий, а стремлением соответствовать божественной мудрости: «быть способным вести войну и сражаться согласно искусству значит восславить того, кто является творцом любого достойного искусства и науки» (91, 106). Но то, что было справедливо для искусств, связанных с изменяющимися обстоятельствами, вдвойне относилось к теоретическим дисциплинам вроде логики, риторики и философии.

Поскольку все искусства исходят непосредственно от бога, они должны безупречно сочетаться друг с другом, образуя гармоничную систему с тщательно подобранными компонентами. Гарвардский проповедник Чарлз Мортон учил своих студентов тому, что «существует взаимная зависимость искусств и наук подобно каменным блокам в арке, поддерживающим друг друга» (91, 106). Поэтому наряду с уже приводившимися тезисами в Гарвардском университете использовали для дискуссий и такие: «Все дисциплины имеют некоторое отношение друг к другу»; «Все составные части связаны между собой братской зависимостью (*sogorio vinculo*)». В этом случае все семь искусств образовывали нечто вроде замкнутого круга, в центре которого находился бог.

Несмотря на то что пуритане нередко употребляли понятия «искусство» и «наука» как синонимы, определенные различия эти понятия все же содержали. Еще Аристотель различал науку, занимающуюся доказательствами истины, и искусство, связанное с процессом производства, продуцирования вещей. Искусство для Аристотеля — это область знания того, как происходит сознательное создание вещей. Причем все произведения искусства, во-пер-



вых, обладают свойством либо быть, либо не быть (в отличие от чисто природных предметов и явлений, рождающихся по необходимости) и, во-вторых, источник рождения произведения искусства скрыт в авторе, а не в самой объективной вещи.

Это известное аристотелевское разделение природных объектов (нерукотворных) и произведений искусства (рукотворных) не проводилось достаточно последовательно в средние века, что нашло свое отражение и у Рамуса. Однако в учебных планах Кембриджского университета в начале XVII века и даже позднее «науки» трактовались как область абстрактного знания, а «искусства» — как область знания, связанная с практическим применением.

Пуритане определяли природу как произведение искусства («техне»), выполненное богом. В самом общем виде их основные мировоззренческие постулаты могут быть изложены в следующем силлабусе\*.

### «ТЕХНОЛОГИЯ, или ТЕХНОМЕТРИЯ

1) искусство есть идея, представляющая и направляющая еургахia (хорошее выполнение вещи);

2) идея есть плоть (материя) искусства;

3) идея есть образец вещи;

4) идея изображается и путем изображения направляет еургахia в действии,

5) на котором основывается форма искусства;

6) объект и цель идеи — еургахia;

7) вещь является объектом в той мере, в какой она вовлечена в процесс раскрытия;

8) цели, в той мере, в коей она направляется средствами раскрытия;

9) еургахia есть упорядоченная процедура или же действие агента действия;

10) мы должны рассмотреть действующего носителя, объект, следствие и составные части еургахia;

11) действие является действующим носителем тогда, когда оно производит следствия, вытекающие из идеи;

12) тот объект материален, к которому действующий носитель и его еургахia имеют (совместное. — Н. П.) отношение;

13) эффект, произведенный агентом и его еургахia в соответствии с идеей, есть еурφασσomenon, который есть сделанное дело;

14) составных частей, или факторов у еургахia, — две: генерация и анализ;

15) генерация есть предвосхищающий переход от простых частей к композиционной сумме, которую он составляет;

---

\* Нижеприведенный отрывок принадлежит Сэмюэлу Джонсону, взгляды которого рассматриваются в гл. IV настоящей книги. Именно этот философ XVII века наиболее точно изложил идеи ранних новоанглийских пуритан.

16) анализ есть упорядоченный регресс от композиции к простым частям, на которые она может разложиться;

17) где заканчивается генерация, начинается анализ, и это составляет благо для всех *generalia*.

Таким образом, существует три или четыре вещи, необходимые для любого *euprassomenon*: (1) Искусство, или идея, а именно нечто, представляющее его и руководящее им (2). Действие, которое является следствием идеи (3). Благое дело, представляемое и направляемое (4). Нечто, на что направлено это дело и что может быть материалом, из которого действие извлекает следствие, связанное с идеей» (83, 63—65).

Пуританская философия генерализировала понятие «искусство» (*art*), включая в него не только прикладные дисциплины, но и теоретические. При этом, однако, пуританские философы все же делали упор на прикладном значении искусств, говоря, что «искусство — это правило создания или управления вещами до их полного завершения» (82, 21). Широкое хождение в ученых кругах Новой Англии имела и максима П. Рамуса: «Упражнения и практика создают ремесленника... Знание лишь общих правил без их применения свидетельствует об отсутствии абсолютного и актуального знания» (104, 9). Пуританская философия ориентировалась на практику, стремясь одновременно быть и практичной и теоретичной.

И здесь выстраивалась весьма важная для пуритан иерархическая зависимость. Если наука подразумевает теоретическое абстрактное знание, то для творца она представляет собой искусство, т. е. прикладную область божественного творчества. Творение мира, причем постоянное и неотступное, раскрывается как божественный промысел, «искусство». Для человека же это становится «наукой». Но можно ли в таком случае познать бога? Как уже говорилось выше, для пуритан бог непознаваем — это «альфа и омега» их философии и теологии. Но творения его, «искусство», познаваемо. Бог *ens primum* (сам по себе) непознаваем, ибо его сущность превосходит духовные потенциалы человека. Но бог *ens a primo* (то есть проявивший себя в творении) и есть предмет познания и содержание знания. Иначе говоря, предмет «искусства», согласно пуританизму, *ens a primo*.

То, что для бога практично, для человека — теоретично. Таким образом «технология»\* превращалась в некий пуританский эквивалент метафизики, или центральной части учения о мире.

Итак, искусство имеет своей целью создание артефактов, рукотворных произведений творчества. Эти произведения, вне зависимости от того, как и для чего они продуцировались, имеют

\* Далее понятия технология, энциклопедия, искусство будут употребляться без кавычек, но в их специфическом значении, свойственном пуританской лексике и отличном от их современного употребления.

прежде всего практическую направленность. Подобное акцентирование практической стороны творчества (научного, социального, религиозного) стало продолжением в пуританизме рамистского тезиса о том, что любое произведение искусства в итоге должно породить действие.

В этой метафизической схеме бог выступает верховным творцом артефактов. Пуританская философия приписывала богу свойства идеального творца, который прежде имеет идеальный образ творимого, а потом воплощает его в материю. Это творение особого, абсолютного характера, исходящее не из наличного материала, а из абсолютного образца того, каким должно быть произведение. Подтверждая свое понимание творчества, пуритане ссылались на новозаветные строки: «Верую познаем, что веки устроены словом Божиим, так что из невидимого произошло видимое» (Евр., 11 : 3). Довольно прозрачное заимствование пуританами платонистской конструкции облакалось в христианскую терминологию, не меняя при этом существа подхода.

Внечувственный и даже умонепостигаемый мир образцов получил наименование «архетипов» — еще один характерный пуританский термин. Однако если у Платона эти «архетипы» («эйдосы») обладали вполне объективным бытием, то у пуритан они сосредоточивались в уме бога. Постичь божественный замысел творения нельзя лишь по отдельным артефактам — необходимо поставить их в известное соотношение друг с другом или, если следовать пуританской терминологии, создать «цепь» искусств, чем и занимаются энциклопедия и технология.

Коль скоро творение происходит как воплощение божественного архетипа, все предметы и явления физического мира имеют свои прообразы в божественном уме; то же присуще и явлениям социального мира. Поэтому весь мир предстал перед пуританами в виде огромного отпечатка слова божьего.

В этом звене мировоззренческих построений пуритан проявляло себя с особой силой влияние Рамуса. Если технология утверждает, что мы должны истолковывать творения бога, то рамистская диалектика стала для пуритан методом этого истолкования. От пуританских философов требовалось лишь последовательно приложить метод, разработанный Рамусом, к интерпретации явлений природы, истории, а также священного предания, с тем чтобы воссоздать истинную картину мира. И реконструированная подобным образом картина мира позволит «читать» (познавать) послание бога, запечатленное в предметах и явлениях.

В божественном уме присутствует *архетип* (archetype); его воплощение в материи как результат творения получило наименование *энтипа* (entype), а представления (знания) человека о том, что и как сотворено, назывались пуританами *эктипом* (ectype). Эти три понятия и составляли особую философскую зависимость, которую можно передать в следующей формулировке:

эктип есть подобие архетипа, полученное в результате верного прочтения энтипа.

И хотя для пуритан искусство не имело градаций аутентичности (одно и то же искусство существовало в божественном разуме и в проповеди провинциального министра), все же определенная стадильность восхождения к высокой истине признавалась. Первая, высшая стадия — это искусство в божественном уме; она не обсуждалась как находившаяся вне понимания человека. Вторая — божественный указ; ее называли «архетипом». Третья — форма сотворенных предметов-объектов («энтип»). Четвертая — искусство как его понимали люди («эктип»). Сэмюэл Джонсон позднее высказал свое понимание этой проблемы, сформировавшееся у него во второй половине XVII века: «Искусство архетипа есть идея вещи, существующая в качестве предписания в божественном уме; она представляет и по сему направляет божественную еургахю» (82, 165). Что касается понятия еургахю в контексте обсуждения искусства архетипа, то оно одновременно означало творение и божественный промысел; кроме того, в понимании пуритан еургахю — объект абстрактной спекуляции и принцип действия, исходя из конкретной задачи.

Поскольку предполагалось, что бог действует строго по методу Рамуса, процесс творения характеризовался пуританами как некое доказательство необходимости того или иного явления, которое осуществляет сам бог. Бог для доказательства своего тезиса выбирает аргументы среди предметов и явлений природы и социальной жизни. Следовательно, от философа требуется по этим рассеянными там и здесь аргументам восстановить божественные тезис и доказательство, составляющие содержание его послания.

И здесь причудливо объединялись платонизм и эмпиризм, присущие в равной степени Рамусу и пуританам. Божественный промысел может быть раскрыт через познание индивидуальных (частных) фактов, соответствующих «архетиповому» плану творения. Однако этот эмпирический на первый взгляд подход к реальности, в сущности, не был таковым. Ибо пуритан интересовали вовсе не реальные связи и взаимоотношения, присущие самой природе, взятой самой по себе, и потому проблема индуктивного вывода и его достоверности перед ними не стояла. Дело в том, что анализ фактов проводился ими с единственной целью — найти подходящие подтверждения тому, что уже содержалось в виде аксиом-тезисов в диалектике Рамуса. Так что эмпиризм пуритан был, по сути, псевдоэмпиризмом.

Аксиомы вследствие всего этого играли весьма важную роль в конструировании знания. Прежде всего они должны были быть самоочевидными. В случае возникновения сомнений в их истинности следовало применить силлогистическую процедуру и «прояснить» аксиому, ибо, согласно пуританским теоретикам, у силлоги-

стики нет иной задачи, кроме очищения знания до базисного уровня аксиоматики.

Теоретическую трактовку аксиоматики, данную пуританами, можно проиллюстрировать на более наглядном примере. Когда человек, поясняли они, читает правильно составленное предложение, смысл этого предложения ясен. То же самое должно происходить и при «чтении» книги природы: человек интуитивно утверждает в самоочевидных истинах, имеющих в конечном счете божественное происхождение. Поскольку аксиомы — не будь первородного греха — раскрывались бы человеку сами собой, то бог «зашифровал» их в явлениях и предметах, существующих в природе. Подобно тому, как цветы источают ароматы, указывающие на присутствие цветов, даже если они скрыты от глаз, подобно этому аксиомы, лежащие в основе произведений божественного искусства, имеют свойство распространять лучи познания, генерируемые творениями всевышнего.

Пути познания начинаются с анализа эмпирических фактов — этот первоначальный уровень познания соответствует эктипам. Однако ни Рамус, ни его пуританские последователи в Новой Англии не были эмпириками в чистом виде, ибо в их воззрениях было немало платонизма. Так, универсалии не обладают в действительном мире иным воплощением, кроме бытия в конкретных явлениях. Но при этом подчеркивалось, что это конкретное бытие универсалий обладает большей очевидностью, ясностью и наглядностью для познающего ума, чем эмпирические факты сами по себе. А это, в свою очередь, видоизменяло направление познания. Оказывалось, что познание, по существу, априорно содержит в себе набор универсалий и только после этого переходит к анализу чувственно данных эмпирических фактов (82, 24).

Для тех, кто изучал науки в Гарвардском университете, это имело свою зримую материализацию в учебных программах. Следуя методике Рамуса, изложенной в *Dialecticae*, студентам преподавали общие принципы и аксиомы, а затем переходили к правилам эмпирического познания. Поэтому в известной мере метод преподавания был противоположен методу познания, что лишний раз показывает пропедевтический, а не гносеологический характер «диалектики» Рамуса и пуритан.

## 7. «Энциклопедия» искусств (наук)

Аксиомы, охватывавшие всю науку («искусство» на уровне эктипа), выстраивались пуританами в определенной последовательности согласно методу диалектики — это и было, по определению пуритан, «энциклопедией», исчерпывавшей собой весь массив знаний «свободных искусств». Наиболее крупные звенья этого круга «свободных искусств» занимали строго определенное местоположение. Каждое искусство имело своей целью «хорошо сформиро-

ванное умение» — «хорошее описание», «хорошую устную речь», «хорошее общение», «хорошее измерение», «хороший счет», «хорошую имитацию природы», «праведную жизнь». Соответственно этим семи целям выстраивалась и последовательность искусств, преподававшихся в учебных заведениях Новой Англии: диалектика, грамматика, риторика, математика, физика и теология. По сравнению с традиционной схоластической схемой бросается в глаза отсутствие права, медицины, метафизики и этики. Это, разумеется, не было произвольным расхождением с традицией. Изменение получило свое обоснование.

Пуритане разделяли все искусства на четыре подгруппы по степени обобщения, или универсальности. Самой универсальной признавалась диалектика (I), менее универсальными считались грамматика и риторика (II), затем шла математика (III) и более специальные по своему характеру искусства — физика (астрономия) и теология (IV). Расположение искусств по четырем подразделам отвечало принципу «большей конкретности и применимости к нуждам людей». Это звучит ныне несколько парадоксально, ибо самой полезной, с точки зрения пуритан, оказывалась теология. Но поскольку речь шла о замкнутом круге искусств, то самая практическая наука примыкала и к самой общей — диалектике. Еще одним основанием для подобной классификации стал «принцип предпосылочности»: каждая предыдущая наука («искусство») создает предпосылки для последующей. В этом смысле теология аккумулировала всю научную мудрость всех остальных свободных искусств.

Что же представляли собой эти искусства в трактовке пуритан? Какова была выработанная с опорой на энциклопедию картина мира?

*Диалектика*, как уже говорилось выше, считалась искусством точного обоснования. В совокупности с поглощенной ею логикой диалектика трактовалась как искусство совершенного доказательства. Причем речь шла о так называемом «внутреннем обосновании», т. е. о том, как происходит процесс формулирования и «прояснения» мысли у человека, а не о правилах публичных выступлений, которые представляют собой, по мнению пуритан, лишь малую часть айсберга мышления. Теперь понятно, почему диалектика предшествовала не только грамматике и риторике, но и всем другим искусствам. Помимо таких частей, как инвенция, суждение и другие, диалектика включала и то, что называлось «теорией реальной дефиниции». Если номинальная дефиниция (т. е. установление конвенционального соотношения между словами) входила в состав грамматики, то «реальная дефиниция» (способ объяснения того, чем является вещь сама по себе) принадлежала диалектике. Столь же решительно «реальная дефиниция» отмежевывалась и от этимологии (также относившейся к грамматике). Однако суть этих размежеваний состояла в том, что пури-

танские теоретики, анализируя имена, пытались проникнуть в суть вещей, ими обозначавшихся. Например, «реальной дефиницией» можно считать следующее определение: «мертвое тело» (cadaver) «реально» определялось как саго (плоть) dato (отданная) vermibus (червям) (82, 26). Совершенно умозрительный анализ имен импонировал пуританам несравненно больше, чем эмпирические исследования самой действительности.

*Грамматика и риторика* стояли на ступеньку ниже диалектики по степени обобщения. Диалектика снабжала оба этих искусства материалом, составлявшим их содержание. Грамматику и риторику объединяло то, что они носили гипотетический характер, ибо и грамматика и риторика предполагали существование других, более частных искусств, смысл и содержание которых они должны были передавать надлежащим образом. Грамматика разделилась на этимологию и синтаксис; главный предмет ее исследования — отношения между словами. Риторика состояла из ораторского искусства и дикции; ее задача — сделать дискуссию благообразной и последовательной.

*Математика* делилась на две части: арифметика и геометрия. Цель первой — «правильная нумерация», второй — «правильное измерение». Пуританская наука уделяла несравненно больше внимания геометрии, чем арифметике. Подчас арифметика вообще опускалась, а вся математика отождествлялась с геометрией, но это был пример крайности. Так далеко заходили весьма редко. Анализ соответствующих учебников и учебных программ показывает, что все содержание арифметики умещалось на двух-трех страницах, тогда как геометрия разрабатывалась довольно подробно. Подобное неравенство в трактовке этих математических дисциплин объяснялось всей ситуацией, сложившейся в целом в математике XVI — начала XVII веков. Несмотря на ряд достижений алгебры, например Виета, именно геометрия была наиболее хорошо разработанной математической дисциплиной. Математика характеризовалась пуританами как наименее специальное из всех специальных искусств, особенно по сравнению с физикой. Ни Рамус, ни его пуританские последователи в Новой Англии отнюдь не рассматривали математику как сугубо точную и абстрактную науку. Математика подобно всем другим искусствам, к числу которых она принадлежала, «выводилась» из эмпирических исследований энтипов. Однако ради точности следует сказать, что Рамус недвусмысленно проводил демаркационную линию между «чистой» теоретической математикой и математикой прикладной, связанной с физическими экспериментами. Поэтому, скажем, применение математического аппарата в экспериментах по механике считалось прикладной математикой, а математические рассуждения об отношениях углов в треугольнике — исключительно теоретической. Таким образом, деление математики на «чистую» (теоретическую) и прикладную, развивавшееся пуританами, было

весьма отличным от современного и проводилось лишь на основании ее применимости или неприменимости к физическим экспериментам.

*Физика* расшифровывалась пуританами как «исполнение природной работы лучшим образом», что и ныне и тогда звучит и звучало не вполне ясно. Как бы то ни было, понимание смысла пуританской трактовки физики возвращает к средневековой дистинкции *ens a seipso* (бог как высшее бытие) и *ens a seipso* (сотворенное бытие, творение). Собственно природа, с которой имеет дело физика, относится к «сотворенному бытию» (82, 26—27). Однако физика — и это очень важно — охватывала всю природу, все сотворенное богом, а отнюдь не только неодушевленную природу — мир физических тел, как это можно было бы предположить. Все, кроме бога, — вот предмет физики. Физика включала также одушевленные существа и, совсем парадоксально, даже ангелов. Так что по сравнению с аристотелевской физикой пуритане добавляли к ней такие предметные области, как небесные сферы, алхимия, биология и психология. Короче говоря, физика обнимала собой все сотворенное бытие. А поскольку пуритане твердо придерживались правила, согласно которому предметы искусств не должны накладываться друг на друга, подобный вселенский универсализм физики был вполне логичен.

Второе важное обстоятельство, касающееся понимания пуританами физики, состояло в том, что эта наука («искусство») рассматривалась как совокупность знаний не только о «сотворенной природе», но и о способах искусственного воспроизведения человеком этой природы, т. е. об имитации «работы природы». Физика, иными словами, учила, как человек может, следуя божественным архетипам, создавать образцы эктипов, сколь бы слабыми реминисценциями божественного они ни были. Позиция пуританских физиков отнюдь не сводилась к тому, что технологически люди должны слепо копировать нерукотворную природу, однако они решительно выступали против волюнтаристски-технологического подхода к ее использованию. Поэтому «согласие с природой» означало, в их понимании, бережное «вскрытие» пластов естественных богатств, созданных по божественному замыслу.

В какой мере это отвечало запросам эпохи, делавшей ставку как раз на вторжение в природный мир? Впрочем, это вторжение развернулось в XVIII веке, тогда как позднеренессансная позиция нашла свое проявление в рамистской и соответственно пуританской физике. Но сколько бы ни говорили массачусетские пуритане о науках, все эти рассуждения рано или поздно приходили к общему итогу. Его выразил один из президентов Гарвардского университета Чарлз Чонси, говоривший своим студентам, что «физика, политика, риторика и астрономия в истинном смысле и правильном значении произрастают из изучения теологии и Писа-



ния, а не рассматриваются как результат (познавательных. — *Н. П.*) усилий человека» (104, 9).

Использование природы как символа или как учения (раскрытой книги. — *Н. П.*) было для пуританского сознания гораздо более важным, чем выбор картины мира, которую могла бы объяснить конкретная система физики. Вселенную следовало изучать и истолковывать, поскольку она представляла собой действующий промысел господний; главное требование ко всем физическим исследованиям состояло в том, чтобы «(1) во всем видеть и обнаруживать руку бога, (2) воспринимать единство естественного порядка вещей и божественных рескриптов, (3) иметь способность читать аналогии между законами духа и законами природы, (4) иметь веру в высшее совершенство плана божественного творения» (91, 216). Таковыми были сверхзадачи пуританского естествознания. Что же касается вопроса, как в реальности устроена Вселенная — согласно ли птолемеевской модели или коперниканской, — то это, в сущности, находилось на периферии научных интересов пуритан.

Постепенно новоанглийское философское сознание стало приобретать определенные черты самобытности. В лекционных курсах, читавшихся в Гарварде, довольно ясно подчеркивалось, что физик должен определять, как бог надзирает за природой, но не управляет ею, как он одновременно подчиняется ее законам и между тем издает руководящие предписания, реализация которых вроде бы обязательна. В таком видении задач физики уже просматривались деистические мотивы, хотя и весьма условные. Тем не менее смена физических моделей мира проходила весьма медленно и обнаруживала себя только в последней трети XVII века.

Большим испытанием для новоанглийского пуританизма, вернее его философии, должно было стать распространение в Новой Англии естественнонаучных идей, базировавшихся на коперниканской модели Вселенной. Однако открытой полемики между пуританизмом и коперниканством не получилось. Пуританские теологи не восхваляли европейские физические нововведения, но и не отрицали их. «Гарвард и не следовал за академическим миром и не тормозил его влияние, отказавшись от схоластической физики с большой поспешностью, после чего началось всемерное накопление научных данных» (95, 250—270). Наиболее распространенной точкой зрения в отношении «новой физики» можно считать позицию священника Джона Дэвенпорта, бостонского консервативного интеллектуала. Хорошо зная теорию Коперника и видя, как она постепенно углубляет свое влияние на американцев, Дэвенпорт писал: «Какой бы она (теория Коперника. — *Н. Н.*) ни была, пусть ее сторонники восхищаются ею; а я буду пребывать в тех убеждениях, которые получил в годы учения, до тех пор пока не появятся более очевидные аргументы в ее пользу, чем те, с которыми я встречался» (91, 219).

*Теология* раскрывалась как умение жить хорошо, «в боге». При этом она вовсе не трактовалась пуританами как познание бога, поскольку адекватного знания бога вообще быть не может. Теология — одно из свободных искусств, проистекающее из божественной субстанции, а конкретно — из Писания. И хотя в принципе приблизиться к богу можно и через природу, однако это естественнонаучное приближение полностью теряет свою значимость по сравнению с Писанием как источником постижения бога. Искать таким образом у пуритан истоки «естественной теологии» было бы неверным — пуритане отрицали любое преобладание природной темы над библейской (82, 29). Теология, подобно другим искусствам, была направлена на практическую полезность, применимость к жизненным целям. Этой жизненной целью теологии провозглашалось умение жить «в боге» и «для бога». Подобная формулировка не исключала между тем поисков счастья в земном смысле в соответствии с земным предначертанием человека, но при всем том высшей целью теологии и — более широко — всей пуританской религиозной этики была и оставалась подготовка человека к неземному блаженству в боге (82, 29). Поскольку, полагали Рамус и пуритане, бог сотворил все существующее в мире, это наличное бытие со всеми входящими в него частями должно служить славе господней. Но пуритане делали определенное различие между теми творениями, которые служат богу, так сказать, бездумно, согласно лишь своей неотвратимой природной закономерности, и теми творениями, которые служат богу по разуму своему, проходя путь откровения; и потому вторым требуется следовать определенным нормам. Именно эти нормы разрабатывала и обосновывала теология.

В соответствии с формулировками пуритан теология была призвана передавать всеобщее учение о боге, но не самом по себе (ибо никто не может знать бога, кроме него самого), а согласно тому, как он раскрыл себя в Писании и отчасти в книге Природы. Теология также передает всеобщее учение о добродетелях. Она выступает от имени божественной воли, направляя нашу мораль, волю и жизнь. Вся эта раскрытая людям воля господняя сосредоточивается в силе ясного разума, с которым соглашались все, у кого крепкий ум. Причем сила просветленного богом разума упорядочивает правила благородства, законности и справедливости, т. е. добродетели. Священные тексты Писания содержат в себе абсолютно все, что необходимо для «жизни в боге». Поэтому погружение в познание природы представлялось им не чем иным, как окружным путем, ведущим к той же цели, но гораздо более путаным и неясным.

Теология замыкала «круг» энциклопедии или энциклопедических наук (искусств). Обращает на себя внимание выпадение из этого «круга» метафизики, естественной теологии и этики. Это происходило не случайно. Пуритане с самого начала повели

яростную атаку против метафизики. И сам Рамус и его английские последователи, скажем Эймс и его американские пропагандисты, написали не одно сочинение против метафизики, прочно претендовавшей на место в кругу искусств. В каком-то отношении критика метафизики была направлена против ее отца — Аристотеля. Это понятно, но не исчерпывает всех причин. Резко выступая против тезиса Аристотеля, согласно которому существует наука, исследующая бытие само по себе, в совокупности его атрибутов, принадлежащих ему по его собственной природе, пуритане недвусмысленно заявляли: такой науки нет и быть не может. А поскольку метафизика все же существует, постольку она паразитирует на отработанных материалах искусств. Все, чем занимается метафизика, включено в предмет других искусств, а потому она, по сути, оказывается пустой наукой без предмета. Пуритане прозорливо усмотрели, что метафизический бог Аристотеля весьма далек от христианско-теологического бога. Бог Страгирита осуществлял первотолчок, не претендуя на абсолютно совершенные характеристики, приписываемые христианскому богу. Аристотелевский бог представлялся пуританам весьма слабым существом, недостойным истинной веры. На этом основании и наука о мире, включающем в себя такого бога, очевидно, излишня (82, 30). Вызывало их гнев и то, что метафизика в аристотелевском варианте была своего рода языческой теологией, претендовавшей на высокие цели и лишенной — по понятным историческим причинам — духа и сути христианства. Иначе говоря, метафизика оказывалась в известном смысле конкурентом рамистской и пуританской теологии. А этого пуритане допустить не хотели. Они в сердцах называли метафизику верой перипатетиков, а этику — ритуалом этой веры.

Изложение и третирование метафизики шло нога в ногу с критикой этики. Этика для пуритан — часть теологии, ибо только теология имеет право излагать и обосновывать нормы праведной жизни. Любые этические концепции, не проистекавшие из Писания, считались совершенно излишними, если они в принципе согласовывались с Писанием, и еретическими, если этого согласования не происходило. Развенчание рамистами и пуританами этики также имело своей целью низложение авторитета Аристотеля и всей античной традиции натуралистического подхода к этике. И в этом критическом пафосе Рамуса содержалось разительное противоречие, ибо не кто иной, как сам Рамус — полноправный представитель Возрождения, ратовал за изучение классики, раскрывающей двери в храм знаний. Но Рамус был не только полноправным, но одновременно и фанатичным представителем кальвинизма, уничтожавшим язычество с не меньшей убежденностью, чем папизм. Поэтому Рамус не мог не обосновывать идею о том, что только через Библию проходит путь познания правил и законов моральной жизни, а как следствие этого он и пуритане нич-

тоже сомняшеся исключили метафизику и этику из энциклопедии и соответственно из учебных планов протестантско-пуританских колледжей и университетов.

Элиминирование пуританами метафизики и этики из числа искусств (наук), пользовавшихся общественным признанием, оказало большое влияние на последующую историю американской философии и общественно-политической мысли. На протяжении не только ранней истории американской философии, но и позднее метафизика, натуралистическая этика и естественная теология с большим трудом завоевывали себе место в общественном сознании США. Одна из причин этого — притом весьма существенная — коренилась в том предубеждении против этих дисциплин, которое имели пуритане XVII века.

Не находим мы в пуританской энциклопедии и таких наук, как правоведение и медицина. Их отсутствие в кругу избранных искусств объяснялось между тем иными причинами. В средневековых университетах (а также университетах ренессансной Европы) ядро учебных программ составляли «свободные искусства». Овладение ими отмечалось присуждением степени «мастера искусств» (магистра) \* — это была низшая и наиболее общая ступень. Далее на основе знаний, полученных в рамках магистерской степени, шло освоение специальных научных дисциплин, что составляло основу получения докторской степени, а именно по медицине, праву, теологии и философии \*\*. Однако пуритане полагали, что докторские степени и соответственно дисциплины, их составляющие, не дают нового знания, а лишь трактуют в узкоспециальных областях то, что было получено ранее, при изучении «свободных искусств». Так, например, медицина есть не более чем практическое использование принципов физики (в пуританском варианте) для целей лечения телесных недугов и болезней. Точно так же юриспруденция занимается в основном изучением и обоснованием гражданского права, которое, в свою очередь, проистекает из теологии, единственно ответственной за формулирование правил должного социального поведения. Поэтому медицина и право рассматривались пуританами прежде всего как сугубо прикладные, практические области знания, в чем-то сходные по своему характеру, например, с плотницким мастерством или мастерством кораблестроителя, также использовавшим принципы физики (82, 31).

Критическое отношение к метафизике не означало, однако, что она в скрытом виде не присутствовала в пуританском мировоззрении. Фактически метафизика существовала в нем под названием

---

\* Эта степень сохраняется в университетах США и по сей день — Master of Art (M. A.).

\*\* Доктор медицины (M. D.), доктор права (L. L. D.), доктор теологии (Th. D.), доктор философии (Ph. D.). Эта система ученых степеней и их наименования существуют в США до настоящего времени.

«технология», или «технометрия». Общее содержание этого понятия уже было охарактеризовано выше. Значение технологии, охватывавшей, говоря современным языком, методологические принципы построения и развития знания, вплотную приближалось к значению метафизики в аристотелевском смысле.

Поскольку принципы свободных искусств «озаряют» снаружи мир энтипов (сотворенного богом бытия), а принципы специальных дисциплин высвечивают их изнутри, то технология, собирающая воедино как те, так и другие принципы, по сути, оказывается универсальным учением о бытии и его познании. Употребление предлогов «снаружи» и «изнутри» в отношении общих искусств и специальных дисциплин не было метафорическим приемом, а отражало важную идею. Искусства определяют энтип в его связи с другими объектами. Эти «внешние» характеристики могут и должны быть дискурсивно выведены и таким образом доказаны, ибо конституирование объекта (энтипа) есть процедура его логического обоснования — этому учит диалектика, включающая в себя логику. Причем следует сразу же отделить пуританскую технологию от любой формы гносеологического рационализма, ибо логически выводимые и доказуемые характеристики энтипа находятся онтологически в нем самом, куда их поместил бог в акте творения, а познающий субъект осваивает их посредством систематического наблюдения, индуктивного вывода и опыта. Происходило нечто вроде раскрытия логических структур (т. е. божественного замысла) в мире энтипов. Иначе говоря, логика («диалектика») составляла структуру природы, и познать ее можно было как с помощью эмпирических методов, так и чисто дедуктивно. И в том и в другом случае направление, цель и итог научного познания были одними и теми же.

Что касается «внутреннего свечения» в энтипе принципов специальных дисциплин, то это объяснялось тем, что специфические свойства бытия энтипа (материального объекта) определяются материей, которая делает предмет предметом как единицей бытия безотносительно к его качественной определенности. Эта бескачественная материальная определенность есть не что иное, как количество, присутствующее «внутри» объекта. Именно измерением этой бескачественной определенности должна заниматься математика, причем в дискретных формах — арифметически, а в непрерывных — геометрически.

Однако как только к математически детерминированным объектам (энтипам) добавляется характеристика формы, возникает физика.

Пуритане для объяснения различия математики и физики прибегали к следующей аргументации. Первый момент энтипа — это его материальная определенность, т. е. творение раскрывается как творение только через материализацию. Она же дает количественные характеристики и создает предмет математики. Второй мо-

мент энтипа связан с обретением им качественной определенности посредством формы, составляющей «специфическую конкретную форму вещей». А это уже предмет физики. Согласно, скажем, Эймсу, форма исполняет три роли в творении энтипов: а) дает определенность вещи; б) дает ей сущность и отличие от других вещей; в) становится принципом действия и самовыражения (82, 32).

Физика, занимающаяся формальной определенностью, также высвечивает вещь «изнутри», коль скоро форма представлялась пуританам сущностной характеристикой бытия вещи. Проникновение в суть вещей, их познание основывается на наблюдениях и индукции, но (вновь!) это лишь «слабый» вид познания, ибо действующая причина, которая привносит в мир динамику и развитие, находится за пределами физики и входит в область теологии. В видении пуритан всякое действие проистекает из его высшей детерминированности, и этой причиной действия может быть только бог.

## **8. Философское содержание пуританской теологии и экзегетики**

Энтип раскрывался пуританами как нечто объективно существующее в результате комбинации двух факторов: действующей причины, т. е. бога, включая сюда божественный замысел, архегип, во-первых, и, во-вторых, конечной причины, или цели, состоящей в прославлении божественного бытия и земного блаженства. А поскольку всякое творение энтипов происходит с этой целью, то указанные «высшие» причины обнаруживают себя внутри вещи, составляя ее божественное предназначение и раскрываются с помощью анализа, которым, разумеется, занимается не физика, а теология (82, 34).

Но проникнуть в область теологии с помощью эмпирических методов невозможно. Дело в том, что грехопадение извратило не только физическую природу человека, но и его интеллектуальные способности. Поэтому если Адам до падения мог видеть присутствие бога в мире, то человек последующих эпох этой важнейшей способности лишен. В глазах смертного человека вся божественная благодать мира затуманена, а по большей части и просто покрыта мраком неизвестности. Так что познать божественный замысел через материю и с помощью извращенных грехом чувств невозможно, а это делает невозможной и естественную теологию. Единственное из всех искусств — теология — не исходит из анализа индивидуальных вещей, а в качестве начала берет Библию, ибо бог, видя всю низость положения падшего человечества, дал ему орудие избавления и познания — Писание. Вот краткая аргументация пуритан, избегавших называть теологию искусством

и предпочитавших применять для этого термины «учение» и «доктрина», но неизменно помещавших ее в круг искусств (82, 35).

Пуританская энциклопедия и ее методологическая основа — технология — имели между тем не только логическое, но и историческое «измерение». Но почему же, в таком случае, круг искусств не содержал в себе истории? Главным образом потому, что история поглощалась теологией. Исторические события — факты — подобно любым другим объектам — энтипам — были сотворены богом по образу и подобию архетипа, находившегося в божественном уме. К этому добавлялась известная и уже рассматривавшаяся выше протестантская доктрина абсолютного предопределения, доказывавшая, что бог безусловно и абсолютно детерминирует все события.

Учение о мире, выдвинутое пуританскими теоретиками, покоилось как бы на двух основаниях — вере, с одной стороны, и эмпирических наблюдениях — с другой. В соответствии с этим даже трактаты пуритан распадалась на две части: мир с точки зрения веры и мир, данный в опыте; причем первое основание — вера — как раз и снабжало пуритан историческим параметром мировоззрения.

Историко-религиозная эпопея сотворения мира, естественно, проходила определенные этапы. Главными из них (в пуританской трактовке Ветхого завета) были: творение, грехопадение, исполнение ковенанта благодати вплоть до явления Иисуса. Далее шли новозаветные события: жизнь Христа, его смерть и вознесение, исполнение ковенанта вплоть до конца света и, наконец, конец света. История оказывалась в глазах пуритан одним из наиболее веских доказательств бытия бога и истинности самой веры. Но пуританизм по-особому трактовал библейскую историю, делая ряд специфически пуританских акцентов и толкований.

Несмотря на то что бог сам по себе вечен и неизменен, творение земного бытия было совершено им с целью воплощения драмы спасения. (Кстати сказать, также разворачивавшейся, согласно пуританскому мировосприятию, во времени.) Сама историческая длительность этой драмы весьма коротка. Так, земной период этой драмы начался, по подсчетам пуритан, шесть тысячелетий тому назад, а закончится он в некий момент, наступление которого человеку заранее знать не дано. Однако все пуритане верили, что этот момент конца света не за горами — он может наступить в самом близком будущем. Это ожидание и предвосхищение скорого судного дня создавало весьма яркую отличительную черту всего мироощущения новоанглийских пуритан. Из него следовало, в частности, что само время, которое исторически может оборваться довольно скоро, требует активных действий, энергичной работы, целенаправленного вложения физических и душевных сил, ибо только такой образ жизни обеспечит предопределенным к спасению желанное спасение. Надо было спешить проявить себя до

конца света. Чисто психологически новоанглийские пуритане существовали в драматической обстановке вновь наступающего, второго, пришествия (82, 36).

Историческое время для пуритан не было мертво и индифферентно. Напротив, история (разумеется, христианско-теологическая) постоянно присутствовала в их повседневной жизни, что свидетельствует о, быть может, одним из важнейших мобилизующих свойств их духовного мира — о превращении истории в стимул к действию, об отсутствии отчуждения от исторической реальности. Все происходившее в Новой Англии воспринималось пуританами как нечто касавшееся всех и каждого. Что ж, такая слитность личности и исторического процесса наблюдается нечасто.

Историческое «измерение» реальности, разрабатывавшееся пуританами, определялось идеями неискоренимого мессианства. Первая программа Гарвардского университета открывалась параграфом, высеченным ныне на воротах университета: «После того, как Господь благополучно доставил нас в Новую Англию и мы построили здесь обители наши, и снабдили себя всем необходимым для жизни, и возвели долженствующие сооружения для молитв, и основали гражданское правительство, — после всего этого одна из первейших наших забот, которую мы стремимся удовлетворить, — помощь Знанию и увековечивание его» (91, 75). «Пуританская» история не была лишь образом прошлого, она накрепко соединяла прошлое с настоящим в непрерывную эпопею обретения спасения. Более того, так в мировоззрение пуритан входило и будущее, а потому второе пришествие представлялось им ничуть не менее очевидным, чем первое. В итоге теология и история тесно переплетались и образовывали «теологическую историю», или «историческую теологию» пуритан. Столь значимое положение исторического понимания выстраивало и соответствующую ему шкалу ценностей, по которой любое событие текущей истории оценивалось по меркам того, как оно вписывалось в божественный план спасения.

Учитывая все это, история не рассматривалась как искусство, а относилась пуританами к области «учения», так же, впрочем, как и теология. И в истории и в теологии должно господствовать толкование текста, а не дедуктивный вывод и доказательство.

Но даже с позиции пуританского историзма было совсем не легко вписать некоторые события в канву библейского повествования. Как известно, явление Христа было кульминацией новозаветной эпопеи, основание которой заложила старозаветная история. Этот тезис разделялся ранними христианскими церквями и авторами Нового завета, так что преемственность первой и второй частей Библии как бы изначально присутствовала в христианстве и христианской теологии. Однако стремление связать жизненный путь Христа с Ветхим заветом наталкивалось на определенные трудности: ведь никто из старозаветных пророков не дал



точного описания того, как произойдет первое пришествие и кто будет богом-сыном, мессией. Поэтому Христос был вынужден постоянно доказывать, что именно он соответствовал ветхозаветным пророчествам. Следовательно, перед христианами с самого начала встала задача «оправдания» Христа, как удовлетворяющего мессианским пророчествам Ветхого завета. Но эти пророчества еще не делали Ветхий завет, рожденный в контексте иудаизма, в целом приемлемым для христианства в качестве божественного пролога пришествия мессии (82, 38).

Из недостаточной весомости отдельных ветхозаветных пророчеств родилась своеобразная метода сублимации христианского элемента в Ветхом завете, изобретенная пуританами. Суть ее состояла в том, что многие образы Ветхого завета интерпретировались в нарочито символическом ключе так, чтобы эта интерпретация раскрывала в ветхозаветных текстах указания на пришествие мессии. В определенном смысле этот метод был предвосхищен авторами самих евангелий от Матфея и в посланиях апостола Павла. Они ссылались на Ветхий завет как на прообраз Нового. Так, в Послании к римлянам читаем: «Однакоже смерть царствовала от Адама до Моисея и над несогрешившими подобно преступлению Адама, который есть образ будущего» (Рим., 5:14). «Который есть образ будущего» — именно на этом позднейшие теологи строили символическое толкование того, что и в целом Ветхий завет есть образ будущего — Нового завета. (Обратим внимание на то, что в английских переводах Нового завета символика грядущего пришествия читается гораздо отчетливее. Например, в самом раннем английском переводе Библии (Библия короля Якова, 1611 г.) читаем: «Nevertheless death reigned from Adam to Moses, even over them that had not sinned after the similitude of Adam's transgression, who is the figure of him that was to come» (Romans. 5:14) Если русский текст дает несколько неопределенный и звучащий весьма по-современному «образ будущего», то английские варианты утверждают, что речь идет об образе (образце, «фигуре», «типе») того, кто придет, т. е. о мессии. Подобная совершенно очевидная персонификация проходит сквозь все варианты английского перевода Библии, а их восемь. «Типологическое» понимание Ветхого завета пуританскими теологами позволило им перебросить прочный идейный мост преемственности между двумя священными книгами христианского корпуса.

Общий подход к толкованию Ветхого завета вскоре был расширен и детализирован. При этом пуритане использовали методы, уже изобретенные до них, скажем, Филоном и Оригеном. В частности, речь идет о так называемом тройственном способе интерпретации библейских текстов: а) уровень буквального, дословного понимания; б) моральный уровень, на котором изложенные в тексте факты понимаются аллегорически; в) спиритуальный, или

мистический, уровень, доступный лишь немногим, отмеченным особой благодатью. Это, в свою очередь, открыло путь к «четырёхсоставному способу», разработанному Августином и сформулированному Кассианом: а) уровень буквального понимания; б) тропологический уровень; в) аллегорический уровень; г) анагогический уровень\* (82, 38).

В течение всего средневековья схоластика, используя эти принципы экзегетики (истолкования), довольно легко соединяла вместе Ветхий и Новый заветы. Однако эта легкость приводила к самодискредитации церковной теологии. Поэтому Реформация, вознамерившаяся восстановить аутентичное понимание конфессиональных текстов, сразу же отмела всякого рода символику в интерпретации Библии, свойственную схоластическим школам и в умелых руках способную стать причиной отхода от смысла текста. Но найти однозначно простое, аутентичное и лишённое аллегоричности толкование Библии протестанты не смогли. Проблемы интерпретации и ее методов по-прежнему вставали перед теологией, и пуритане с пылом принялись за новое чтение Библии, в которой они искали подтверждение возможности «типологического» толкования, совершенно отличного от аллегорического и анагогического. Кальвин первый вступил на этот путь, которым позднее пошли английские и американские пуритане.

Прежде всего типологию следует отделить от аллегории. Дело в том, что пуритане отвергали воображение (и соответственно аллегорию) как способ прочтения Библии. Иное дело — типология. Она основывалась исключительно на соединении и увязывании ранее происшедших событий с более поздними. Эти ранние события превращались в образцы (типы) более поздних (антитипов). Так, Моисей превращался в прообраз Христа. Тип и антитип обладали полной исторической достоверностью. Между ними существует тесное подобие, однако, конечно, не полная и тем более не внешняя идентичность. Тип создается богом с целью подтверждения существования антитипа. Прослеживание этих исторических цепочек «тип — антитип» и должно показывать людям пути творения богом истории. Эти пути следует изучать с помощью «истинного» прочтения сакрального текста; причем пуритане не допускали плюралистичности в исторических интерпретациях библейских фактов — толкование (а соответственно и смысл) типологии может быть только одно (82, 38).

Типологический подход (хотя степень его абсолютизации была различной) доминировал в новоанглийской философии истории эпохи пуританизма. Консервативные версии типологии устанавливали зависимость «тип — антитип» только между сюжетными линиями и событиями Ветхого и Нового заветов. Однако напра-

---

\* *anagoge* (греч.) — вызывающий душевный подъем; религиозно возвышенное состояние ума, духовно-мистическое истолкование священного текста.

шивался сам собою и более широкий подход, выходивший за рамки лишь узкоориентированных библейских толкований. Так, многие новоанглийские теологи полагали, что Откровение Иоанна Богослова (Апокалипсис) есть не что иное, как «тип» по отношению к будущему человечества, т. е. концу света. Так, Джон Коттон, Ричард Мезер и другие теологи первого поколения переселенцев применили типологию к толкованию текущей истории (и это было действительно новым шагом в развитии пуританской философии). Они находили в Библии прототипы событий, связанных с переселением за океан в Новый Свет (об этом уже говорилось выше).

## 9. Пути познания мира

Типологическая методология доводила почти до завершения общую картину мира, носителями которой были пуритане XVII века. Оставался, однако, открытым важный вопрос о путях познания. Переводя этот вопрос в лексический строй, характерный для пуритан, его можно поставить так: насколько точной копией архетипа был эктип? Существовали ли серьезные расхождения между ними? Иными словами, в какой степени наши знания о «сотворенном мире» соответствуют божественным образцам и предначертаниям? Вопрос этот, звучавший в различных вариантах, был отнюдь не легким для пуритан, создавших теорию мира (технологию).

Пуританская философия не могла признать наши знания о мире даже отдаленно соответствующими божественным архетипам, ибо декларация подобного соответствия приближала бы познающий субъект к абсолютному творцу и таким образом лишала бы творца части его абсолютного авторитета. Разумеется, человек может приближаться к природе, познавать ее как энтип (сотворенную богом) и с помощью этого вновь и вновь убеждаться в трансцендентном могуществе бога. Но полностью разделять эти сферы и в гносеологическом и в онтологическом смысле пуритане не могли и не хотели. Поэтому они удовлетворились туманной концепцией, согласно которой эктип весьма несовершенно напоминал архетип и в общих чертах походил на него. Не более того. Образ платоновской пещеры из «Государства» с ее отблесками, энтипами истинных образцов (архетипов) на темных сводах и стенах был не буквальный, но по существу весьма близко повторен пуританами. Познание, по их установкам, должно было направляться не на сами образцы («идеи», архетипы), а на их отблески в бытии, т. е. на природу. Однако очевидно, что такое опосредованное познание никогда не дойдет до вершин истины. Кроме того, грехопадение Адама исказило до неузнаваемости даже то несовершенное знание, каким обладал он. Эктип Адама деградировал до своей архетипической неузнаваемости (82, 40).

И наконец, весьма скромные успехи естествознания конца XVI — первой половины XVII веков, его неспособность объяснить естественнонаучным образом многие явления природы и тем более предсказать их появление лишней раз подтверждали в глазах пуритан тщетность познания божественных механизмов управления миром и истинного содержания божественного плана творения.

Несмотря на все это, для пуритан существовало немало причин придерживаться точки зрения гносеологического оптимизма.

Рамизм, при всем том, что он не был рационализмом в чистом виде, а скорее даже мог называться «рационалистическим эмпиризмом», в ренессансном духе необычайно высоко ставил разум человека и соответственно познавательные способности субъекта. Это подтверждала самим фактом своего доминирующего существования рамистская диалектика, делавшая упор на совершенство искусства вывода, дедукции, обоснования. Кроме того, человек обладал, в глазах рамистов, способностью интуитивно «охватывать» существо тех или иных явлений природы и культуры. Соотношение рационального и интуитивного знания и познания чаще всего решалось в пользу именно интуитивного, коль скоро аксиомы — самоочевидные (интуитивные) суждения, разделяемые всеми, — составляли основу пуританской диалектики. Самоочевидность истины была превращена пуританами в важнейший компонент теории познания. Причем они приписывали интуитивное знание Адаму, из чего следовало, что рациональное познание, появившееся вследствие грехопадения, было призвано отчасти компенсировать утрату первобытной просветленности (91, 133). Сочетание разума и интуиции в сумме создавало довольно мощную основу для познания. Но при господстве агностической концепции было неясно, какова была в таком случае цель познания.

К этому еще добавлялось и то, что из развивавшейся пуританами теории ковенанта следовало представление о гармоничном мире, имевшем упорядоченное строение и в целом доступном научному познанию. Этот мир был результатом «планомерного» творения и поэтому являл собой произведение искусства — «технологический» энтип. Но достижение высшей цели — спасения — могло осуществиться в результате овладения телесным (природным) миром. А достичь этого без научного познания было нельзя, и пуритане отчетливо представляли себе такое положение вещей. Чем лучше и вернее пуритане проникали в божественный замысел, тем больше веры в конечную цель они обретали. А эта зависимость никак не увязывалась с агностицизмом (82, 41).

Итак, в основании гносеологического учения новоанглийских пуритан находилась теоретико-познавательная дилемма, обойти решение которой не представлялось возможным.

Обсуждение этой дилеммы пуритане переводили в плоскость обсуждения познавательных способностей «души». В русле аристотелевских традиций новоанглийские философы связывали жизнь с существованием души; причем так же, как и Аристотель, они выделяли растительную душу (ответственную за питание и воспроизведение рода) и движущую душу (ответственную за передвижение). Все животные подчинялись, по Аристотелю, растительной и движущей душам, однако к ним добавлялась еще и чувствующая душа, дававшая способности чувственного опыта воображения, чувственной памяти и здравого смысла. Эти способности создавали предпосылки для чувственного опыта, присущего животным, который разворачивался по следующей схеме. Внешние объекты испускают особые образы — фантазмы, порождающие пять внешних чувств: зрение, слух, вкус, осязание и обоняние. Эти фантазмы переходят в сферу животного здравого смысла, расположенного в самом центре мозга. Здравый смысл воспринимает фантазмы, сравнивает, различает их, классифицирует. Далее фантазмы достигают уровня фантазирования, или воображения\*, расположенного в лобной части мозга. Фантазирование (воображение) в свою очередь обладает особыми свойствами удерживать фантазмы при отсутствии объекта, их породившего, синтезирования новых фантазмов из ранее воспринятых. Здесь добавлялось одно осложняющее обстоятельство. Дело в том, что дьявол может непосредственно внушать фантазмы минуя стадию чувственного опыта. И это составляло весьма уязвимое место воображения. Воображение и здравый смысл в свою очередь оказывали воздействие на чувственные влечения и аффекты, локализовавшиеся в сердце, а они управляли мускулами и движениями (действиями) человека. Одновременно с этим фантазмы воображения переходили в чувственную память, сосредоточенную в затылочной части мозга, где «оседали» до момента, когда в них возникала необходимость (91, 240).

Человек, в соответствии с этой аристотелевско-раммистско-пуританской концепцией, — животное, но обладающее разумной душой. Джон Коттон заявлял, что рассудок «произрастает из души, или ума человека и не является акциденцией души, но одной с ней природы». Правда, существует «акцидентный» рассудок, происходящий из опыта, но «есть глубинная мудрость в нас, а именно наш разум, принадлежащий нам по природе» (91, 184). К способностям растительной и чувствующей души добавлялись два свойства разумной души — рассудок и воля. При этом чувственные фантазмы у человека следовали в область рассудка, место-

---

\* Следуя за Аристотелем, пуритане не проводили различия между фантазией (fancy) и воображением (imagination). Однако в романтической философии, скажем, у С. Т. Колриджа фантазия и воображение не только не отождествлялись, но и противопоставлялись.

пребывание которому было определено в верхней части мозга. К этому надо добавить, что рассудок, или интеллект, также разделялся на активный и пассивный. Активный интеллект извлекал из множества чувственных данных абстракции, умопостигаемые роды бытия, которые затем переправлялись к пассивному интеллекту и применялись в процессе познавательного освоения мира. Из этого следовало, что рациональное знание состоит из «интеллигибий», а не только из чувственных данных в чистом виде. В противовес томистам и всей схоластической традиции пуритане настаивали на том, что «интеллигибии» могут быть извлечены из среды чувственно данных фантазмов, а тогда и возникает нечто умопостигаемое, но лишенное конкретности и чувственного образа. К числу рассматривавшихся «интеллигибий» относились понятия бога, ангелов, души как таковой и все другие мыслимые объекты, совершенно «очищенные» от предметности и конкретности. Человек, как правило, приходит к этим «интеллигибиям» с помощью волевого акта абстрагирования от чувственных данных. Но это, так сказать, примитивный путь, не дающий в итоге абсолютно чистого результата. А он достижим только в случае полного освобождения мыслящего субъекта от чувственной подосновы мышления и перехода к оперированию понятиями «чистого духа».

Эти теоретико-психологические построения пуритан имели свой смысл и в общем мировоззренческом аспекте. Они позволяли разработать дистинкцию между истинной религией и различными формами предрассудков. Так, человек, неспособный представить себе ангела без сопутствующего ему чисто католического образа румяного крылатого существа, безусловно, склоняется к вредному предрассудку, а не к истинной религии. За этим, в сущности, скрывалось несравненно большее, чем полемика католиков и кальвинистов по тем или иным проблемам экзегетики. Речь фактически шла о принципиальной проблеме вероисповедания. Протестанты кальвинисты, пуритане) отрицали какие-либо «земные», материальные (в том числе чувственно данные) эквиваленты (фантазмы) веры. Поэтому они не только изъяли иконы, скульптурные изображения святых, упразднили храмовость (церковь для них не более чем молельный дом) и т. д., но вообще провели тотальную реформу, перенеся веру из внешней жизни в форму внутреннего сакрального опыта, которому не нужна опора в материализованной среде. Излишне говорить, что католицизм, для которого материальные символы веры неразрывно связаны с внутренним *credo*, видел в этой реформе еретическое отступничество от христианства.

Другая причина стремления пуритан к акцентированию мышления чистыми понятиями духа состояла в необходимости обоснования бессмертия души — важного христианского тезиса. Дело в том, что ни растительная, ни чувствующая душа не обладали бессмертием. Это понятно, ибо оно — удел, а вернее, дар только че-

ловеческий. Но если разумная душа бессмертна, то и соответствующая ей форма духовной деятельности — рассудок, воля — тоже должны быть вечными. А для этого их следует освободить от материальности даже в виде фантазмов. В земной жизни рассудок «питается» чувственно подкрепленными фантазмами, но они, по мысли пуритан, служат лишь тому, чтобы создать некую подпорку (говоря словами Дж. Локка) мышлению «интеллектуальным», абстрактных понятий. Но такое мышление на материальных подпорках, наставляли пуританские гносеологи, неглубоко, поверхностно. Короче говоря, эти подпорки следует убрать и сделать познание сугубо интуитивным — проистекающим непосредственно из души. Продолжая схожую аргументацию, пуритане пришли к утверждению двух форм памяти в каждом человеке. Одна из них сохраняет только фантазмы, она коррелируется чувствующей душой и потому исчезает вместе со смертью человека. Другая форма памяти — разумная. Она вечна и не зависит от состояния телесности человека.

Однако говоря о разумной душе, нельзя не сказать о такой ее способности, как воля. Местопребывание воли — сердце (91, 247). Воля ответственна за выбор человеком добра или зла, блага или порока. Причем выбор этот должен быть не спонтанным, но, напротив, основываться на данных, доставляемых рассудком. Однако воля не служит механическим исполнителем доводов рассудка — между ними может быть несоответствие и конкуренция. В этом и состоит борьба человека с самим собой, самовоспитание в вере и преданности богу. Но сделав выбор, воля не знает сомнений — здесь образ жизни пуритан Новой Англии служил нетленным воплощением протестантской максимы.

В немалой степени пуританам был присущ волюнтаризм — по крайней мере, можно говорить о волюнтаристской тенденции, вытекающей не только из протестантской теологии, но и определявшейся всем пуританским мировоззрением, которое требовало от членов конгрегации незаурядных волевых качеств, необходимых для сооружения «Города на холме» в условиях, не благоприятствовавших этой мессианской эпопее. Акцентирование волевого фактора заставляло пуританских философов искать пути автономизации воли и обоснования ее относительной самостоятельности от других способностей души. Особенно преуспел в этом Джон Коттон. По его убеждениям, диапазон воли весьма широк: она заставляет функционировать наши чувства, требует от разума активной познавательной деятельности и дает принудительные предписания памяти удерживать то, что заслуживает сохранения. «Именно воля человека заключает в себе его благость, и из (сферы. — Н. П.) воли благость орошает все другие способности» (души. — Н. П.), — писал Коттон. При этом сердце как вместилище воли «есть врата души, что объясняется той властью, коей обладает сердце и воля

над всей душой, и той силой, которую воля распространяет на душу и тело» (91, 250).

Пуританским теологам требовался известный противовес принудительности чувственного опыта. Не будь этого противовеса, фантазмы поработили бы душу и разум человека и создали бы произвол восприятия. И воля стала этим средством, препятствовавшим тирании внешнего опыта. Именно поэтому афористичные слова Коттона: «Держи сердце в порядке, и все будет в надежных руках» (*Keep the heart well, and you keepe all in good frame*) — приобрели значение философского тезиса, подчеркивавшего высокую контролирующую и мобилизующую функцию воли. Поскольку воля локализовалась в сердце, пуритане выстраивали аналогию: воля столь же важна для души, как сердце — для всего тела («Если есть человек, но без сердца — это мертвый человек; сердце обеспечивает все», — писал Дж. Коттон).

Перри Миллер, характеризуя эпистемологию пуритан с точки зрения присутствовавшего в ней волевого начала, справедливо отмечал: «Хотя пуритане оставили в своей психологии место врожденным идеям и допускали виды знания, которые не опосредовались чувственным опытом; хотя в своей технологии они развивали наивный реализм, основанный на признании корреспонденций\* (связи) между идеями и вещами; хотя они верили, что чувственно данная вселенная и человеческий ум представляют собой дуалистическую эманацию единого творца и что архетипическое искусство бога превратилось в энтип, когда отпечаталось в бытие живых существ и одновременно превратилось в эктип, когда оставило свою копию в уме человека, при всем том пуритане, сталкиваясь с необходимостью описать процесс корреспонденции и гносеологический механизм извлечения искусства из вещей или превращения объективно существующего энтипа в субъективный эктип, не осмеливались отказываться от теории познавательных потенций (души. — Н. П.). Методом, с помощью которого из вещи извлекалось знание и доставлялось мышлению, был для пуритан перипатетический метод — фантазмы представляли собой копии вещей, копии, полученные посредством внешних чувств, образы доносились духами до рассудка через сферу здравого смысла и воображения, накапливались в памяти, передавались рассудком воле и при содействии воли становились объектами аффекта, либо похотливого, либо вспыльчивого» (91, 278).

Библейский миф о великом грехопадении обретал в пуританской психологии свою конкретизацию. Преступление Адама легло неизбывным бременем на души всех последующих поколений («душа в данном случае понимается как сознание, присущее

---

\* Корреспонденция (*correspondence*) — понятие, широко использовавшееся в схоластике, пуританизме, а также американском трансцендентализме XIX века. При различии трактовок суть корреспонденции состояла в утверждении вневещной онтологической связи объектов и абсолютного субъекта (бога).



смертному человеку). Была разрушена гармония души и мира; в частности, исказились не сами познавательные волевые свойства души, а в соотношении между ними произошел катастрофический дисбаланс. Так, после грехопадения воображение стало либо неправильно аранжировать фантазмы, либо допускать в их число порождения дьявольской силы. Это, по цепочке, исказило рассудок, вынужденный оперировать ложными данными и подчас теряющий возможность рассуждать, делать верные суждения и судить. В ответ на все это взбунтовалась воля, отказывающаяся реализовать то, что заведомо не отвечает истине. Воля часто толкает людей на путь греха и задним числом заставляет рассудок искать этому оправдание. В противоположность этой печальной картине распада сознания пуритане связывали с борьбой за спасение необходимость восстановления правильного порядка и образа мышления (91, 257). На этом основании они уделяли столь серьезное внимание системе образования и связанным с нею дисциплинам. Восстановление познающей души до греховного состояния невозможно, но тем не менее о степени «святости» тех или иных членов и лидеров конгрегации можно судить по тому, насколько они совладали с буйством воли и подчинили ее предписаниям рассудка, — а это не что иное, как признаки божественной благодати, т. е. «святости». Так, в пуританизме мы находим серьезное философско-теологическое обоснование просвещения и культ знаний. Но и то и другое было опосредовано изощренной теологической цензурой.

Как мы видим, образ жизни пуритан и типические черты их общественного уклада не были произвольными, а проистекали из посвоему стройной соразмерности философско-теологических аргументов, но эта соразмерность была не лишена серьезных внутренних противоречий. Один из ярких примеров этой противоречивости можно обнаружить в несоответствии психологического и теологического толкований грехопадения.

Теология доказывала, что греховность человека отравляет всю его натуру. Это отравление проявляется в гордыне, заставляющей человека представлять себя высшей ценностью бытия и в каждом поступке стремиться к удовольствиям. Но эта достаточно известная пуританская концепция не сочетается с психологической теорией пуритан. Божественная благодать с позиций теологии, это чувство величия бога, восхищение им столь полное и всеохватное, что оно может подчинить себе все естество человека. Но психологически, о чем шла речь выше, благодать проявляется в рациональном контроле над волевыми импульсами, а это создает явное противоречие между моралью и пиетичностью. Ведь мораль требует рационального обуздания воли, а пиетичность — преодоления сковывающих преград рассудка на пути иррациональной погруженности в веру. В другом варианте этого противоречия добродетель раскрывается как самообуздание и контроль

над эмоциями, с одной стороны, а с другой — как безудержная, самозабвенная отрешенность во имя служения богу. И эти два подхода к добродетели отрицают один другой (91, 256—260). Подобная дилемма неоднократно вставала перед европейскими мыслителями XVI—XVII веков в виде философского спора «сердца» и «ума».

Наконец, перед пуританами возникала и другая гносеологическая проблема — вопрос об источниках знания. Сам Рамус так излагал свое отношение к принципу врожденного знания: «То, чем служит зрение для глаза, тем же служит и интеллект для духа; и подобно тому, как глаз не заключает в себе полученный из чрева матери цвет конкретного предмета, но представляет собой естественную силу или способность постигать цвета, так же и душа несет в себе склонность не к врожденным идеям, но к врожденным способностям» (91, 159). Это, в сущности, означало, что врожденными оказывались не идеи как таковые, а соответствующие суждения (т. е. логически интуитивные акты), приписывавшие тому или иному явлению, например, цветовую характеристику. Зачем пуританам потребовалось без особой необходимости «умножать сущности»? Видимо, для того, чтобы лишний раз подчеркнуть: бог вложил в человека «врожденную», «интуитивную», «внутреннюю» способность делать суждения, иначе говоря, осуществлять логическую операцию. Но эта операция возможна только в случае манифестации первичного (по порядку появления) элемента — чувственного опыта, ибо в противном случае в суждении будет отсутствовать один из его компонентов. Поэтому чувственный опыт оставался и для пуритан первичным (совершенно так же, как и в гносеологии Аристотеля), но рассудок, получив со временем определенную тренировку, сам «воспитывал чувства», оказывая на них влияние и оперируя идеями а *posteriori*.

Поскольку воображение изначально греховного человека вышло из богоугодного повиновения, а рассудок утратил свой авторитет, постольку совершенно ясно, что знания не могут базироваться только на чувственных данных. Речь идет не об эмпирическом опыте, а о знаниях высших истин — законов добра и зла. Правда, для христиан есть путеводное руководство — Библия. Но для нехристиан, выходило, вообще не было и не могло быть адекватного знания. С этим пуритане соглашались, причем воплощали свое отрицание иноверцев со средневековой последовательностью и ожесточенностью. Но теоретически теологи попадали в затруднительное положение. Ведь если язычники, не принимая Библии, не знают законов добра и зла, то как их можно осуждать за то, чего они не ведают по природе?

Хотя пуритане вслед за Аристотелем не принимали теории врожденных идей (*innate ideas*), проблема внутренних источников знания этим не снималась, ибо в противном случае под вопрос

ставилась бы и сама вера. Ответ пуритан состоял в том, что когда бог создал Адама по образу и подобию своему, он вложил ему и непреходящее знание божественного закона веры (91, 268). Грехопадение исказило природу человека, но образ бога был столь ярким и впечатляющим, что он не был утрачен Адамом полностью. Даже у самых развращенных из людей, не говоря уже о более добродетельных, существует врожденное знание добра и зла\* (82, 44—45). К этому добавлялась еще и рамиистская концепция «диалектики», которая давала возможность рассудку на основе врожденного понимания добра и зла конструировать систему моральных принципов. «Это закон, начертанный в сердцах всех людей», — говорили пуритане, что, по их мнению, и должно было устанавливать универсальные критерии оценки нравственности. Поэтому любой язычник также подлежал юрисдикции пуританского конфессионального кодекса, ибо языческое неповиновение объяснялось не незнанием истины, а нежеланием следовать ей. Но в таком случае возникали новые затруднения. Первоначально пуританизм исходил из полного и абсолютного превосходства христианской веры над всеми иными формами духовной ориентации. Однако тезис о врожденном знании всеми людьми принципов добра и зла в известной мере снижал и сглаживал пуританский ригоризм. Ведь из этого следовало, что и не на стезе пуританской веры при известном старании можно стать добродетельным человеком, если открыть в себе прирожденные знания. А этот либеральный вывод никак не ложился в строку проповедей отцов-пилигримов.

\*       \*  
\*

Идейный строй новоанглийского пуританизма не представлял собой завершенной и хорошо развитой философской системы. Любые философские концепции опосредовались у пуритан теологическими рассуждениями, и потому весьма нелегко говорить о собственно пуританской философии в отрыве от библейско-конфессиональной проблематики. Но эта важная историческая обусловленность пуританского мировоззрения как раз и составляла специфическую особенность формирования раннего американского сознания. Будем, однако, подчеркивать не доминирование в нем религиозно-теологического «измерения», а присутствие очевидного философского компонента. По меткому замечанию Г. Шнайдера, «города Новой Англии не были исключительно ни местом приложения энергии авантюрных торговцев, ни святыми общинами; они

---

\* Учение о врожденном знании добра и зла, разработанное английскими и американскими пуританскими философами, позднее трансформируется у представителей шотландской школы «здорового смысла» в теорию морального чувства (например, у Т. Рида) и впоследствии окажет влияние на американское Просвещение (например, на Т. Джефферсона).

хотели быть и тем и другим, но постепенно в Новой Англии сформировался особый тип (духовной. — *Н. П.*) независимости, превращавшей синтез платоновского идеализма и торгового процветания янки» (104, 7).

Философский компонент новоанглийского сознания уходил корнями в историю европейской мысли. Пристальное внимание к полемике вокруг идейных традиций Платона и Аристотеля, прошедших чистилище средневековой схоластики и ренессансное очищение, сочеталось у новоанглийских пуритан с довольно прилежным следованием теоретическим постулатам П. Рамуса и английских пуританских философов из Кэмбриджа. Ранняя американская философия на первом этапе своего собственно американского развития представлялась известным ответвлением европейской мысли пуританско-кальвинистской ориентации. Однако американские условия, разительно отличавшиеся от европейских, обострили восприятие американскими пуританами многих теоретических доктрин, особенно тех, которые подразумевали непосредственные социальные и политические следствия. Вопрос о спасении, во многом имевший чисто теоретико-теологический смысл, для новоанглийских пуритан приобретал значение вопроса о физическом и духовном выживании в условиях ожесточенной колонизации Нового Света. И здесь теория, философия становилась мощным мобилизующим средством, которым она всегда становится на глубоких изломах истории.

### *Литература*

**Каримский А. М.** Революция 1776 года и становление американской философии. М., 1976.

Литературная история Соединенных Штатов Америки. М., 1977. Т. 1.

**Маковельский А. О.** История логики. М., 1967.

**Паррингтон В. Л.** Основные течения американской мысли. М., 1960. Т. 1.

**Слезкин Л. Ю.** Легенда, утопия, быль в ранней американской истории. М., 1981.

**Стройк Д. Дж.** Становление науки в США. М., 1966.

### Ересь и обновленная ортодоксия в пуританской философии

Прочное здание пуританской схоластики, исповедовавшейся новоанглийскими отцами-пилигримами и основывавшейся на философии П. Рамуса и кэмбриджских неоплатоников, скорее выглядело прочным, нежели было таковым в действительности. Впрочем, суть заключалась не только и не столько в проблемах вероучения и философской экзегетики, сколько в некоторой зыбкости и внутренней непрочности программы строительства «Города на холме», основанного на принципах теократической олигархии. Довольно быстро эта программа стала обнаруживать несостоятельность тех или иных своих частей, что влекло за собой расслоение в среде новоанглийских интеллектуалов; одни из них принимали либеральную ориентацию, другие — еще больше укреплялись в непреклонной пуританской ортодоксальности, граничившей подчас с изуверством как в теории, так и в практических деяниях.

Однако известное размежевание в идейно-политической жизни Массачусетса не было лишь итогом конфессиональных споров, оно имело несравненно более глубокие корни. «Борьба между аристократической теократией, посягавшей на полноту власти, а также на последнее слово в определении религиозных «истин», и оппозицией этим посягательствам» (51, 209) пронизывала всю историю Массачусетса начиная с 30-х годов XVII века и вплоть до 1689 года, когда метрополия приняла знаменитый Закон о веротерпимости, лишавший бостонских ортодоксов законных оснований отстаивать преимущества пуританизма как государственной церкви Массачусетса. Внешне эта борьба олигархии и прогрессивных сил носила форму противостояния магистрата и отдельных религиозных реформаторов, стремившихся либо ограничить, либо упразднить теократический status quo в Массачусетсе.

И если в Англии глубочайший конфликт старого и нового привел к революции, потрясшей и перевернувшей все английское общество, то в колониях, как бы начавших свое социально-политическое развитие с известным опережением по сравнению с метрополией, этот конфликт развивался в сглаженной форме идейно-философской и религиозно-правовой борьбы вокруг того, как следует соотноситься государственным и церковным институтам. Ины-

ми словами, Новая Англия XVII века являла собой своеобразный исторический парадокс. Начав свое социально-экономическое развитие с очевидно более передовой ступени, чем та, на которой находилась метрополия (хотя бы потому, что в новоанглийских колониях не было развитых феодальных институтов), Новая Англия обошла стороной революционный конфликт,отреагировав на него лишь столкновением теократов и антиномийцев\*, которое тем не менее имело большое значение для исторических судеб колоний. При этом если в Англии пуритане составляли революционный лагерь, костяк армии Кромвеля, то в Новой Англии те же пуритане формировали партию порядка и теократической олигархии. Впрочем, и в английской революции и в новоанглийской идейно-религиозной борьбе наиболее передовые силы выступали под знаменами индепендентства\*\*

Эти особенности исторических коллизий как раз и объяснялись тем, «что колония шла буржуазным путем, и в Англии совершался огромный социальный сдвиг от феодализма к капитализму... В Англии потому и произошла революция, а в Массачусетсе только антиномия, которую, в частности, можно определить как протест против издержек на строительство «Нового Иерусалима» по рецептам «пуританской утопии», как борьбу за буржуазную демократию, без которой нет буржуазного развития и которая дает новым буржуа возможность пробиться к власти» (51, 210—211).

Оппозиция пресвитерианской (пуританской) теократии в Массачусетсе выдвинула в качестве своего главного тезиса требование свободы личности. «Индепендентское движение в теории и на практике отстаивало фактически два основных права: а) право личности самостоятельно, без какого бы то ни было принуждения со стороны властей, решать, каких религиозных убеждений придерживаться, и б) право свободно объединяться со своими единоверцами для исполнения установленных ими религиозных обрядов и для проповедования своих вероучений» (43, 1, 97). Однако оба этих права представлялись совершенно неприемлемыми для массачусетских властей. Сама идея терпимости в широком смысле понятия была чем-то противоположным идейному и нравственно-психологическому облику пуританизма. Пуританизм не был бы пуританизмом, если бы он не воспринимал членов конгрегации в духе непреклонности и нетерпимости ко всему внешнему по отношению к жизни общины. На первых этапах кальвинистско-пресвитерианского движения это дало замечательные результаты, позволив пуританам сохраниться и выжить в условиях край-

---

\* Антиномийцы отвергали свод законов Моисея из Ветхого завета как основу современного законодательства. В целом считали, что только вера может быть основой спасения — поступки человека не имеют сакрального значения.

\*\* Индепенденты — демократическое крыло революционного лагеря в английской революции.

не враждебного англиканского и католического окружения. Однако выйдя на простор позитивного исторического творчества, пуританская ортодоксия в Массачусетсе обнаружила очевидную слабость крайне недемократической программы. Впрочем, эта слабость и неэффективность пуританской окостенелости в условиях Новой Англии ощущалась не столько самими столпами олигархии (Уинтропом, Коттоном и другими), сколько теми, кто нес политический, экономический и нравственный урон от власти «святых» — демократическими слоями «фрименов».

Оппозиционное движение, отнюдь не организованное и чаще всего спонтанное, между тем выдвинуло своих замечательных лидеров, олицетворявших не только политическую стойкость, но и широту идейного охвата, зрелость философской мысли. Среди лидеров оппозиции выделялся бостонский священник Роджер Уильямс.

### 1. Роджер Уильямс

*Роджер Уильямс* (1603—1683) получил юридическое образование в Кембриджском университете, однако отказался от карьеры юриста и полностью посвятил себя духовным вопросам. К моменту прибытия в Новую Англию (1631) Роджер Уильямс «испробовал» несколько конфессий — он был сторонником англиканской церкви, затем сепаратистом, баптистом и, наконец, «искателем». «Искатели» упорно отвергали любую церковную организацию, институт проповедников и пресвитеров. Истинная церковь — учили «искатели» — в пустыне или «в дыме храма божьего». Не вдаваясь в дальнейшие подробности религиозного «искательства» Р. Уильямса, отметим, что он выступал в качестве вольнодумца и критика официально одобрявшихся в Англии религиозных воззрений.

Прибытия Уильямса в Бостон ожидали с нетерпением. Уинтроп записал в своем дневнике: «Корабль «Лайон» м-ра Уильяма Пирса пришел в Нантаскет. На нем прибыли благочестивый священник м-р Уильямс с женой...» (51, 63). Однако благочестие Уильямса обернулось для губернатора Уинтропа цепью сплошных неприятностей, растянувшихся на долгие годы. В качестве первого своего шага Уильямс отверг предложенный ему пост настоятеля первой бостонской церкви (самый высокий церковный пост, существовавший тогда в Новой Англии), обвинив руководство пуританской конгрегации в лояльности по отношению к англиканской церкви (через два года эту должность с готовностью принял Джон Коттон). Уильямс обосновался в Сейлеме, проповедуя сепаратизм — идею разрыва с официальной церковью метрополии. Презирая материальные выгоды и многообещающие предложения губернатора и магистрата, Уильямс быстро стяжал себе вовсе не безопасную в Массачусетсе славу бунтаря и воль-



*Роджер Уильямс, отважный священник-раскольник, в 1636 году бежал из Сейлема, где ему угрожал арест. Его встретили и приютили дружелюбно настроенные индейцы. В своей книге «Ключ», посвященной жизни и языку индейцев, он размышлял о характере «благородного дикаря». Глубоко религиозный, Уильямс был, между тем, противником насильственного обращения индейцев в христианскую веру.*



нодумца. В противовес мнению магистрата колонии, сейлемцы избрали Уильямса проповедником (настоятелем) своей церкви. Однако несмотря на поддержку Сейлема, Уильямс испытывал все возрастающее давление Уинтропа и бостонских властей.

До 1635 года радикальный проповедник открыто выступал с церковной кафедры в Сейлеме против олигархических порядков в Массачусетсе. Позиция Уильямса сводилась к следующему: либерализация общественных порядков, введение веротерпимости, рассмотрение сомнительных прав английского короля на земли в Новом Свете, восстановление прав коренного индейского населения. Наконец, Уильямс посягнул и на власть магистрата. Дневник Дж. Уинтропа повествует: «Губернатор и ассистенты послали за м-ром Уильямсом. Причиной тому послужили его публичные проповеди против права магистрата требовать принесения присяги от людей, духовно не возродившихся, что означает, что мы вступаем в отношения с человеком, еще не укрепившимся в вере в Бога, а следовательно, вынуждаем его произносить имя Бога всуе. Уильямс был выслушан в присутствии всех священников и весьма убедительно опровергнут» (51, 120).

Но самого Уильямса «убедительные опровержения» не поколебали. Нарушая указы властей, он продолжал произносить застрельные проповеди. Уильямса приговорили к высылке в Англию, но административные исполнители не обнаружили его. Уильямс вместе с семьей укрылся в селении индейцев-наarraгансетов. Вскоре отважный священник основал там поселок Нью-Провиденс, положивший начало колонии Род-Айленд\* Уинтроп и бостонские власти боялись предать Уильямса анафеме и повели с ним благосклонную переписку. В Род-Айленде стали устанавливаться порядки, отмеченные большей по сравнению с Массачусетсом веротерпимостью, индипендентством — отделением церкви от государства — и ограничением земельной собственности. С 1652 года в Род-Айленде было запрещено рабство. Колония, основанная Уильямсом, превратилась в островок спасения для всех, кто бежал от олигархических преследований в Новой Англии.

Ряд прогрессивных американских историков, например В. Л. Паррингтон, Г. Аптекер и другие, оценивали Р. Уильямса как выдающегося демократа и вольнодумца раннего этапа американской истории, предшественника революционных лидеров американского Просвещения Томаса Джефферсона и Томаса Пейна. Однако следует иметь в виду, что Уильямс вел пропаганду своих политических и философских взглядов в контексте протестантской теологии. Именно поэтому его еретическая социально-философская мысль в целом пребывала в лоне протестантской теологии, анализируя вполне светские философские проблемы.

---

\* Ныне штат США.

Более чем кто-либо другой среди видных интеллектуалов Новой Англии Р. Уильямс посвятил себя символическому («типологическому») истолкованию Священного писания. Интерпретации Уильямса подчас носили столь отвлеченный и смелый характер, что ставили в тупик даже таких испытанных «типологистов», как Дж. Уинтроп и Дж. Коттон. В интерпретации радикального новоанглийского теолога Библия превращалась в источник совершенно невероятных аналогий, символов и выводов.

Типологическая экзегетика Роджера Уильямса основывалась на установлении обязательного подобия между событиями, описанными в Ветхом и Новом заветах. Ни один факт Ветхого завета, учил Р. Уильямс, нельзя понять в его истинном смысле до тех пор, пока не найдено «параллельное» ему событие в Новом завете. Так, история древнего израильского государства должна была символически воплощаться в жизни Иисуса Христа. Подобный метод привел к известному снижению значимости столь важно для пуритан Ветхого завета и его государственно-правовых установлений. Одновременно с этим Уильямс подчеркивал «революционный» и «демократический» характер евангельских текстов, содержащих проповедь равенства, защиту угнетенных и обездоленных. Новый завет становился чем-то вроде революционного манифеста.

Ветхозаветные события были квалифицированы Уильямсом как типы, а фигурально соответствующие им новозаветные события — как антитипы. Интерпретационная логика Уильямса между тем имела весьма земные последствия. Если прежде массачусетские «святые» мотивировали установление теократической олигархии в Новой Англии применением законов Моисея, то теперь требовалось рассматривать их как не более чем тип для Нового завета. Иначе говоря, теократические законы Моисея теряли свою императивность и сводились лишь к символическому предвосхищению нравственного кодекса Иисуса. Из этого далее следовало, что олигархические порядки в Массачусетсе не подразумевали абсолютно божественного оправдания, коль скоро их апологеты понимали Библию не так как нужно.

Таким образом, любые попытки аргументировать политические действия данными Ветхого завета объявлялись Уильямсом ложными. Это, без сомнения, было подрывом основ пуританской социальной философии, лишавшейся чуть ли не главной своей идейной опоры.

Для адекватного понимания самой личности Роджера Уильямса и его социально-философского наследия необходимо помнить, что это был своеобразный романтик\*, человек, находившийся во власти возвышенных идеалов, нравственной озабоченности, иск-

---

\* Р. Уильямс характеризуется как романтик, разумеется, в переносном смысле, не имеющем исторической связи с романтизмом конца XVIII — первой половины XIX века.

ренной жертвенности. «Дух христианского братства — сердечный, любвеобильный, чуждый какому бы то ни было принуждению — соединялся у Уильямса с восторженным мистицизмом — мечтой о тесном личном союзе с Христом» (43, 1, 112). Как нельзя лучше возвышенный оптимистический пафос мысли Уильямса выражала глубоко почитавшаяся им «Песня песней», исполненная, по его убеждениям, особого мистического смысла и весьма немилая сердцу ортодоксальных пуритан.

Поиски принципов духовной и гражданской свободы привели Уильямса к системе философских аргументов, сводившихся к трем основным тезисам: а) отрицание божественного происхождения государства; б) замена теории ковенанта теорией общественного договора, подразумевавшей реалистическую концепцию государства как политического института; в) разработка принципов и механизмов демократического устройства общества.

Критика боговдохновенности государственной власти велась Уильямсом не прямо, а с помощью косвенных доводов. Так, философ, подробно исследовав библейские тексты, в которых освящалась божественность всякой власти и которые столь часто использовались пуританскими теологами, пришел к выводу, что в Священном писании нигде не санкционировалась олигархия, взятая в качестве прообраза устройства Массачусетса. Да, признавал Уильямс, государство имеет божественное происхождение, но потому и только потому, что оно естественно, ибо отвечает вековым устоям общественной жизни и задачам ее поддержания и регулирования. Переводя этот вывод на язык социальной философии, Уильямс доказывал, что священное право основывается на естественном, а не наоборот. Перемена мест частей в этом соотношении означала весьма многое. Прежде всего то, что государство может иметь божественный характер только тогда, когда оно соответствует естественному праву людей (т. е. принципам нормального, мирного, демократичного общежития). Уильямс не уставал настаивать на том, что, согласно Христу, между светской государственной властью и божественной благодатью нет закономерных связей: «...итак отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу» (Мат., 22:21). Такое толкование Писания полностью расходилось с позицией массачусетской ортодоксии и подрывало авторитарное положение магистрата, базировавшееся на полном тождестве божественного и гражданского. Далее это разделение вело к тому, что области церкви и государства признавались Уильямсом совершенно автономными по отношению друг к другу, что еще более ослабляло позицию магистрата.

В своем главном произведении «Кровавый догмат преследования за дело веры» (1744), написанном в традиционной для XVI и XVII веков форме диалога, Уильямс избирает собеседниками «мир» и «истину», дебатирующие проблемы общественного устройства. Влияние этого диалога на историю американской мысли

было столь значительно, что позволило В. Л. Паррингтону даже назвать его «великим трудом», предвосхитившим все демократические документы последующих столетий (43, 1, 119). Примечательно, что автор посвятил свое сочинение английскому парламенту, который незамедлительно осудил книгу и приговорил ее к сожжению.

«Мир. Дорогая Истина, ты показала мне все невзгоды Сиона, его детей, оплакивающих страдания матерей. О, когда же Он, кто основал, обустроил и воздвиг Сион устремит свой взор с небес (на свое творение. — *Н. П.*) и проявит свое милосердие?

Истина. Взгляда его еще надо ожидать... но он непременно придет: а потому ждущие и верующие должны пребывать в ожидании. А что до твоего последнего вопроса о том, что цари израилены и еврейские не являли типы \* гражданских Магистратов?— этот вопрос прояснится.

Во-первых, все эти ранее имевшиеся типы Земли, Людей и их Молитвы были типами и фигурами\*\* Святой Земли, Святого Народа и Святой Молитвы при Христе. Поэтому, следовательно, их Спасители, Жертвователи, Освободители, Судьи, Цари также должны иметь Святые Антитипы, и, таким образом, соответственно не гражданских, а Святых Губернаторов и Правителей, в противном случае сама сущность Типов, Фигур и Теневых Отблесков будет низвергнута» (108, 30). Поскольку, рассуждал Уильямс, духовные типы Ветхого завета обрели духовные антитипы в Новом завете, нет оснований считать, что эта аналогическая связь по нисходящей линии приведет к гражданскому воплощению. Напротив, можно еще ожидать «святых» (духовных) губернаторов и правителей, но отнюдь не тех, кто сам принимал на себя мессианскую роль «спасителей» в Массачусетсе. Иначе говоря, между ветхозаветными типами и реальными правителями Нового, впрочем как и Старого Света, нет наследственной связи, нет перехода от «святой духовности» к гражданской материализации.

«Во-вторых, хотя Магистрат силой своей власти может принудить Всенародную Церковь к внешнему исполнению Естественной Молитвы: все же совершенно невозможно (согласно закону Нового завета) заставить целые Нации испытывать истинное Раскаяние и Возрождение, без которых (насколько можно различить) Молитва и святое Имя Господне подвергаются осмеянию и поношению.

Плотская сила и Стальной Меч не могут низвергнуть сон Разума, твердость и безверие Сердца, не могут воздействовать на Души людские и убедить их оставить раз и навсегда молитву отцов и принять новую — хотя бы наилучшую и самую истинную...» (108, 30). Гражданские власти совершенно не способны руководить «душой» и «сердцем» человека, а на эту роль духовного пастыря постоянно

---

\* «тип (type) — прообраз, образец согласно пуританской теологии.

\*\* «фигура» (figure) — символ, образ.

претендовал магистрат. Сферы светской власти и морали не сообщаются и должны существовать независимо друг от друга, ибо ни сила, ни «стальной меч» не властны над разумом.

«В-третьих, мы не сыщем в Новом завете ни одного даже малейшего указания Иисуса Христа на какую бы то ни было параллельность (ветхозаветных институтов и земных властей.— *Н. П.*), исходившую от Него Самого либо от его Первосвященников, к которым он обратился на сороковой день по своему Воскресении, наставляя их в делах Царствия (земного.— *Н. П.*).

Не сыщем мы также ни доверенности, ни указания, данных с этой целью Гражданскому Магистрату, Святым \* касательно их погружения в духовные дела...» (108, 31). Конфессиональные тексты не содержат никаких свидетельств относительно «параллельности» законов Моисея и гражданских институтов общества. Следовательно, принцип поисков библейских «типов» (образцов) для этих институтов имеет позднейшее происхождение и отражает интересы определенных общественных сил.

«В-четвертых, мы уже рассмотрели сущность Гражданского Магистрата и нашли, что она совершенно одинакова во всех частях Света, где только люди населяют поверхность Земли, живя согласно друг с другом в Селениях, Городах, Провинциях, Королевствах: я повторяю, Гражданское (правление.— *Н. П.*) существует в силу того, что (1) оно проистекает и поднимается из единого истока, то есть из выбора и согласия самих людей, так и потому, что (2) предмет его един — общее благо или безопасность людей, включая их тела и достоинства...

Эта гражданская Природа Магистрата, как мы доказали, не имеет никакой дополнительной власти от того, что члены Магистрата являются христианами, как равно Магистрат не становится хуже от того, что он не имеет христианского происхождения: ведь Общее благо остается истинным Общим благом, даже если он (Магистрат.— *Н. П.*) и слыхом не слыхивал о Христианстве; а Христианство, исповедуемое Магистратом, не прибавляет к нему больше Общего блага; Христианство, изъятое из него подобно подсвечнику, не делает его в меньшей степени Общим благом» (108, 31).

Четвертый аргумент подвел Р. Уильямс непосредственно к учению о естественном праве и общественном договоре. Повторяя во многом доводы Томаса Гоббса, Р. Уильямс между тем ставит под вопрос значение христианского учения как выразителя сущности гражданско-общественных отношений, а это было чрезвычайным утверждением как для европейской, так и тем более для новоанглийской философской мысли. Отважиться на заявление о том, что христианство решительно ничего не добавляет к «общему благу» человечества, мог лишь человек самоотверженный как в теоретическом,

---

\* «Святые» (saints)— знатные члены пуританских общин, общепризнанные носители «святости».

так и в политическом отношении. Верный принципам общечеловеческого гуманизма, Роджер Уильямс посягал на историческую миссию пуритан, возводивших «Город на холме».

«В-пятых, Божественный дух, вне сомнения, оказывает влияние на дела гражданского Магистрата, пребывающего под сенью Евангелия, особенно принимая во внимание обязанности Магистрата (как объекта) по отношению к жизни и достоинству Субъектов.

Компенсация или плата, которые люди вносят за эту работу (но отнюдь не доход в пользу Церкви за выполняемую ею Духовную работу), например пошлина, таможенные платежи, превращаются в плату, взимаемую со всех людей, будь то Коренные граждане или Иностранцы — со всех, кто пользуется плодами общественного мира и торговли на территории Страны» (108, 31). В своем пятом пункте Р. Уильямс обосновывает идею демократии и равенства экономическими соображениями, а именно утверждением полного равенства всех людей (вне зависимости от сословной и иной социальной принадлежности) и их общую обязанность экономически поддерживать гражданские власти. Особенно важна содержащаяся в этом пункте оговорка, касающаяся церкви: равно распределяемые экономические обязательства не имеют отношения к экономическим основам церкви. Иными словами, Р. Уильямс вновь подчеркивает необходимость отделения церкви от гражданского государства.

«В-шестых, поскольку гражданский Магистрат — будь то Королевская власть или Парламент, Государство или Губернатор — не могут распоряжаться большей долей справедливости, чем та, которую передал им народ, постольку они становятся глазами, руками и агентами народа (взятого как он есть, без всякого учета его Религии). Из этого с неизбежностью следует... что если члены Магистрата получили свою власть от народа, то несравненно большее число людей в любой стране получили от Иисуса Христа власть основывать, контролировать, изменять (политику. *Н. П.*) своих Святых и Слуг, а также своей жены — Церкви. И она, которая изреченным словом Господним сковывает цепями Королей, кандалами — Дворян, она сама должна быть предметом меняющегося волеизъявления Мира даже касательно вопросов Небесных и Духовных» (108, 81). Этот, последний, шестой аргумент содержит квинтэссенцию естественноправовой теории Уильямса, доказывавшей, что вся власть гражданского государства происходит из отчужденных прав и свобод народа, что народ и после этого остается высшим сувереном, контролирующим гражданскую власть, что церковь тоже может быть подвергнута реформам сообразно требованиям «мира». Не удовлетворившись этими более чем радикально звучавшими формулировками, Р. Уильямс счел необходимым добавить следующее: «Следовательно, во всех спорных вопросах, относящихся к делам Церкви, Проповедничества и службы, последнее и окончательное обращение должно адресоваться Суду народа, когда все жители могут собраться, если речь идет о небольшом государстве, либо, ес-

ли речь идет о большом государстве, собираются избранные Представители.

Следовательно, ни одно лицо нельзя рассматривать только как верующее и на этом основании причислять к церкви.

Ни одно официальное лицо нельзя избирать и посвящать в сан. Ни одно лицо нельзя выдвигать или же изгонять иначе, как по доброй воле народа. А потому, в заключение, в этом мире нет ни одной единственно подлинной и исключительно Христовой Церкви и соответственно ее главы — земного Христа» \* (108, 32).

Положив весьма узкие границы божественному (церковному) праву, Р. Уильямс как бы замкнул его в себе самом, лишив клир гражданской миссии. Освободившийся социальный плацдарм был полностью отдан договорной теории. Во многом идя по пути, проложенному незадолго до этого Томасом Гоббсом, американский вольнодумец конструировал естественное состояние человечества на манер гоббсовского *bellum omnia untre omnis* (война «всех против всех»). Естественному, но вредному безвластию кледет конец договор — символ разума и возросшей общественной зрелости людей. Но говоря о близости понимания Р. Уильямсом и Т. Гоббсом естественного состояния, следует учитывать важное различие в их трактовках государства. На это обращает внимание А. М. Каримский, подчеркивая, что гоббсовский Левиафан, выступавший в качестве высшего суверена и судьи, а также окруженный мистическим почитанием (все это делало его весьма похожим на теократическое государство новоанглийских пуритан), существенно отличался от государства — слуги народа, не способного выйти за рамки, обозначенные общественным договором (Р. Уильямс) (26, 60). Застывшему, неизменному, почти «тотемическому» государству Гоббса и пуритан-теократов Уильямс противопоставил изменяемые, совершенствуемые и уничтожаемые в случае ненадобности институты.

В отличие от Гоббса и, позднее, Локка, считавших договор абстрактным социально-философским понятием, Р. Уильямс понимал договор буквально и конкретно, как результат вполне реального «веча» всего рода людского, решившего передать часть прав народа представительным институтам.

Примечательно, что Уильямс представлял себе договор не как застывший и раз навсегда утвержденный правовой акт, а как подвижную правовую конструкцию, подверженную постоянным изменениям сообразно изменяющимся обстоятельствам и воле народа. Столь демократичный подход к «общественному договору» делал Р. Уильямса незаурядным мыслителем не только на американском, но и на европейском небосклоне.

---

\* Р. Уильямс имеет в виду католическую церковь и ее главу — папу («земного Христа»). Однако его мысль звучит во многом шире, ибо речь вообще идет о том, что ни одна религия и церковь не обладает правом быть исключительным носителем духовной истины.

Идя дальше в разработке договорной теории государственных институтов, Уильямс настаивал на последовательном различении функций государства и правительства (43, 1, 116). Государство — то организованное общество, взятое в его, так сказать, гражданском измерении. Правительство же есть общественный механизм, рождающий решения, вынесенные народом. Цель и государства и правительства — всеобщее благо управляемых. Иных целей у истинных общественных институтов быть не может. Таким образом Уильямс устанавливал жесткую, однозначную зависимость между политикой правительства и суверенитетом народа.

Однако провозглашение демократического характера идеального государства ставило ряд серьезных вопросов, с которыми сталкивались все предшествовавшие теоретики *respublica*, а именно: как сделать демократию действенной и эффективной, как довести ее принципы до самых низов, ибо в противном случае она с неизбежностью вырождается в тиранию того или иного вида.

Решение Уильямса определено, хотя и не бесспорно. Американский философ предлагал взять в качестве образца устройство средневековых корпораций ремесленников и торговцев, объединявшихся для достижения конкретных целей и решавших все внутрикорпоративные вопросы сугубо демократическим путем. Этой идее Уильямса о свободных демократических и, что особенно важно, самоорганизующихся корпорациях было суждено оказать влияние как на принципы «джефферсоновской демократии», так и на американских утопистов-социалистов и на анархокоммунистические теории самоорганизующихся профессиональных объединений.

Столь же смело решала теория демократии Р. Уильямса и проблему статуса церкви. Рискуя впасть в открытое богохульство, Уильямс уподобил церковь любой другой корпорации. Этим и определялся юридический статус церкви, превращавшейся в подобной интерпретации в свободное объединение единоверцев. Что касается вмешательства магистрата (правительства) в дела церкви, то оно не должно превышать рамок стороннего наблюдения, общего надзора за корпорацией. «Вполне истинно, что Магистрат в целом (выступает. — Н. П.) вместе с Богом для удержания Человечества в гражданском состоянии и мире (в противном случае Мир превратился бы в подобие Океана, где Люди, как Рыбы, охотились бы друг на другом и пожирали сильный слабого). Правда и то, что Магистрат в некоторых социальных вопросах (выступает. — Н. П.) вместе

Человеком. Теперь ответ: какой вид Магистрата люди будут согласны учредить? Тот ли, который принимает христианство до того, как оно воплощается в учреждении, или тот, который становится христианским после своего учреждения? У Магистрата нет никакой власти, кроме той, которая существует до его Христианизации. Так что ни один из типов Магистрата не может получить более, чем заключено в общественном благе, в Народе и гражданском Госу-



дарстве, ибо люди общаются посредством него и обретают доверие друг к другу с его помощью.

Все законные Магистраты в целом Свете, существовавшие как до пришествия Иисуса Христа, так и после него (за исключением не имевших аналогов Магистратов израильской Церкви), представляли собой Производные, рожденные к жизни непосредственными потребностями, для удовлетворения коих они и использовались как глаза и руки человека, с целью общего блага. Следовательно, они имеют и не могут иметь больше Власти, чем заключено в их же собственных Телах и Истоках, то есть их Власть, Сила, Распорядительность и т. д. вовсе не Религиозная, не Христианская, но природная, гуманистичная и гражданственная.

И следовательно, истинно то, что Христиане — Капитан \*, Купец, Врач, Юрист, Судостроитель, Отец, Хозяин и т. д. (а законосообразно и Христианский член Магистрата) — не в большей степени Капитан, Купец, Врач, Юрист, Судостроитель, Отец, Хозяин, член Магистрата и т. д., чем просто Капитан, Купец и т. д., принадлежащие любому другому Вероисповеданию или Религии» (108, 32—33). Наполненные истинным просветительским духом суждения Уильямса решительно расходились по всем статьям не только с ортодоксальной схоластикой Массачусетских «святых», но и с умеренно либеральным пониманием религии и церкви по обе стороны Атлантического океана. По крайней мере, Уильямс на целое столетие опередил свое время, если иметь в виду Новую Англию и даже Европу. Разумеется, это столетие не прошло втуне для истории вольнодумной мысли: Пейн и Джефферсон — в Америке, Вольтер и Руссо — во Франции раскрылись как мыслители более зрелые и многогранные, чем Уильямс. Но это не умаляет заслуг Роджера Уильямса, сумевшего трезво, смело и прозорливо усомниться в незыблемости догматов, официально господствовавших в современном ему обществе и довлевших над сознанием и действиями его сограждан.

Весьма показательно было бы сравнить высказывания Уильямса с некоторыми формулировками, данными Т. Джефферсоном в Декларации независимости (1776). Так, большое, почти текстуальное сходство обнаруживает трактовка народного суверенитета Р. Уильямсом и автором Декларации — Т. Джефферсоном. «Народ вправе воздвигать и устанавливать такую форму правления, — писал Уильямс, — какая ему представляется наиболее подходящей применительно к его гражданскому состоянию. И очевидно, что такие органы управления, какие им созданы и поставлены у власти, имеют не больше власти и не на больший срок, чем это установлено гражданской властью или народным согласием и одобрением» (3, 127). В отличие от Декларации независимости, в учении Уильямса нельзя найти обсуждения права народа на восстание (революцию),

---

\* Армейский чин.

но для того, чтобы эта идея возникла и оформилась, необходима была соответствующая историческая обстановка, обуславливавшая зрелость политического мышления революционной эпохи 1776 года. И хотя документально преемственность социально-философских взглядов Р. Уильямса и Т. Джефферсона пока не имеет подтверждений, кажется, не вызывает сомнений, что индипендентство и сепаратизм Уильямса, требовавшего и обосновывавшего отделение государства от церкви, в особенности от англиканской церкви метрополии, создали известные идейные предпосылки для левого революционного радикализма эпохи Войны за независимость североамериканских колоний Великобритании.

Демократизм и вольнодумство Роджера Уильямса настолько выпадают из контекста новоанглийского пуританизма середины XVII века, что ставят в тупик многих исследователей истории американской философии и культуры. Даже такой авторитетный ученый, как Перри Миллер, истолковывает взгляды Р. Уильямса не иначе, как «сверхпиетизм» и мистицизм, перешедшие в свою противоположность — секуляризированный демократизм. Уильямс, в понимании П. Миллера, был не смелым и радикальным сторонником демократической интерпретации «общественного договора», а фанатичным мистиком, пришедшим к своей социальной философии через экстатическое погружение в идею бога и братства людей, в своем исступлении отпугивавшим даже набожных пуритан. Уход далеко «вправо» от лидеров массачусетской олигархии привел его в крайне «левый» лагерь, смыкавшийся с англо-американской предпросветительской волной. Излишне говорить, что подобное истолкование превращает Уильямса в «демократа от обскурантизма» и начисто перечеркивает преемственность традиций Уильямса и джефферсоновского демократизма. Это, впрочем, признает и сам П. Миллер (92, 120). Социальная практика между тем говорит о другом.

В период первоначального расцвета демократических порядков в Род-Айленде по инициативе Уильямса были выработаны и осуществлены юридические нормы управления, запрещавшие рабство и кабальную службу, устанавливавшие весьма либеральные статьи уголовного и гражданского кодексов, наиболее прогрессивных в Европе и Америке тех времен; земли выкупались, а не экспроприировались у индейцев; запрещалась концентрация земель в руках латифундистов; в Род-Айленде была осуществлена свобода совести и вероисповедания (правда, не допускалась деятельность квакеров). Права собственности при этом никоим образом не ограничивались, а наоборот, защищались.

Постепенно, однако, начальный демократический импульс развития Род-Айленда угасал. Во второй половине XVII века нарастали сосредоточение и укрупнение земельных угодий, началась спекуляция ими. Экономическое неравенство породило и очевидное политическое неравенство (было, в частности, установлено рабство негров), что в совокупности привело в XIX веке к социально-полити-

ческой отсталости Род-Айленда по сравнению с другими штатами США. Сам Уильямс хорошо видел эти тенденции, шедшие вразрез с его социально-философским идеалом. В 1664 году он писал. Дж. Уинтропу-младшему, сыну первого губернатора Массачусетса: «Я страшусь, что общая троица мира (нажива, преуспевание, наслаждение) и здесь в (Род-Айленде.— *Н. П.*) станет *Tria optia*, как во всем остальном мире: что епископат и папство возобладают и в нашей глуши (и) что бог-земля станет (а кое-где уже стала) таким же великим богом для нас, англичан, каким бог-золото был для испанцев» (3, 182). Неутешительный итог сепаратистско-индепендентской утопии Роджера Уильямса не может ни в коей мере поставить под сомнение теоретические достижения его мысли, оказавшейся на уровне передовых образцов своего времени, а в ряде аспектов — и впереди них. Весьма характерно для Уильямса звучала его мысль, адресованная жителям Провиденса, столицы Род-Айленда: «Если бы требовалось погибнуть ради вашего мирского и духовного мира, я был бы готов погибнуть, ибо за это заплатит Вечность» (92, 392).

Социально-философские воззрения Р. Уильямса обозначили процесс замещения теории ковенанта, принимавшейся пуританами в качестве основания общественного устройства в Новой Англии, теорией общественного договора. Отказ Уильямса от божественного источника существования государственных институтов прозвучал набатным колоколом в застойной атмосфере пуританского пиетизма.

Наряду с радикальными проповедями Роджера Уильямса серьезным катализатором еретического брожения умов в Новой Англии стали идеи теолога и философа Томаса Хукера.

## 2. Томас Хукер

*Томас Хукер* (1586—1647) ступил на землю Нового Света в ноябре 1632 года \*. За его плечами была уже религиозная эмиграция в Голландию. Первые три года жизни в Массачусетсе прошли для Хукера относительно благополучно — его избрали проповедником в Ньютауне, позднее получившем наименование Кембридж — местопребывание Гарвардского колледжа (университета). Однако Хукер не мог смириться с олигархическими порядками в Массачусетсе и начал резко выступать против них. В 1636 году вместе с другими восемьюстами nonконформистами Хукер покинул Массачусетс и основал три поселения — Виндзор, Уезерфилд и Хартфорд, которые со временем объединились в колонию, а затем и в штат Коннектикут. Проповедническая и реформаторская деятельность Хукера была проникнута демократизмом, попытками найти «идеальную формулу» народовластия. В качестве необходимых шагов на пути к

---

\* На судне «Гриффин» прибыл также Джон Коттон. Это были представители новой волны эмиграции, вызванной жестокими гонениями английского архиепископа Лода против nonконформистов.

этому идеалу Хукер способствовал отмене в Коннектикуте имущественного и религиозного ценза в решении гражданских вопросов.

Философские воззрения Хукера отличались большей умеренностью по сравнению со взглядами Роджера Уильямса. Отвергая ортодоксию массачусетских «святых», Хукер не считал нужным разрушать до основания здание теократии,— речь для него шла главным образом о ее демократизации. Но не обозначало ли это начала крушения массачусетского «Города на горе»?

В основании социальной философии Т. Хукера лежали те же принципы, которые вдохновляли Уильямса и других еретиков Новой Англии: 1) договорная теория государства; 2) идея народного суверенитета; 3) учение о государстве как корпорации, призванной уравнивать интересы общества и ответственной перед большинством за выполнение этой миссии (43, 1, 105).

К этому перечню следует добавить и еще одно важное убеждение Томаса Хукера — его последовательный конгрегационализм, т. е. утверждение полной и абсолютной независимости отдельных пуританских общин. Естественно, что конгрегационализм по всем статьям претил пресвитерианской верхушке Бостона, делавшей ставку на дисциплину и иерархичность социального устройства, новоанглийского общества. Согласно Хукеру, любая община (разумеется, кальвинистско-протестантская) обладает полным правом автономно общаться с царством божьим и избирать руководство конгрегации.

«Церковь... существует и может существовать прежде священнослужителей.

Пресвитерианской церкви (то есть такой Церкви, которая состоит из Старейшин нескольких Общин, назначенных для управления этими конгрегациями) не существует в Новом завете.

Конгрегациональная церковь — первейший субъект власти.

Каждая Конгрегация, полностью укомплектованная Священнослужителями, заключает в себя всю полноту власти, необходимую для отпущения грехов и поддержания Церковной дисциплины и всех вытекающих цензурных прав.

Рукоположение не предшествует избранию \*

Ни при каких обстоятельствах не должно иметь место рукоположение Проповедника, то есть то, что делало бы его Пастором без участия паствы» (108, 52). За этими, в сущности, еkkлeзиастическими принципами стояло вполне секуляризированное стремление обособовать демократию, не порывая с религиозной догматикой (тем более, что такой разрыв был бы чреват изгнанием из колоний, а возможно, и более страшным наказанием).

Философское наследие Хукера весьма невелико. Основной формой его теоретической деятельности были проповеди, которые не

---

\* Т. Хукер имеет в виду, что посвящение в проповеднический сан может происходить только после избрания проповедника всеми членами конгрегации.

дошли до позднейших исследователей. Хукер не обнаружил склонности к составлению трактатов, и единственное крупное произведение философа — «Обзор церковного устава» (1648) — остается главным источником наших представлений о взглядах еретического пастора. При этом для проповедей и трактата Хукера характерен стиль, нарочито лишенный образного начала и популяризаторских приемов. Это не было случайным обстоятельством, а отражало свойственное Хукеру понимание «сурового стиля» согласно которому любые стилистические приемы объявлялись «дьявольскими ухищрениями». Весьма примечательно, что язык рассматривался им исключительно как средство передачи знаний, рассчитанных на наименее образованных членов конгрегации. Подобная позиция Хукера отражала в целом кальвинистско-конгрегационалистскую программу очищения и реформы литературного языка, в результате которой, как предполагалось, требование простоты и незамысловатости становилось императивным.

Хукер задался философско-теологическим вопросом, весьма распространенным в Новой Англии середины XVII века, а именно: как соотносятся видимая и невидимая церкви или, иначе, как раскрыть принципы подлинного духовного служения вере в противовес ложным формам внешне пиеетичного поведения. В преамбуле своего трактата Хукер обозначил эту проблему следующим образом:

«1. В чем состоит духовная власть Царствия Божьего, как она сугубо внутренне раскрывает себя в душах слуг своих?

2. Каковы порядки и правила, как внешне осуществляют это царствие в церквах его?» (108, 49—57).

Совершенно ясно, что Хукер не мог некритически воспринимать установлений пуританских конгрегаций, серьезно нарушавших в своей повседневной деятельности первоначально выдвинутые лидерами Реформации демократические принципы равенства перед лицом бога. В интерпретации Хукера этот отнюдь не теоретический вопрос стал звучать несколько абстрактно, но не теряя при этом своей важности для прихожан. В самом деле, проблема, поднятая Хукером, не могла не вызвать общественный интерес. Она обнажала серьезную нравственную дилемму пуританизма. В чем истинная вера? Во внутренней принадлежности к «Царствию Божьему» (невидимой церкви)? Либо во внешней покорности и дисциплинированности по отношению к конгрегации и «видимой церкви»? Известная раздвоенность религиозного сознания новоанглийских пуритан имела своим истоком вечную как мир проблему, связанную с тем, что любое духовное радикальное движение, превращаясь в господствующее и государственно санкционированное, быстро теряет свою «внутреннюю» духовность и сосредоточивается на внешних формах институционализма и ритуальности в противовес истинной вере.

Не могла не возникнуть эта раздвоенность и в умах и душах новоанглийских пуритан.

Впрочем, Хукер, не склонный, в отличие от Роджера Уильямса, к эмоциональным оценкам, решил трезво разобраться в причинах, повлекших за собой эту раздвоенность казавшегося совершенно монолитным пуританского сознания.

Одна опасная тенденция, вызвавшая неприятие Хукера, была связана с попытками нового поколения пуритан высокомерно и презрительно отвергнуть нравственные принципы раннего пуританизма и тем самым, по утверждению теолога, пренебречь основоположениями внутренней веры. Цинизм и прагматичность разрушали божественную благодать, подтачивая тем самым веру в Царствие Христа.

Другая тенденция, обозначившая кризисные явления в пуританизме, связывалась Хукером с превращением конгрегаций в омертвевший общественный институт, слишком тесно связанный с мирскими заботами и слишком далекий от духовных нужд людей. Пресвитеры и проповедники, утверждал Хукер, брали на себя слишком много обязанностей и становились в большей степени правящими лицами, чем духовными пастырями прихожан.

Программа «очищения» пуританизма, сформулированная Томасом Хукером, состояла из нескольких важных тезисов:

«Люди (прихожане.—*Н. П.*) имеют право избирать своих собственных руководителей, ни один из которых не должен быть назначен сверху Патронами и Прелатами» (108, 50).

Этот принцип вновь подтверждал требование установления в конгрегации демократии «снизу» — выборности пресвитеров и проповедников.

Второй тезис касался строгости нравственных устоев руководителей общины: «Оскандалившиеся лица не подходят для того, чтобы быть членами видимой Церкви, их нельзя принимать в ее лоно» (108, 50). Превращение пуританской церкви в Новой Англии в государственную, естественно, привлекло к ней немало тех, чей моральный облик был далек от подлинного христианского идеала. И это требование Хукера звучало разумно.

Наконец, он выдвигал принцип, согласно которому новоанглийские конгрегации должны были беспрепятственно принимать в число своих членов единоверцев из Англии, иммигрировавших в Новый Свет. Хукер доказывал, что высокомерный сепаратизм некоторых пуританских общин в Массачусетсе и Коннектикуте лишь ослабляет церковь. На деле это означало то, что новые переселенцы далеко не всегда радостно встречались в конгрегациях «братьев по вере», устроившихся в условиях Новой Англии и не желавших делить скудные блага жизни с кем-либо еще, даже с единоверцами.

Нравственные увещания Хукера мало трогали лидеров массачусетской церковной олигархии, но в известной мере раздражали их и нарушали бесконфликтную картину всеобщего согласия и полной преданности церковной иерархии.

Радикальный для своего времени демократизм Хукера, пытавшегося восстановить в качестве социальной нормы библейский тезис о том, что глас народа — глас божий, стал действенным воплощением реформаторских идей определенной части новоанглийского общества.

Кризис пуританской ортодоксии, вызревавший в течение последней трети XVII века, развивался по различным направлениям — социальным, политическим, философско-теологическим. Однако наиболее яркие действующие лица этого исторического процесса были одновременно и политиками, и философами, и священниками. Сказанное в полной мере относится к Джону Уайзу, критику ортодоксии, смелому новатору и общественному деятелю Массачусетса.

### 3. Джон Уайз

*Джон Уайз* (1652—1725) прославился среди сограждан прежде всего своей самоотверженной борьбой против ущемления английской короной прав колонистов и подчинения массачусетских церквей пресвитерианскому синоду Англии. Будучи священником второй пресвитерианской церкви городка Ипсвич в Массачусетсе, Уайз принялся агитировать свою паству не выбирать сборщика налогов, введенных для Новой Англии королевской властью метрополии. За свое вольнодумство и подстрекательство к неповиновению властям Уайз поплатился свободой (краткое тюремное заключение) и большим денежным штрафом.

В биографии Джона Уайза весьма примечательно и то, что он — один из немногих видных общественных деятелей Новой Англии — вышел из самых низов. Его отец был кабальным слугой. Между тем он смог дать сыну образование — Уайз окончил Гарвардский колледж.

Большая часть философско-теологических сочинений Уайза родилась в полемике с группировкой консервативных клерикалов, стремившихся всеми способами укрепить пресвитерианскую церковь в Массачусетсе, придав ей вид единой монолитной организации, подчиненной синоду в Великобритании. Это решительным образом шло вразрез с конгрегационалистскими принципами церковного устройства, подразумевавшими полную независимость каждой отдельной общины (конгрегации) от какой-либо внешней инстанции. Наибольшей остроты полемика — отнюдь не мирная — между синодальными пресвитерианами и конгрегационалистски ориентированными пуританами, достигла в 10-е годы XVIII века, явственно обозначив кризис ортодоксального теократизма в Массачусетсе. Впервые религиозные распри (за которыми легко просматривались вполне светские вопросы) глубоко раскололи новоанглийское общество. Видная роль в лагере демократических конгрегационалистов как раз и принадлежала Джону Уайзу, чьи философские трактаты: «Разоблаченная ссора церквей» (1710) и «Защита управления церквей Новой

Англии» (1717) стали весьма заметным явлением в интеллектуальной жизни Массачусетса, отражая, по мнению ряда историков американской культуры, взгляды народных низов (103, 13—15).

Подробно разбирая проблемы демократизма, помещенные в традиционный теологический контекст, Уайз утверждал, что первые три столетия существования первоначальной христианской церкви были отмечены подлинным конгрегационализмом, унаследованным от апостолов. Исходя из этого он требовал восстановления демократических норм церковного устава. Принципы церковных общин ранней христианской истории, считал Уайз, коренились в «первоначальном состоянии и свободе человечества» и в особенности отражали свет природы» (light of nature) (103, 14). Демократически-общинное устройство было не чем иным, как воплощением «естественного состояния человека и его первоначальной свободы», продиктованными требованиями «естественной свободы, справедливости и свободы», а также самосохранения рода людского (103, 14). Ссылки на ранние формы устройства христианской церкви были использованы Уайзом для апологии в рамках теолого-экклесиастической дискуссии естественности демократии, отвечающей по своей сути природе человека.

Общие аргументы Уайза, а также терминология, использовавшаяся им, свидетельствуют, что этот американский философ и общественный деятель уже находился в ближайшем преддверии Просвещения. Теория естественного права стала для Уайза основой широкомасштабного осмысления социальной жизни. «Свет природы» — весьма важное понятие его философии, аккумулировавшее в себе и просветительский рационализм и поиски естественных причин социально-исторического процесса. Сведений о знакомстве Уайза с философскими произведениями Локка не сохранилось. Однако влияние на Уайза теории немецкого философа и правоведа С. Пуфендорфа \* — факт неоспоримый, хотя бы потому, что многие повороты мысли американского мыслителя представляют собой отдаленные цитаты из Пуфендорфа \*\*.

Для Пуфендорфа одна из главных задач состояла во всестороннем определении гражданского суверенитета, суверенности и независимости. Поскольку ни одно гражданское законодательство нельзя представить себе без суверенной власти, поддерживающей и обес-

---

\* Пуфендорф Самуэль (1632—1694) — немецкий юрист и философ, представитель школы естественного права.

\*\* Прав, однако, Перри Миллер, сомневающийся в плодотворности обсуждения зарубежных источников взглядов Джона Уайза, ибо главное в его философии было связано с национальными проблемами Новой Англии. Выводы, к которым пришел Уайз, оттачивались в активной полемике с его согражданами, а не в схоластических дискуссиях. Духовное завещание Уайза, составленное в третьем лице, сообщает: «...это был человек — спорщик, но продиктовано сие было состоянием церкви; самый внимательный взгляд отметит, что этот человек ввязался в хороший бой; и он обрел покой в мысли, жил он, неся в душе чистосердечие» (92, 300).



печивающей его, законы природы также нуждаются в существовании суверена, собственно и обеспечивающего их «законность». Хотя бог не творит в настоящее время новых законов, он распространяет на весь строй мироздания свое санкционирующее благословение, сохраняя свою «цензуру» природных явлений. Таковы были самые общие принципы, почерпнутые Уайзом у Пуфендорфа. Однако далее пути их аргументации с очевидностью расходились. Прежде всего это касалось вопроса о богоугодной форме правления. Верный монархист, Пуфендорф никак не мог бы согласиться с принципом Уайза, по которому демократия «более чем что-либо иное сочетается с природным светом и законами природы» и «наиболее удобна запросам религии, чем какая-либо иная форма правления» (103, 14).

Учение Уайза о демократии покоилось на его философии человека — можно, видимо, говорить о наличии в идейном наследии американского мыслителя этого важного раздела философского знания.

И хотя Уайз не мог, да и не желал оставлять теологическую полемику, она заключала в себе немалую долю чисто светской философии, и многие страницы трактатов Уайза, проникнутые ясной рациональностью, просветительской критичностью и склонностью к естественнонаучной аналитичности, звучат как послание, пришедшее к его современникам из будущего, правда, довольно близкого.

«Первейшая неприкосновенность человека состоит в том, что он, строго говоря, является объектом закона природы...— писал Уайз.— Все, что следует из человеческого разума и соответствует истинному развитию этой способности в неизвращенном виде, может именоваться законом природы» (103, 34). Познание мира в согласии с законами природы использует наблюдение и размышление как способы раскрытия истины.

Однако познание, утверждал Уайз, обусловлено характером человека, ибо человеческое существо в высшей степени озабочено целью самосохранения. И стремление обрести его диктует необходимость опираться на помощь других людей. Итак, познание, имеющее своей конечной задачей обеспечение безопасности человека, не может не протекать в форме общего (коллективного) опыта. Это создает, по мысли философа, своеобразные гносеологические предпосылки демократии \*. Для того, чтобы «подобный (познающий.— *Н. П.*) индивид был в безопасности, он должен быть общественным существом» (103, 34). Социальность человека понималась Уайзом как способность объединять себя с другими близкими по целям людьми, регулировать свое поведение сообразно этому, не возбуждая у других людей желания делать тебе зло. «Фундаментальный закон природы заключается в том, что каждый человек, насколько

---

\* Весьма показательно, что сходная мысль лежит в основе известного произведения американского инструменталиста Джона Дьюи «Демократия и образование», написанного в 20-е годы XX века.

это от него зависит, поддерживает социабельность (sociableness) в отношениях с другими, согласными с общей конечной целью и уважающими природу человека в целом» (103, 34). Из этого фундаментального закона Уайз выводил и разумность отказа от эгоизма, предполагающую принятие «общего интереса» в качестве руководящего принципа. Именно это и служит основанием для вступления в гражданское состояние, ибо в противном случае, т. е. без развитой социабельности, исчезает цементирующий элемент человеческой общности и любое правительство (государство) распадается.

Наряду с социабельностью, позволяющей человеку уступать и жертвовать личным интересом во имя общей цели, общество выигрывает в огромной мере от естественной свободы человека, сочетающейся с требованиями разума. С одной стороны, разум ограждает свободу, устанавливая границу, дальше которой отказ от свободы чреват насилием над законом природы, с другой — разум обуздывает чрезмерную свободу, способную нарушить свободное волеизъявление других субъектов. Цитируя в вольном пересказе Плутарха, Джон Уайз выделяет тезис: «Только те люди, которые живут в подчинении у разума, могут считаться свободными: только те живут согласно своей воле, кто познал то, чего именно он должен желать» (103, 35).

Наконец, третья определяющая черта природы человека — принцип равенства. Свобода и равенство принадлежат, по мнению Уайза, к числу тех свойств человеческой природы, сохранение которых в гражданском состоянии совершенно необходимо. Причем речь идет об индивидуальной свободе и равенстве индивидов. Что же касается неизбежных различий в общественном положении управляемых и управляющих, то эти различия ни в коей мере не продиктованы природой или врожденной предназначенностью. И все формы насилия и тирании проистекают из искусственного неравенства и коренятся в нем — «по естественному праву все люди рождены свободными» (103, 36). В этом смысле Уайз открыто не соглашается с аристотелевским положением из «Политики», согласно которому ничто более не отвечает самой природе, чем то, что наиболее преуспевшие в познании и благоразумии правят и контролируют тех, кто менее преуспел (в этих свойствах. — *Н. П.*) (103, 36). Уайзу претит даже легкий оттенок недемократичности, содержащийся в этой формулировке, ибо ни мудрость, ни выдающиеся личные качества не дают человеку, считает Уайз, ни малейшего основания чувствовать свое превосходство над теми, кто не обладает ими в полной мере. Таким образом, неизбежное разделение гражданского общества на правителей и управляемых отражает ковенантные (договорные) отношения и совершенно не касается природной суверенности индивидов, равных в своих правах по отношению друг к другу.

Подробно разрабатывая этапы перехода людей из естественного состояния в гражданское, Уайз выводит классификацию ковенантов,

служащих закреплению гражданских институтов. Однако весьма примечательно, что обсуждение всех этих тем ведется без ссылок на божественный промысел, в совершенно секуляризированной манере. Социально-философские главы сочинений Уайза свидетельствуют не только об отходе этого мыслителя от ортодоксального пуританизма, но и об определенной проблематичности его соотносимости с пуританизмом вообще. Во многом именно это и дает возможность писать об Уайзе как о социологическом деисте, для которого бог — не основа общества, а его придаток. Ведь человек полностью находится под юрисдикцией природных законов.

Между тем возникновение гражданского общества отнюдь не решает всех проблем, связанных с идеальной формой устройства общества. Исторически виды правления, выделяемые Уайзом, обладают, по его мнению, существенными недостатками.

Взяв три главные формы правления — монархию, аристократию и демократию — и соответствующие им церкви — католицизм, пресвитерианство и конгрегационализм — Уайз последовательно развенчал монархию (что было не столь трудно в пуританском Массачусетсе, исходившем ненавистью к католическому Риму) и аристократию (для ее развенчания Уайз использовал весьма близкие его современникам примеры, связанные со скомпрометировавшей себя массачусетской пуританской теократией).

Идеальный вид правления определялся Уайзом исключительно как демократия. «Демократия — это когда Суверенная власть покинется на согласии всех членов и каждый член имеет право голоса. Подобная форма правления распространена на всех континентах и представляется самой древней. Сам разум подсказывает, что вероятнее всего, когда люди (находясь в первоначальном состоянии естественной свободы и равенства) пришли к мысли создать гражданское объединение, они были склонны управлять своими делами на основе общего суждения и решения, и таким образом, с неизбежностью следуя этой склонности, пришли к демократии — ибо в противном случае нельзя себе и помыслить, как отцы семейств (родовые старейшины, — *Н. П.*), обладая свободой и независимостью, могли бы даже на мгновение, а тем более долгие отказаться от удовольствия распоряжаться своими собственными делами и возложить все это на некое командное лицо, ибо в конце концов представляется более справедливым, чтобы принадлежащее всем и управлялось бы всеми после того, как все по соглашению вошли в единое сообщество...»

Демократия возникает тогда, когда определенное число свободных субъектов собирается вместе с целью заключить конвенант (договор. — *Н. П.*) для образования единого гражданского института (*body*). Подобная предварительная ассамблея являет собой элемент демократии. Это демократия *in embryo* (в зачатке) — в соответствии с ней каждый человек имеет привилегию свободного изъяснения своего мнения касаясь общих дел» (103, 38). Несомнен-

ный интерес представляют многие мысли Уайза о демократическом устройстве церкви и государства: «... именно эту форму правления выделяет естественный закон, часто указывая на нее как на самую благоприятствующую осуществлению справедливых и естественных прав человека»; «ни господь, ни природа никогда не устанавливали такой власти, которая давала бы одному человеку право помыкать другим», «надо уважать всех людей», «цель каждого хорошего правительства состоит в том, чтобы насаждать человечность, добиваться всеобщего счастья, заботиться о благе каждого человека, охраняя его права, его жизнь, свободу, имущество, честь и т. д.» (43, 1, 177—178). Пафос демократической проповеди Уайза совпадает с пафосом Века Разума, и даже текстологически между сочинениями Уайза и некоторыми документами американского Просвещения можно найти немало общего. Правда, естественноправовая философия Б. Франклина, С. Адамса, Т. Джефферсона в большей степени «произрастала» из наследия Локка и лорда Болинброка. Но это насколько не умаляет заслуг Джона Уайза, сумевшего в полемике с пуританскими ортодоксами Массачусетса применить наиболее действенное идейное оружие, выработанное современной ему социальной философией.

Идеи философии человека Джона Уайза могут показаться звучащими несколько тривиально на фоне мощной деистической и естественноправовой волны, поднявшейся в эпоху американского Просвещения. Но не будем забывать, что «фон» философствования Уайза был иным — ортодоксально-пуританским. И тогда легко представить, что радикальный мыслитель звучал в своем окружении как еретик, самого странного толка.

В еще большей степени, чем Джон Уайз, грядущему веку Просвещения принадлежал другой «бунтующий проповедник» — Джонатан Мэйхью.

#### 4. Джонатан Мэйхью

*Джонатан Мэйхью* (1720—1766) прославился тем, что выводил право народа на восстание и революцию непосредственно из естественного закона. Именно это он и сделал в своей знаменитой проповеди по случаю столетия обезглавливания английского короля Карла I.

Впервые в истории ранней американской философии один документ аккумулировал в себе такие важные концепции, как разделение церкви и государства, суверенитет народа, правительство, основанное на согласии народа, необходимость обеспечения безопасности и счастья народа в качестве главной цели правительства. В действительности ни одна из этих идей не была оригинальной разработкой Мэйхью, и он прямо заявлял об этом: «Глубоко затронутый в юности доктринами гражданской свободы, выдвинутыми Платоном, Демосфеном, Цицероном и другими выдающимися людьми

ми античности, а также Сиднием, Мильтоном, Локком и Хоудлеем из числа новейших авторов, я отдал им дань; они показались мне разумными» (103, 15). Однако именно Мэйхью логически объединил эти учения и открыто вынес их демократическое содержание на трибуну общественного обсуждения в Новой Англии.

Первый аргумент Мэйхью в пользу неповиновения властям звучал в традиционной пуританской оранжировке, правда скорее терминологической, чем смысловой. Кратко он сводился к следующему: если гражданский правитель нарушает предписания всевышнего, долг управляемых состоит в открытом неподчинении. И такое неповиновение объявлялось еретическим проповедником — «законным и славным». Это шло наперекор известному христианскому тезису о том, что вся власть от бога. С другой стороны, оставался открытым вопрос о том, что следует считать богоугодным правлением, а что нет. Отвечая на него, Мэйхью делает «гражданские религиозные институты» (legal establishments of religion) критерием законности гражданского правительства, и потому «все указы, идущие наперекор обнародованной воле Высшего законодателя неба и земли, недействительны и бесполезны, а неподчинение им представляется не преступлением, но долгом» (103, 40). Причем именно церковные институты выступают верховным арбитром в решении вопроса, насколько правительственные указы отходят от воли господней.

Однако от этого, звучащего вполне теократически довода Мэйхью переходит ко второму: человеку не следует подчиняться ни одному правительству, жертвуя при этом главным — «всеобщим благом и общественной безопасностью». В противном случае проблематично само существование данного правления. И вывод, сделанный на этот раз Мэйхью, весьма радикален. «Если, таким образом, в любом случае общественная безопасность и польза могут быть поддержаны не путем подчинения правительству, но лишь противоположным способом, то не существует основания или причины для повиновения и подчинения правительству, но (остается возможность.— Н. П.) противоположного» (103, 40).

Поначалу Мэйхью не расшифровывал смысл «противоположного», предпочитая сделать еще один круг в цепи аргументации. Однако в итоге возникал тот тезис, который изначально присутствовал в социально-философской проповеди еретика: ни бог, ни природа не дают ни одному человеку права возвышать себя над обществом, игнорируя контроль со стороны общества и согласие других его членов. А потому и открытый протест в случае нарушения этих норм носит совершенно законный характер. Разумеется, признавал Мэйхью, отдельные промахи правительства или же неизбежные акты принуждения с его стороны, без которых не может быть даже идеального правления, еще не дают повода для неповиновения. Но с другой стороны, правительства весьма часто доводят эту очевидную характеристику до абсурда, не оправданного уж ничем.

Тираноборческая проповедь Мэйхью заключала в себе весьма знаменательное достижение американской философской мысли, через четверть века воплотившееся в Декларации независимости. И думается, несмотря на более чем два столетия отделяющие нас от Джонатана Мэйхью, сохранили всю свою силу слова этого философствовавшего проповедника-еретика, обвинявшего тиранов во всех смертных грехах: «Это измена, но не отделению человеку, а всему государству; это измена человечеству, здравому смыслу и богу» (103, 42).

Демократическая традиция, связанная с именами Уильямса, Хукера, Уайза и Мэйхью, зарождалась и обретала свое полное звучание отнюдь не в благоприятных условиях. Это была даже не полемика с ортодоксами пуританской теократии, а отчаянная борьба, в которой на карту были поставлены благополучие, свобода, а подчас и сама жизнь. Впрочем, в иных обстоятельствах демократия ни где и никогда не зарождалась и не существовала.

У истоков демократической традиции стояла также антиномиянская еретичка Энн Хатчинсон, столкнувшаяся с ожесточенным сопротивлением ортодоксии, борьба с которым в конечном счете стоила ей жизни.

## 5. «Дело» Энн Хатчинсон

«Дело» Энн Хатчинсон (1591—1643) дает не так много собственно историко-философского материала, но показывает, в каких условиях возникла философская «ересь» в Новой Англии.

Энн Хатчинсон переселилась из Англии в Бостон вместе со своим отнюдь не бедствовавшим семейством (ее муж стал в Новой Англии преуспевающим торговцем) под влиянием проповедей Джона Коттона, ярой поклонницей которого она была. Вскоре Энн Хатчинсон стала заметной фигурой в местном обществе — она занималась просветительством, медицинской практикой, создала кружок, где обсуждались различные религиозные и общественные вопросы. Постепенно этот кружок численно разросся, и идеи, проповедовавшиеся на его собраниях, стали отходить от ортодоксального пуританизма. В 1636 году Уинтроп занес в свой «Журнал» (дневник) следующее: «Некто мисс Хатчинсон, член бостонской церкви, женщина острого ума и непокорного духа, выступила с двумя ошибочными и опасными идеями: 1. Будто в праведного человека проникает сам Святой дух. 2. Будто никакие действия, приобщающие к святости, не ведут к спасению и не являются признаками избранности к спасению. Отсюда вытекают и другие ошибочные идеи...» (51, 152). Такие сведения дошли до губернатора, и они соответствовали действительности.

Первый пункт «ошибочных и опасных идей» содержал принцип всесвященства, не вполне одобрявшийся пресвитерианско-пуритан-

ским клиром Массачусетса. Согласно антиномианской ереси \* (а именно с этих позиций Энн Хатчинсон и критиковала массачусетские порядки), на каждого человека может нисходить благодать. Причем Энн делала особый упор именно на эти демократические стороны протестантизма, что, в сущности, не одобрялось олигархически настроенными членами магистрата. Святой дух, по убеждению Энн Хатчинсон, может посетить любого. И это лишало пуританских «святых» особой роли в обществе как якобы уже предопределенных к спасению.

Второй аргумент также носил антиномианский характер. Спасение заслуживают не избранные, не «святые», а все те, на кого нисходит благодать, которая и возносит человека к спасению.

Деяния (благие поступки) не ведут к спасению, но в какой-то степени указывают на его возможность — учили ортодоксы. Эта туманная возможность получила название «санктификации». Санктификация вбирала в себя благопристойный образ жизни, дисциплинированность, искреннюю набожность, безоговорочное повиновение властям и т. д. Все это весьма удачно использовалось властями для регламентации общественной жизни в Массачусетсе.

Против санктификации как раз и выступила Энн Хатчинсон, решительно отвергая претензии пуританских «святых» толковать Библию и считать себя ближе к богу, чем все остальные. «Святой дух» непосредственно проникает в христианина, а посему никакие посредники в этом не нужны. Это также с очевидностью ставило под вопрос теократические структуры власти в Новой Англии.

В конце 1637 года магистрат принял решение предать Энн Хатчинсон суду общего собрания. Несколько раньше от нее отрекся Джон Коттон.

Энн обвиняли в «пророчествах» и некоторых других религиозных преступлениях. Суд признал ее виновной и приговорил к изгнанию. Но учитывая наступление зимы, «преступницу» оставили до весны и заключили под домашний арест.

Председательствовал на суде сам губернатор Уинтроп. Судебные анналы донесли до нас ход процесса. Мужественная женщина, к тому же ожидавшая ребенка, постоянно ставила в тупик изощренного в схоластической полемике Уинтропа. Ее попытались обвинить помешанной, потом вновь принялись судить. Призвали в свидетели обвинения и Джона Коттона.

Обвинительный приговор сильно поколебал авторитет губернатора Уинтропа, считавшегося сердечным и справедливым человеком. Он вольно или невольно поддался нажиму крайних ортодоксов и решил дело в соответствии с этим.

Изгнание Энн Хатчинсон за проповедовавшееся ею непосредственное внутреннее откровение было звеном в цепи религиозных го-

---

\* Неортодоксальное течение в протестантизме, получившее наименование «противозаконие» якобы за нарушение нравственного закона.



*Энн Хатчинсон, антиномиянская еретичка, осталась непреклонной в своих убеждениях на процессе, проходившем в Бостоне, отлучившем ее от церкви и изгнавшем ее как прокаженную вместе с мужем и 14 детьми. В конце концов она поселилась на берегу реки недалеко от современного Нью-Йорка. В 1643 году она и почти все члены ее семьи были убиты индейцами. Ныне ее имя носят река, протекающая в штате Нью-Йорк, и пересекающая территорию штата крупная автомагистраль.*



нений, санкционировавшихся Уинтропом и верхушкой олигархии и объяснявшихся необходимостью укреплять власть перед лицом «происков дьявола». Как известно, за вольнодумство был изгнан Роджер Уильямс, губернатор Эндикотт изгнал из Массачусетса баптистов, позднее эта же судьба постигла квакеров, причем многие из них были повешены.

Суд над Энн Хатчинсон обозначил наступление эпохи «длинных ножей» в Массачусетсе. И если прямых жертв, поплатившихся жизнью, было не так много, то атмосфера преследований, подозрений, доносов, публичных покаяний воцарилась надолго.

Всю зиму 1637—1638 годов Энн Хатчинсон подвергали изнурительным допросам, живо напоминавшим деяния папской инквизиции. Ее не только изгнали из Массачусетса, но и отлучили от церкви. На общем сходе конгрегации ее бывший кумир Джон Коттон в благородном волнении произнес исполненное пафоса обвинение: «...обвиняю тебя от имени Иисуса Христа... в том огромном вреде, который ты причинила церквам, в том огромном бесечии, которое ты нанесла Иисусу Христу, и в том зле, которое ты содеяла по отношению к Иисусу Христу» (42, 199). Председательствовавший на судилище священник Дж. Уилсон завершил свою речь словами: «...я отсекаю тебя — и... предаю Сатане... Я приказываю тебе именем Иисуса Христа и церквей, как прокаженной, избавиться от себя конгрегацию» (51, 200).

Перед лидерами конгрегации стояла непростая задача. С одной стороны, изгоняя антиномиян и других иноверцев-отступников, ортодоксы очищали свои ряды и укрепляли власть. Но с другой стороны, они были заинтересованы в притоке новых иммигрантов из Европы, которых не могли не насторожить кампании выявления «врагов народа» в «Городе на холме».

«Дело» Энн Хатчинсон весьма показательно своей драматичностью и жесточенностью, с коей оно было проведено ортодоксами и покорно вторившими им отцами-пилигримами, прежде всего Джоном Уинтропом, звавшими в свое время своих последователей на созидание божественного «Города на холме», но отступившими перед натиском вполне земных служителей теократии. «Дело» Энн Хатчинсон обозначило скорый конец утопии и начало трезвого укрепления теократического режима, использовавшего виртуозное жонглирование христианской догматикой с минимумом веры в «великое дело» строительства града божьего на Земле.

Переход новоанглийского исторического эксперимента от религиозного энтузиазма первых десятилетий к трезвой олигархической апологетике породил и соответствующие формы философии и теологии. Философское мышление олигархической Новой Англии, усиливая изначально присущие ему ограничительные черты, перешло в стадию пуританской схоластики. Схоластика пуритан, разумеется, не совпадала со схоластикой средневековья. Но цели и той и другой были до удивления схожи — доказать незыблемость устройства

государства, его боговдохновенность, создать мощный идейный противовес различного рода ересям и демократическим течениям.

Роль ортодоксальной теологии в Новой Англии неуклонно возрастала по мере того, как во второй половине XVII века само олигархическое общество испытывало все большие трудности. Постепенно из рук пуританского клира уходили бразды гражданского правления, и заметно обозначился процесс отделения церкви от государства. Всему этому и противостояли общественные деятели и теоретики Инкрис Мезер и его сын Коттон Мезер, сделавшие своей главной целью сплочение всех пуританских церквей и конгрегаций перед лицом утраты пуританизмом своей социально-гражданской роли.

## 6. Инкрис и Коттон Мезеры

*Инкрис Мезер* (1639—1723) и *Коттон Мезер* (1662—1727) развернули активную кампанию по объединению всех массачусетских церквей на пресвитерианской основе. На деле это означало поглощение конгрегационалистских общин, особенно индипендентского толка, консервативной пресвитерианской церковью, полностью контролировавшей назначение всех проповедников и вершившей дела в узком кругу синодальной верхушки. Таким образом подавлялись элементы конгрегационалистской демократии, независимости, вольнодумства. По плану Мезеров пресвитерианская (т. е. правопуританская) церковь — единая, иерархичная дисциплинированная — должна быть прочным фундаментом новоанглийского истеблишмента.

Однако оценка идейного наследия отца и сына Мезеров не должна быть односторонней, чем в данном случае грешит В. Л. Паррингтон, считавший Мезеров, особенно Коттона, представителями вырождающегося сословия интеллектуалов-пуритан, интересных лишь тем, что их идейное и нравственное падение обозначило пришествие эпохи новых людей — Просвещения (43, 2,



*Родившись всего через три года после основания Гарвардского колледжа, Инкрис Мезер прослужил своей alma mater в качестве ректора 16 из 84 лет своей жизни. Его 130 книг и памфлетов, а также бесчисленные проповеди формулировали строгий кодекс пуританского поведения, просуществовавший в течение более чем шести десятков лет.*



*Пуританский священник Коттон Мезер воплощал любопытное сочетание религиозного фанатизма и учености. Посвятивший себя изучению колдовства, он своими сочинениями способствовал развертыванию сейлемской «охоты за ведьмами» 1692 года. Тем не менее его работы помогли ему занять высокое положение в обществе, а его многочисленные книги по физике, биологии, астрономии и медицине увенчали его карьеру избранием в члены Английского Королевского общества.*

149—185). Во многом справедливая, эта оценка должна быть дополнена указанием на то, что Коттон Мезер способствовал распространению в колониях ньютоновской философии и физики, а также сам был незаурядным естествоиспытателем. «Преподобный Коттон Мезер, имевший славу колдуна, был не только одним из первых образованных людей в колониях, понявших дух ньютоновских трудов, но также и острым наблюдателем флоры и фауны Новой Англии» (47, 48). Именно К. Мезер предложил в 1721 году ввести прививку против оспы, чем заслужил всеобщее общественное осуждение.

Все эти факты интерпретируются Паррингтоном как показывающие ловкость приспособленца Мезера, пытавшегося потрафлять возрастающему интересу публики к научным достижениям и стремившегося приобрести просвещенный облик в глазах английских коллег. Быть может, в этом есть доля истины, но, повторяем, Коттон Мезер был не столь однозначен, как неоднозначен и его вклад в историю американской культуры.

Отец Коттона, Инкрис Мезер, действительно был тео-

крат до мозга костей. Он может рассматриваться как выдающийся представитель пуританской теологии времен ее крушения.

Будучи в первую очередь проповедником и затем уже богословом, Инкрис считал принуждение лучшим способом наставления на путь истины, в том числе и в области идей. Сама мысль о различии во взглядах, возможности иных точек зрения, допустимости либерализации строгой системы пуританской теологии была ему невыносима.

В этой позиции Инкриса Мезера проявила себя определенная

историческая логика. На своем подъеме пуританская идеология достигала строгости, духовной дисциплины и наступательности силой убеждения в конечном торжестве промысла и возникновения «Города на холме» — новоявленного Сиона в Массачусетсе.

Однако историческое развитие колоний, развенчавшее эту теократическую утопию по всем статьям, подточило основание олигархии в Новой Англии. Это между тем повлекло не ослабление, а ужесточение пуританской регламентации в социальной сфере. Но теперь эта регламентация — в отличие от той, которую проповедовали отцы-пилигримы — диктовалась не внутренней убежденностью, а по большей части внешними обстоятельствами — изживающей себя традицией, необходимостью соответствовать требованиям общества, стремлением прослыть ортодоксом и сверхрелигиозным, дабы снизить благосклонность властей и приобрести подобающее общественное положение. Если идейная иступленность ранних пуритан способствовала закреплению их в тяжелых условиях Нового Света, то религиозное рвение Мезеров и других ортодоксов стало знаком деградации всей пуританской идеологии — оно лишь подчеркивало очевидный для многих разрыв между изолировавшей себя группой проповедников и реальной социальной ситуацией в Массачусетсе.

Чем больше в Бостоне становилось инакомыслящих и «инаковоговорящих», тем ожесточеннее Мезеры клеймили даже мысль о веротерпимости. Сам народ представлялся Коттону Мезеру источником порока; в его произведениях нередко встречаются выражения «глупый народ», «безмозглый народ», «ничтожные тли», «самонадеянный и тупой народ...». Для того, чтобы представить себе не только стиль, но и логику Коттона Мезера, приведем отрывок из его проповеди «Чудеса невидимого мира»: «Пустыня, через которую мы бредем к земле обетованной, кишит огнедышащими крылатыми змиями. Но по милости господней ни один из них до сих пор не набросился с яростью на нас и не остановил наше продвижение вперед! Весь наш путь на небо происходит подле логовища львов и скопищ леопардов, несметные сонмы бесов подстерегают нас на нашем пути... Мы всего лишь жалкие скитальцы в мире, который стал и заповедным угодьем и узилищем диавольским и где в каждом закоулке — обиталище чертей и разбойничьих банд, назначение которых чинить вред всем, кто обращает взор свой в сторону Сиона» (43, I, 170). Будь в английском языке понятие «публицистика», его, бесспорно, можно было бы отнести к большинству сочинений Коттона Мезера. Причем публицистика эта была особого рода — связанная с политикой и церковью отнюдь не только умозрительно. Вслед за проповедями разбушевавшихся Мезеров нередко следовали «оргвыводы» со стороны властей. Со временем, однако, эта связь публицистики Мезеров с политической жизнью ослабевала, ибо жизнь все интенсивнее текла по другим руслам — секуляризированной науки и Просвещения. Но это еще больше распаляло Коттона Мезера, не желавшего видеть никаких перемен.

Перед смертью Инкрис Мезер, отвечая на вопрос, находится ли он по-прежнему в стране живущих, заявил: «Отнюдь нет: передай ему, что я только собираюсь туда. Ведь наш бренный мир — это страна умирающих» (43, 1, 170). Мысль эта не лишена исторического смысла, если посчитать умирающими всех тех, кто верой и правдой служил новоанглийской олигархии.

Религиозное рвение, не знавшее границ и удержу, вбирало в себя и естественнонаучные интересы Коттона Мезера, заставляя его расширять научный кругозор в различных областях современного ему знания, дабы усилить позиции «истинных» пуритан.

В 1684 году произошло важное для Массачусетса и всех колоний событие. Правительство Великобритании аннулировало Массачусетскую Хартию, отменяя тем самым свой неограниченный контроль над общественной жизнью и религиозными взглядами колонистов. Пуританская олигархия рассматривала это как трагическое для себя событие. Инкрис Мезер, видный дипломат и идейный наставник колонии, сделал все, чтобы этот акт не был осуществлен в полной мере. Была принята умеренная хартия 1692 года — отчасти плод усилий Мезеров, — по которой вводился институт королевского губернатора и весьма урезанный вариант Закона о веротерпимости, гарантировавший тем не менее свободу всех вероисповеданий. Эти две даты и стали рубежами окончательного крушения (22, 66) массачусетской ортодоксии. Ереси захлестнули конгрегации, и в лагере правоверных пуритан один раскол следовал за другим. Шаткое общественное положение, разрушившее политический контроль пуритан над социальной жизнью колонии, потребовало усиления убедительности проповедей, тогда как раньше это в большей степени достигалось силой предписания. Именно Коттон Мезер и принял на себя роль лидера традиционной «старой доброй веры» в условиях, когда она оказалась в круговой обороне.

Коттон Мезер окончил Гарвардский университет и слыл образованным человеком, подумывавшим даже о карьере ученого или профессора-медика. Однако в конце концов он все-таки стал проповедником Второй церкви Бостона. Несмотря на крайнюю занятость церковными и политическими делами, он опубликовал в течение всей жизни более четырехсот книг, трактатов и памфлетов.

С философской точки зрения в наследии К. Мезера интересны два момента. Оно демонстрирует, во-первых, проникновение в идейный контекст пуританизма новейшей европейской философии и науки — Локка и Ньютона. Во-вторых, оно стало отражением философски ориентированной борьбы с фракционностью в среде ортодоксии и стремлении сохранить контроль над общественной жизнью.

Первая из упомянутых черт идейного наследия К. Мезера лучше всего иллюстрируется его известным сочинением «Христианский философ» (1721), пронизанным как локковскими, так и ньютоновскими мыслями.

Весной 1721 года около сотни экземпляров «Христианского философа», изданного в Англии, наконец достигли Бостона. Шесть долгих лет ожидал Коттон Мезер публикации своего философского детища, отослав рукопись в Лондон еще в 1715 году. Любопытно, что владелец книжной лавки, рекламировавший издание, обращался к «ученым» и просто «господам неважно с каким образованием», увещевая и тех и других, что книга содержит наиболее детальное собрание новейших открытий в природе, изложенных простым языком и с религиозной доработкой — и все это за десять шиллингов (92, 345).

Неоднократно проявлявшийся интерес К. Мезера к новейшим научным достижениям не был случайным. Лидеры пуританского сообщества всегда рассматривали себя в качестве духовных пастырей, сведущих в науках и искусствах. Учитывая же, что науки стали приобретать все больший вес в общественном мнении Новой Англии, К. Мезер посчитал необходимым встать на уровень «требований времени». Некоторые исследователи не без иронии указывают и на давнишнюю мечту Мезера получить членство в Лондонском королевском обществе — английской академии наук, что и было им осуществлено в 1723 году. Следует, видимо, принимать во внимание и влияние на интеллектуальную жизнь Новой Англии начала XVIII века давних традиций Рамуса и Эймса, всегда проявлявших первостепенный интерес к естествознанию, приспособлявшая его данные к протестантской теологии. Однако главная причина весьма благожелательного отношения К. Мезера и других пуританских ортодоксов к новейшему естествознанию скрывалась в том, что ньютоновская картина мира открывала перед ними несказанные теологические перспективы, столь желанные в условиях падения престижа ортодоксии. П. Миллер справедливо указывал, что «Христианский философ» был чем угодно, только не оригинальным сочинением — «по большей части это парафраз новейших для того времени попыток сделать науку религиозной» (92, 441). Именно это стремление теологизировать «новую физику» и вдохновляло К. Мезера, заявлявшего, что истинным христианам не следует опасаться философии, ибо она дает «мощный и чудотворный стимул для религии».

Протестантская теология всегда подчеркивала, что природа, ее познание, освоение, изучение есть один из путей приближения к богу. Ведь за внешним хаосом форм и явлений должен скрываться стройный божественный замысел. Миссию раскрытия этого замысла, естественно, должны были взять на себя теологи, проповедники. Однако инструментарий, доставшийся по наследству от Аристотеля и Рамуса, чрезвычайно устарел и скорее мешал, нежели помогал выполнить главную задачу — найти *deus in rebus* (бога в вещах). И вот Ньютон доказывает согласие полное в природе, ее внутреннюю гармоничность и космическую целесообразность. По этой причине К. Мезер и воспринял ньютоновскую физику и философию как дар божий.

Движение, связанное с теологической интерпретацией ньютоновской физики, возникло в Англии прежде всего в лице Ричарда Бентли и Уильяма Дерхема. Они создали особый вид «естественной теологии», ядро которой составляло учение Ньютона. Именно «естественнотеологические» интерпретации Ньютона и переключались в Новую Англию, найдя своего глашатая в лице К. Мезера.

Но упование ньютоновским учением, охватившее многих апологетов новоанглийской ортодоксии, не повлекло за собой их отказа от теологически-догматического прочтения любых экспериментальных научных данных. Объективный природный детерминизм — предмет первенствующего научного интереса Ньютона — приравнялся К. Мезером к супранатуралистическому детерминизму (божественной обусловленности всех явлений в природе). В 1705 году в одной из своих проповедей К. Мезер еще раз «подтверждал», что именно божественная воля служит причиной существования всех вещей такими, какие они есть: «И не требуется никакого лучшего объяснения вещам, чем это» (92, 439).

Теория Ньютона представляла, однако, немалую опасность для английского и американского пуританского клира. «Естественная теология Коттона Мезера вовсе не была апологетической хвалой в адрес достижений человеческого разума и науки; как раз напротив, она представляла собой попытку запрячь новую науку в повозку служения пуританскому богу» (82, 76). Именно здесь Коттон Мезер решительно идет дальше, чем, скажем, Эймс, для которого совершенство природного строя лишь подтверждает то, что может быть выведено и из Библии. Между тем К. Мезер признает за наукой несравненно большую значимость и самодовлеющую ценность.

Но факт остается фактом: в главном сочинении Исаака Ньютона «Математические начала натуральной философии» (1687) (речь идет о ранних изданиях книги) не была использована теологическая аргументация. И здесь К. Мезер посчитал возможным и нужным дополнить теорию Ньютона некоторыми деталями в духе пуританской «технологии». Эти дополнения и составили известный свод четырех аксиом.

Первое. Любая упорядоченность есть упорядоченность разумная.

Второе. Упорядоченность есть способ реализации конечной цели.

Третье. Следствие (всегда) имеет сходство с причиной, его породившей.

Четвертое. Законы природы суть отображение божественного творения с учетом материального фактора (82, 77).

Примечательно, что свое философское сочинение, уже упоминавшееся выше, К. Мезер озаглавил «Христианский философ. Собрание наилучших открытий в природе, снабженных религиозными усовершенствованиями». Само название говорило о методе К. Мезера, «усовершенствовавшего» Ньютона на пуританский лад. Английский физик дал модель вселенной, в которой все физические процессы достаточно убедительно и гармонично объяснялись с помощью за-

конов гравитации и термодинамики. Сама собой напрашивалась аналогия между вселенной и часовым механизмом, превратившаяся позднее в своеобразный философский штамп, расхожий в XVIII веке и приводившийся чуть ли не в каждом трактате по естественной теологии. И этот механистический штамп весьма устраивал теологов, включая и Коттона Мезера, ибо без лишних рассуждений решался главный вопрос: часовой механизм — вселенная, часовщик — бог. Именно бог, по мысли К. Мезера, и должен был создать физическую гармонию природы, имевшую свой «ход», свои дневные и годовые циклы, свои «винтики и колесики».

Однако К. Мезер не удовлетворялся образной аналогией и разрабатывал ее более детально. Так, законы физики в его интерпретации становились созданными богом идеальными образцами, согласно которым реализуется гармония взаимодействия физических тел в природе. При этом законы динамики превращались в «формулы» божественной воли, контролировавшей творение и указывавшей творению его общую цель. Именно поэтому К. Мезер призывал своих читателей различать Книгу созидания и Книгу писания. Первая есть природа, а вторая — Библия. Таким образом, перед каждым христианином стоит как бы двойная задача — освоить обе эти книги, находящиеся в полной взаимной согласованности.

Ограниченность и очевидная спекулятивность пуританской трактовки учения Ньютона отнюдь не означали, что влияние революционных идей новой физики на новоанглийскую общественность было поверхностным. В некотором смысле его влияние произвело драматический эффект. Так, новоанглийские интеллектуалы катастрофически осознали, что уютная для христианского сознания аристотелевско-птолемеевская конструкция вселенной окончательно рухнула. На ее месте возникло нечто совсем необычное, зияющее пустотой и бесконечностью и лишенное «верха» и «низа», а главное, — единого центра. Это новое ощущение К. Мезер выразил следующим образом: «Весь наш земной шар в сравнении с могущественной вселенной не более чем булавочная головка» (92, 440). И Земля в этом сонме звезд и планет вовсе не обладает какой-то исключительностью. Почему же именно на ней должна разворачиваться христианская история? Вразумительно на этот вопрос не мог ответить ни К. Мезер, ни другие «теологи-ньютоналисты». Впрочем, новоанглийские теологи стремились скорее осмыслить некоторые более частные выводы Ньютона, оставив в тени до поры до времени его грандиозные мировоззренческие построения. Пуританам легче давался разговор о «частностях», хотя, конечно же, и весьма существенных. Так, пуритан весьма «устраивал» закон гравитации и то, что согласно ему тела, удаляющиеся от Земли, становятся «легче» пропорционально квадрату расстояния. К. Мезер немедленно проинтерпретировал его вполне теологически: да, душа, отлетающая от тела и устремляющаяся в небеса, становится все невесомее и невесомее по мере воспарения и приближения к царству божьему.



Исаак Ньютон определял законы термодинамики и гравитации как аксиомы, объясняющие все мироздание и не требующие по причине этого доказательств; понятия массы и гравитации составляли для Ньютона уровень «атомарного» смысла в рамках физической реальности. Однако аксиоматика Ньютона как раз и служила оправданным пунктом для К. Мезера и других ортодоксов в Англии и Новой Англии. Аксиомы физики, поучали они, восходят к божественному замыслу, и их самоочевидность и универсальность лишь подтверждают это. Что касается гравитации, то в «Христианском философе» К. Мезер прямо заявил, что в философских понятиях она необъяснима, тогда как объяснима с помощью божественной воли, непосредственно вторгающейся в дела мирские. Законы же гравитации в подобном понимании превращались в своеобразный алгоритм реализации божественной воли.

Поскольку законы природы суть акты божественного произвола, то и отступления от этих законов вполне допустимы. Так появляются «чудеса», столь необходимые для теологии и открывающие безбрежные возможности для мыслительных спекуляций.

Спиритуализация природы, предпринятая К. Мезером, включала в качестве своего важного компонента установление прямой связи между естественными фактами и божественным волеизъявлением. Иначе говоря, определенные реальные явления символизируют определенные абсолютные качества из области божественного духа. Наряду с этой символической связью природы и божественного providения существовало, по мнению К. Мезера, и другое указание на присутствие бога в вещах и явлениях природного мира. Речь теперь уже шла не о «чудесах», а об особых природных «знаках», связанных с определенными социальными событиями. Эти «знаки» (например, наводнения, затмения и т. д.) существуют в контексте законов природы. Но бог управляет природой, давая с помощью чисто естественных причин символические указания, поэтому теолог призван был изучать природу, дабы узреть связь природных символов с тем или иным событием в жизни людей. Используя в немалой степени слабость современного ему естествознания, не способного объяснить и предсказать землетрясения, извержения вулканов, засухи и наводнения, К. Мезер устойчиво истолковывал их не иначе как божественные суждения, касающиеся поведения людей. Эта теория накладывалась на протестантское учение об абсолютном предопределении. Но подобное «наложение» создавало определенные теоретические трудности. Если все события в мире и природные явления абсолютно предопределены и свободе нет места, то соотносимость поведения людей и природных катаклизмов не имеет смысла. Скажем, предсказание с помощью научных данных того или иного природного феномена лишает этот феномен духовно-символического смысла и соответственно делает его исключительно естественным фактом.

Дальше возникали новые осложнения для неортодоксальной пуританской философии К. Мезера. С одной стороны, он пел осанну Ньютону. Но с другой стороны, именно ньютоновская физика позволяла существенно расширить научные предсказания, касающиеся, в частности, многих астрономических явлений, что наносило ощутимый удар по символической теории К. Мезера. Кое на что К. Мезер закрывал глаза (например, на предсказание солнечных и лунных затмений), но в целом этот вопрос оставался без ответа в рамках его учения.

Та же непоследовательность распространялась и на трактовку К. Мезером сущности и границ человеческого разума как инструмента познания. Восхваляя ньютоновскую теорию и сам принцип рационального и экспериментального исследования и истолкования природы, К. Мезер вместе с тем настаивал на непознаваемости бога «слабым человеческим разумом». Новоанглийский теолог не устал перечислять недостатки и несовершенства разума, пасующего перед парадоксами Зенона, осмыслением бесконечной делимости и непрерывностью длительности.

Однако К. Мезер пытается найти некий синтез этих взаимоисключающих подходов. Возвеличивая Ньютона, пуританский ортодокс постоянно принижает значимость интеллектуального познания, не способного проникнуть в святыни «царства божьего»; причем слабость интеллекта иллюстрировалась им на примере магнетизма, не имевшего в начале XVIII века адекватного объяснения. Одновременно сила ньютоновского метода демонстрировалась К. Мезером с помощью астрономических вычислений движений планет.

Итак, Ньютон, по признанию К. Мезера, был образцом того, насколько может подняться познание, в принципе извращенное в результате первородного грехопадения. Но даже этот выдающийся пример, достойный величайшего почтения, говорит об ограниченности интеллекта, о его тщетных притязаниях на подлинное осмысление мира. Таков был вывод К. Мезера.

Постоянное и не вполне последовательное балансирование Коттона Мезера между правоверным пуританизмом и наукой Нового времени в теоретическом отношении было малопродуктивным. Интеллектуальный лидер массачусетского клира пытался совместить то, что разделялось самой историей, все более решительно наполнявшейся просветительским содержанием. «К. Мезер,— отмечал П. Миллер,— знал, что со всех сторон на него наступало Просвещение, и посему он делал все, чтобы обуздать его» (92, 345). Что же, ретроградный энтузиаст пуританской ортодоксии стремился остановить ход событий, и его упорствование в этом обреченном деле стяжало К. Мезеру прижизненную и посмертную славу-творческого консерватора в философии и политике.

Не будем связывать круг философских интересов К. Мезера только с теологическим осмыслением ньютоновской физики и достижений естественнонаучной мысли конца XVII века. Философич-

ность мышления К. Мезера ясно обнаруживает себя и в области истории. В 1702 году американский теолог опубликовал свой трактат «*Magnalia Christi Americana*» («Великие деяния Христа в Америке»), ставший прекрасным примером пуританского историзма, хотя и эволюировавшего со времен Брэдфорда и Уинтропа, но по-прежнему аккумулировавшего в себе пуританский провиденциализм и мессианство. Быть может, и не имело смысла вновь сосредоточиваться на этом, если бы многие взгляды К. Мезера на философию американской истории не продолжали жить и по сей день, конечно в несколько изменившемся виде.

Согласно взглядам К. Мезера, среди всех дисциплин наиважнейшей была и оставалась история христианских церквей. Именно история возникновения и становления институционального христианства показывала, по мысли теолога, как крепла христианская боговдохновенность среди народов и как христианство превращалось в общемировую систему. Именно всемирно-историческая роль церкви Христовой прокладывала путь к построению счастливого «Города на холме» и спасению. Так считал К. Мезер.

Утверждение пуританской священной истории Новой Англии позволяло К. Мезеру превратить Массачусетс в своеобразный плацдарм, расположенный в «пустыне духа» на рубеже авангардной борьбы с дьяволом. Несмотря на то что это звучит в наши дни, по меньшей мере, мифологично, не будем забывать, что многие современники К. Мезера искренне разделяли его убежденность в истинности этих мифологем.

Отметим, однако, и еще одну особенность пуританского историзма — акцентирование роли «святых», подвижников, отцов-пилигримов, несших людям слово и дело Реформации. История реализует свой провиденциальный замысел через самозабвенную подвижническую деятельность этих избранных человечества \*.

Познакомимся не только с некоторыми идеями К. Мезера-историка, но и с его характерным стилем: «Я не утверждаю, что Церкви Новой Англии самые правильные из всех возможных, и тем не менее, говорю я, и я уверен в этом, что они весьма напоминают те, что существовали в первые века Христианства... Первый век был Золотым веком; возвращение к тем временам делает человека Протестантом и, я добавлю, Пуританином. Так случилось, что Господь наш Иисус Христос перенес несколько тысяч Реформаторов в уединение американской пустоши, имея в виду, что сама возможность, данная сим преисполненным верою случаем Его наслаждаться всю жизнь бесценной свободой Проповедничества среди многих соблазнов. Он дал им вначале и всем другим через них широкий выбор благих дел, в кои он включил создание Его Церквей; и деяния сии,

\* Так, быть может, впервые в американской социальной философии явственно зазвучала тема «великих личностей — творцов истории». И лишь много позднее в творчестве Р. Эмерсона (1807—1882) она обрела законченный философский вид — «*Representative Men*» («Избранники человечества») (1850).

даже и не завершенные, отметили предназначение Новой Англии и цель ее взращивания (*planted for*); а посему Платанция не может вскоре после случившегося придти ни к чему» (108, 67—68).

Что ж, логика исторического подхода К. Мезера не слишком сложна. Новая Англия не может «придти ни к чему» после той миссии, которую выполнили первопоселенцы, ибо в противном случае это дискредитировало бы весь божественный замысел. Это, так сказать, апология истории, исходя из ее начального стимула и конечного предназначения. На столь же высокой ноте конфессионального пафоса Коттон Мезер восклицал: «Где бы ни существовала Новая Англия, она должна жить в Истории!» (108, 68). Иными словами, Коттон Мезер весьма удачно переносит ветхозаветную отстраненность от пространственно-временной определенности событий священной истории на историю Новой Англии. Где бы ни была Новая Англия, она должна существовать так или иначе, ибо она — понятие не столько географическое, сколько смысловое.

Разлом ортодоксального пуританизма, начавшийся в 60-е годы XVII века и достигший своего наибольшего размаха к середине следующего столетия, сопровождался не только идейной борьбой в области теологии и философии, но и бурными социальными катаклизмами, среди которых наиболее драматичным стала «охота за ведьмами», также связанная с именами отца и сына Мезеров.

### 7. «Охота за ведьмами»

«Охота за ведьмами» 1688—1692 годов превратилась в своеобразный опознавательный знак ранней американской истории, нарицательное имя для обозначения всякой ожесточенной травли инакомыслящих.

В 1688 году внимание Коттона Мезера привлекло поведение четырех бостонских детей. Складывалось впечатление, что эти дети обнаружили признаки внезапного помутнения сознания. Когда их подвергли многочасовому допросу, они указали на пожилую служанку, якобы занимавшуюся ведьмовством и вселившую в них дьявола. Вскоре эта женщина была осуждена и повешена.

В конце 80-х годов кампания преследования ведьм достигла своего апогея и начались ставшие знаменитыми судебные процессы в городке Сейлеме. Участие в организации процессов, оказавших заметное влияние на общественное мнение вокруг них, приняли наиболее видные пуританские проповедники Массачусетса — К. Мезер, С. Уиллард, С. Сьюэлл и другие.

Рассматривая в целом весь исторический этап развития Новой Англии, связанный с «ведьмовством», П. Миллер недоумевал в своем «Новоанглийском сознании»: «Она (охота за ведьмами.— *Н. П.*) не оказала влияния на церковную или политическую ситуацию, она не играла никакой роли в институциональном или же идеологическом развитии» (92, 191). Но между тем сам же П. Миллер при-

знает, что процессы «сейлемских ведьм» через тридцать лет после их окончания (т. е. в 20-е годы XVIII века) получили всеобщую огласку в колониях и превратились в предмет все более и более интенсивного обсуждения далеко за пределами Массачусетса.

Предоставлением в 1691 году Массачусетсу королевской хартии «свободная колония» превращалась в провинцию с губернатором во главе. Одновременно в Массачусетсе разворачивалась и новая политическая система, предусматривавшая созыв представительной ассамблеи на основе избирательного права, не делавшего никаких различий между протестантскими течениями и имущественным положением гражданских лиц. Этим актом вводилась религиозная терпимость ко всем протестантским сектам и деноминациям (церквям).

Все эти нововведения были восприняты ортодоксами как происки дьявольской силы, повсеместно препятствующей божьему делу строительства «Города на холме». В такой трактовке исторических событий для пуританина не было ничего необычного, ибо мир, в его представлении, был полем битвы божественного и дьявольского начал. На крутых поворотах истории, когда смуты и брожение умов подтачивают даже самых истовых христиан, черный ангел мрака опускается на Землю дабы творить зло руками тех, в кого он вселяется. Эти представления, внедренные в кровь и плоть духовной жизни и культуры Новой Англии XVII века, порождали целую цепь фантастических видений, имевших весьма реальные политические последствия.

Духовные пастыри Массачусетса проповедовали с амвонов своих церквей о том, что сердце каждого человека — это поле смертельной битвы бога и дьявола. По границам Новой Англии, где идет строительство божественного города, проносятся враждебные вихри, силы зла, притаившиеся и выжидающие урочного часа, готовые растерзать на части строителей «нового Ханаана». Любое послабление врагам — даже в мысли или чувстве — грозит потерей надежды на спасение.

Физические лишения, тяжкий труд, беспросветность личных перспектив объявлялись духовными отцами (в том числе и Коттоном Мезером) не иначе как средством испытания плоти во имя высшей цели всеобщего благоденствия в божестве.

Из всего этого с неумолимой последовательностью проистекало, что любое посягновение на основы олигархии есть ни что иное, как происки сатаны в людском обличьи. Стоит лишь немного усыпить бдительность — и он проникает в души, «портит» сердца и умы слабых. Мифологическая дьяволиада завершалась конкретным указанием провести экзерсис по изгнанию дьявола из тела и души тех, в кого он проник. Поскольку адепты ортодоксии окончательно утвердились в своих убеждениях относительно проникновения сатаны в ряды строителей «Города на холме», то оставалось немного —

найти конкретных носителей дьявольской силы и расправиться с ними.

Итак, пуританская дьяволиада продиктовала конкретную политическую программу творения из ничего враждебной социальной силы. И этой силой стали «ведьмы».

В 1692 году, печально отмеченном американской историей, на процессах в Сейлеме было осуждено сто пятьдесят «ведьм», многие из которых были казнены и сожжены в местечке Гэллоус Хиллс, близ Сейлема. Однако после взрыва общественной истерии вокруг поисков, разоблачения и наказания «ведьм» произошел резкий спад богобоязненного энтузиазма. Вплоть до 20-х годов XVIII века даже упоминание о «ведьмовстве» полностью исчезло из всех документов и было снято с повестки дня в качестве общественной проблемы.

Что это, нравственное отрезвление или вполне взвешенные попытки вымарать темные страницы из истории Новой Англии?

Как бы то ни было, но лишь после 1721 года в Америке во весь голос заговорили о сейлемских процессах, характеризуя их соответствующим истине образом. Пелена умолчания упала, и с тех пор печальная слава сейлемского пятилетия стала год от года увеличиваться.

Для семнадцатого века — и отнюдь не только для 80—90-х годов — вера в существование ведьм в Новой Англии составляла часть не только религиозных верований, но даже и научных убеждений. Предрассудок, выросший до масштабов общественного бедствия, вытекал из всей ковенантной системы. Еще Мартин Лютер ссылался на явившегося ему посланника дьявола. Причем рассказ этот был лишен каких бы то ни было иносказаний, но, напротив, изобилует многочисленными деталями — Лютер прогнал дьявольскую силу, запустив в нее чернильницей.

В глазах многих жителей Новой Англии «мир расшатался» — нарушился теократический порядок, наступала эпоха исторического слома. И тогда к жизни воскресли сверхъестественные силы, которые обрели свою материализацию в виде «ведьм». Именно им приписывали вину за нарушение устоев общества, на них сосредоточивалась вся сила общественного недовольства и подозрительности. Борьбу за вытравление сатанинской силы в Массачусетсе повели наиболее рьяные клерикалы, не желавшие никоим образом примириться с кризисом основ ортодоксии.

Однако разоблачение и изгнание «ангелов зла» требовало большого теологического искусства. Обладание им на определенное время восстановило некогда непререкаемый авторитет таких ревнителей пуританизма, как Инкрис Мезер, Коттон Мезер, Уайт, Уинтроп, Сьюэлл, Ричардс и другие.

В течение всего 1692 года в Сейлеме заседали суды и учиналось следствие. Весь Массачусетс сотрясала лихорадка поисков врагов религии и народа. Специальное присутствие, состоявшее из

ведущих церковных лидеров — Сьюэлла, Ричардса, Чедни, Серд-жента, Корвина, непрерывно учиняло допросы жертв и свидетелей. Своеобразный правовой кодекс определения ведовства, выработанный задолго до рассматриваемого периода, составлял юридическую основу процессов. Главный вопрос состоял в привлечении по каждому делу необходимых свидетельств относительно сатанинской деятельности. Поначалу появление призрака, «напоминавшего» того или иного живущего человека, не признавалось окончательным доказательством причастности этого человека к сатанинской силе. Но постепенно сейлемские суды отказались от первоначального либерализма и приняли тезис, согласно которому любая даже самая отдаленная сопричастность с привидением означала признание полной виновности подсудимого. Никакие клятвы обвиняемого на Библии не принимались судом в расчет, ведь, согласно «философскому методу ведовства», подсудимым руководил дьявол, а потому и все клятвы исходили от него.

Конечно, далеко не все проповедники и настоятели церквей придерживались столь крайних взглядов. Среди пуританской ортодоксии существовали и либерально-умеренные варианты решения проблемы «ведьм». Но процессами руководили крайне ортодоксальные энтузиасты, и никто не собирался им мешать. В лучшем случае несогласные держались в стороне, а то и пассивно участвовали в процессах. Это в полной мере относится к Коттону Мезеру, который хотя сам и не вешал «ведьм», как об этом заявляла молва, но с незначительными оговорками освящал самые жестокие приговоры. К середине 1692 года процессы над «ведьмами» получили наибольший размах. Тюрьмы были переполнены, жизнь любого уважаемого гражданина зависела от тайного или открытого доносчика, «видевшего» призрак и сообщившего властям об этом. Ничто не могло стать гарантией социальной безопасности. Никто не смел вставать на защиту жертв — самовольных защитников немедленно обвиняли в пособничестве дьявольской силе. «Любой человек, заподозренный в нарушении принятых морально-религиозных норм, приговаривался к смерти или суровому наказанию. При этом обвиняемый должен был сам доказать свою невиновность, а проверка истинности его показаний велась по самым диким образцам средневековья. В колонии создавалась атмосфера неотступного страха, духовной ограниченности и морального ханжества. Вера вырождалась в суеверие. Все это использовалось для поддержания консервативного режима «теократический олигархии» (22, 1, 63).

Чем более открыто и убедительно обвиняемые доказывали свою невиновность, тем решительнее действовали судьи, аргументируя свою решительность тем, что убедительность защиты обвиняемых свидетельствует лишь о большей изощренности дьявола, вселившегося в души «ведьм». При всей непреклонности судей и обезумевшей публики для них оставалась неразрешимой проблема

бежденности «ведьм», отказывавшихся признавать себя в чем-либо виновными. Без финального покаяния лицедейство производило впечатление лишь наполовину. Одна из «ведьм», Мэри Исти, проходившая по сейлемскому процессу 1692 года, заявила судьям: «Я обращаюсь к Вашей Чести не ради моей собственной жизни, ибо я знаю, мне суждено умереть и мой час настал; но ведь Господь наш знает, что не может быть пролито более невинной крови, избежать чего совершенно невозможно при том ходе событий, который вы направляете... Зная мою невинность, я утверждаю, что вы на неправом пути» (92, 148). Эти речи не укладывались в хемы пуританского судопроизводства. Решительное отрицание вины подрубало устойчивость всего обвинения. Однако и те «ведьмы», которые принимали правила этой страшной игры, не многого тим добивались. Приговор, как правило, оставался типовым.

Осенью 1692 года Коттон Мезер написал (по некоторым сведениям, его заставили это сделать) пространное эссе «Чудеса незримого мира», в котором воодушевленно оправдывал сейлемские процессы, сходившие на нет к этому времени. «Полчища бесов, к ужасу нашему, вселились в город, являющийся центром колонии и в известном смысле первенцем среди наших английских поселений!» — писал К. Мезер, передавая и усугубляя общую атмосферу ортодоксальной истерии (43, 1, 135). Сам К. Мезер едва ли нес прямую ответственность за судебные расправы — формально он не принимал в них участия. Однако К. Мезер подводил юридическое основание под смертные приговоры «ведьмам» и тем самым прератил теологию и философию в орудие тирании самых отъявленных клерикалов. Коттон Мезер продолжал упорствовать в своей философии» и тогда, когда стали рушиться ее основы — свидетельства о явлениях призраков были призваны несоответствующими процедуре судопроизводства.

Главная задача просвещенных пуритан вроде Инкриса и Коттона Мезеров состояла в том, чтобы, по возможности, загасить процессы, превратившиеся к концу 1692 года в нечто абсолютно однозначное в глазах общественности, и вместе с тем сохранить в неприкосновенности авторитет пуританского суда. Иными словами, ребовалось выйти без потерь из весьма темного и, по сути, преступного предприятия, каким оказались «сейлемские процессы». И с этой задачей — правда, различными способами — справились все судьи, принимавшие участие в процессах. Так, Стоутон, один из наиболее рьяных преследователей «ведьм», не признал своих ошибок» и благодаря позе оскорбленного в лучших чувствах лагодчества сохранил свое положение в обществе и даже свое доброе имя. Иначе поступил С. Сьюэлл. Этот проповедник покаялся в ошибках перед паствой своей церкви и вскоре был прощен.

Подобным образом поступали и другие организаторы процессов. Однако последствия сейлемских процессов были несравненно более важными, чем обстоятельства личных судебных их зачинщиков.



Как пишет американский историк Г Аптекер, сейлемские процессы ударили по средним и низшим сословиям новоанглийского общества: «Важно отметить, что указанные идеи (оппозиции процессам.— Н. П.) получили все более широкую поддержку со стороны народных масс — недаром большинство арестованных и подвешенных к карам составляли бедняки, да и вообще своей основной тяжестью террор ударил по бедноте» (3, 141).

«Охота за ведьмами» в Массачусетсе достигла высшей точки к лету 1692 года, когда местное общество в невиданном ранее ослеплении принялось изобличать «дьяволов» и «ведьм» среди своих сограждан. И здесь в процесс поисков «дьявола» решительно подключились такие видные интеллектуалы, как Коттон Мезер и его отец — Инкрис Мезер. В поддержку тех или иных поворотов судебных разбирательств они создавали серии философско-теологических комментариев.

В момент развертывания кампании Инкрис Мезер находился в Англии с дипломатической миссией от Массачусетса. Первоначально в тюрьму угодили три женщины — жена фермера Сара Осборн, Сара Гуд — батрачка и Титуба — креолка из Вест-Индии. Все они были обвинены в ведовстве и связях с дьяволом. Обвинение было построено на свидетельствах нескольких девушек-подростков в возрасте от двенадцати до восемнадцати лет.

Именно эти первые три обвиняемые и стали как бы центром массовой истерии, из которого во все стороны волнами расходились слухи, проклятия, требования уничтожить источник дьяволиады в Массачусетсе.

Строго говоря, «охота за ведьмами» имела место в Новой Англии и раньше, но, так сказать, эпизодически, в виде отдельных случаев. Ныне же в Сейлеме события приобрели всеохватный характер.

Как уже говорилось выше, вера в ведьм уходила своими корнями в глубины народной культуры Новой Англии. Ведьмы, магия, ворожба, проклятия — все это составляло известный пласт предрассудков, весьма распространенных среди простого люда колоний, но, что важно, через пуританскую теологию получавших интеллектуальное оформление в официальных теологических схемах. Правда, просвещенные слои общества, руководители конгрегаций, проповедники хотя и принимали эти понятия, допускали реальность обозначаемых ими явлений, но предпочитали все же не прибегать к «ведьмовской» аргументации, рассматривая ее как что-то не совсем пригодное для образованных людей. Что же касалось людей «необразованных», то страх перед ведьмовством даже поощрялся среди них.

Примем во внимание и то обстоятельство, что жители городов Новой Англии к началу 90-х годов испытывали большой душевный дискомфорт и даже больше — смятение. Вследствие упразднения института королевского губернатора в колонии наблюдалось рас-

шатывание всех учреждений власти и усиление общей гражданской нестабильности. Как определенный знак беды воспринимались и набеги католиков на северные границы колоний Мэн и Нью-Гэмпшир. Французские отряды из Квебека не давали покоя колонистам. И хотя в основе этой борьбы стояли экономические и политические интересы Англии и Франции, осуществлявших передел своих северо-американских территорий, для многих жителей Массачусетса картина виделась в ином свете: с Севера напоззала гидра римской католической церкви, решившей взять реванш за победу Реформации и нанести главный удар по передовому отряду строителей светлого «Города на холме».

Все сказанное усугублялось и определенным экономическим спадом, наблюдавшимся в колониях, разорением многих фермеров, появлением на поверхности общественной жизни явных признаков неблагополучия — нищих, грабителей на дорогах, опустившихся до низов существования колонистов и т. д.

В 1690 году Массачусетс, дабы поправить свои дела, снарядил и послал против Квебека и «папистов» свой вооруженный отряд. Вскоре пуританское войско вернулось — полностью разбитое, потерявшее около четырехсот человек и не столько в боях, сколько в результате болезней — дизентерии, чумы и лихорадки. Представляя себе строй новоанглийского мышления, не трудно вообразить, какие интерпретации в народе получали эти несчастья, обрушившиеся на колонистов. За каждым испытанием и его драматическим исходом грезилась «архетипические» образы сатаны, приобретающего в понимании колонистов реальность своей телесной воплощенности.

Все сказанное требовало обнаружения в самой среде жителей массачусетских селений источника несчастий. И он был найден.

Непросто решить вопрос, насколько «охота за ведьмами» инспирировалась сверху, а насколько выражала массовую истерию низов. Думается, в данном случае движение было встречным.

Как бы то ни было, губернатор колонии Фипс незамедлительно созвал суд особого присутствия, включавший, однако, присяжных заседателей. Роль вдохновителя процессов и главного судьи была отдана заместителю губернатора Уильяму Стоутону — он-то и стал основным «ястребом» всего дела.

Первый обвинительный приговор был вынесен Бриджит Бишоп. 2 июня 1692 года начался суд над ней, а 10 июня она была повешена на дубу близ Сейлема. Суд над жертвой беззаконья был, как и полагается, скор, что объяснялось не в последнюю очередь и тем, что своей очереди ожидали новые десятки жертв.

Волны истерии распространялись все шире. Если вначале обвинение выдвигалось чаще всего против представительниц самых низших слоев общества, то постепенно в круг жертв стали включаться «ведьмы» из более состоятельных и просвещенных кругов.

После первой серии обвинений и казней в процессе произошла

некоторая заминка. Дело в том, что разворачивать кампанию массового террора только на основании свидетельств психически неуравновешенных девушек-подростков было несколько легковесно и неубедительно. Требовалось нечто более серьезное для доказательства вины «ведьм». Суд объявил перерыв в своей деятельности.

Теперь в работу включились теологи и философы. В Бостоне и окружавших его селениях созывались конференции проповедников для «обоснования» дальнейшего преследования «ведьм». Одним из главных теоретиков разоблачения ведьмовства зарекомендовал себя проповедник Сэмюэл Уиллард; вскоре, однако, он и сам будет обвинен в связях с дьяволом и пройдет в качестве обвиняемого по одному из процессов. Инкрис и Коттон Мезеры также активно включились в «обоснование».

В теоретическом отношении главной проблемой «обоснования» стали так называемые «свидетельства о привидениях» (spectral evidences). Свидетели обвинения утверждали, что конкретные обвиняемые, которых они знали прежде, как бы раздваивались и их двойник — «привидение» — являлся и щипал, кусал или ударял свидетелей. То, что за этим стоял дьявол, не вызывало вопросов у теологов. Утверждалось, что бог не позволил бы дьяволу использовать привидение человека, совершенно невинного и прежде так или иначе не связанного с дьяволом (85, 260).

Может ли дьявол вселяться в призрак невинного человека? Разрешением этой не только теоретической проблемы и занимались отец и сын Мезеры. Проповедники, собравшиеся в Кэмбридже во время перерыва в процессах, призвали судей с большой осторожностью принимать в качестве основы обвинительного вердикта «свидетельства о привидениях». Между тем робко высказанное опасение тут же сопровождалось уверениями в том, что сами процессы следует продолжать, но юридически облагораживать их более тщательно. Секретарем кэмбриджской конференции, составившим все ее документы, был Коттон Мезер. К тому времени он безраздельно попал под влияние идеи о том, что дьявол начал великое наступление на Новую Англию.

Никто ему не возражал. Коммюнике, завершившее конференцию, призывало «немедленно и решительно расправляться» с признанными виновными.

В конце июня, получив общее теологическое напутствие от проповедников, процесс во главе с У. Стоуном возобновил свою работу. Зал заседаний вновь предоставил место для психически невменяемых истеричных подростков и вторивших им людей старшего возраста. На их свидетельствах строилось обвинение. Свидетели и обвиняемые на очной ставке выясняли истинность обвинения. Среди обвиняемых появились и мужчины. Характерны выступления свидетелей обвинения. Они строились приблизительно по одному плану. Как только свидетели впервые лицезрели в зале суда обвиненного ими человека, они, корчась, падали на пол, принимаясь

изображать будто их избивают невидимые призраки. На Библии они клялись, что их истязали «духи» или «привидения», видимые, однако, только тем, кого они избивали.

Не зная, как во всем этом разобраться, суд решил принять «свидетельства о призраках» и признал виновными всех находившихся под судом.

19 июня 1692 года близ Сейлема пять женщин были одновременно казнены через повешение.

Вскоре вновь созвали конференцию проповедников. Из положенных двадцати двух членов конференции присутствовало только семь. Возвращаясь к проблеме «свидетельств о привидениях», конференция обязала Инкриса Мезера в скором времени создать свод правил относительно «свидетельств о привидениях» и легальности этих свидетельств в рамках судебного процесса.

Пока Инкрис Мезер разрабатывал «теорию», четыре новые жертвы были казнены; несколько позднее были повешены еще трое. Конвейер обвинения и казни стал работать весьма интенсивно, но тем не менее число обвиняемых росло быстрее, чем могли пропустить суды Бостона и близлежащих городов. Центральным пунктом обвинения по-прежнему оставались «свидетельства о привидениях».

Субъективно позиция Инкриса Мезера характеризовалась определенной двойственностью. С одной стороны, он понимал, что ни философски, ни теологически «свидетельства о привидениях» не выдерживают серьезной критики. И уж тем более не могут лечь в основу обвинительного заключения. К этому склонялись и другие проповедники. Однако, с другой стороны, не будь «свидетельств о привидениях», все обвинения и процессы в целом рассыпались бы. А этого Инкрис Мезер тоже не хотел. Ведь и он, подобно своему сыну Коттону, был напуган призраком атеизма и ереси, якобы бродившим по границам Новой Англии. Инкрис Мезер желал продолжения процессов, но не столь жестоких и одиозных, как сейлемские и подобные им.

Позиция Коттона Мезера сводилась также к тому, что «свидетельства о привидениях» не годятся для судопроизводства, но в том, что выявление «ведьм» должно продолжаться, Коттон ни минуты не сомневался. Еще более своего отца он доказывал, что сатана объявил Новой Англии войну на полное уничтожение. Поэтому, рассуждал К. Мезер, отвергая весьма слабые «свидетельства о привидениях» суды в конечном счете уступали бы дьяволу. Иными словами, во имя высшей справедливости следовало закрыть глаза на полную несостоятельность свидетельств. Пугало Коттона и то, что идейная раздвоенность его отца, учитывая его огромное влияние на новоанглийское общество, могла нанести ущерб процессам и всей «священной войне». Поэтому Коттон всячески принуждал отца публично не критиковать «свидетельства о привидениях».

Между тем Инкрис Мезер все же решил поступить по-своему и в конце сентября — начале октября (события по-прежнему разворачивались в 1692 году) обнародовал тезисы на семидесяти страницах, озаглавленные «Вопросы совести в отношении дьявольских духов». К тому моменту, когда Инкрис Мезер зачитал свои тезисы перед собранием проповедников, сентябрьские процессы уже прошли, оставив после себя пятерых, признанных в связи с дьяволом и ожидающих казни. Среди четырнадцати проповедников, подписавших тезисы И. Мезера, не было подписи его сына.

Открывалось сочинение И. Мезера, переданное в качестве официального документа губернатору У Фипсу, словами: «Первый вопрос, по которому я хочу высказать суждение, таков — Разве невозможно для Дьявола повлиять на Воображение замороженного им человека и заставить этого человека Поверить, что Невинное существо, истинно верующее, подвергает этого человека истязаниям... И ответ на сей Вопрос должен быть Положительным» (85, 262). Итак, И. Мезер переносил дискуссию в плоскость обсуждения «дьявольского» влияния и на свидетеля. В самом деле, почему дьявол вселялся в «ведьм» и при этом не мог повлиять на свидетеля, заставляя его принять за своего мучителя совершенно невинное лицо? Вопрос звучал логично и весьма опасно для сторонников процесса. Второй довод И. Мезера касался конкретных способов «взаимодействия» между свидетелем и тем, против кого он свидетельствует. «Если тот, на кого нашла ворожба, повергается наземь одним лишь взглядом другого, а затем вновь приходит в себя, когда этот другой прикасается к нему, — разве все это не есть неопровержимое доказательство того, что и подозреваемое лицо и то, которое свидетельствует, состоят в союзе с дьяволом? Ответ: Надо признать, что все это требует исследования, но, взятое изолированно, это свидетельство не может быть достаточным основанием для обвинения» (85, 262).

Инкрис Мезер не спешил утвердить одну точку зрения в ущерб противоположной. На протяжении всего трактата он медленно блуждал по лабиринтам теологических и философских аргументов. И всякий раз, когда логика требовала отказа от признания существования «ведьм», И. Мезер вновь и вновь не мог и не хотел этого сделать. Это была попытка обмануть самого себя — и она едва ли могла оказаться успешной. И все же в самом конце он сделал важное признание: «Лучше, чтобы Виновный был оправдан, чем он был бы приговорен без должных доказательств. Я скорее признаю Ведьму порядочной женщиной, чем признаю порядочную женщину Ведьмой» (85, 262). Что ж, в будущем этот принцип соблюдался не всегда. Но и его открытое произнесение уже имело немалое значение.

Параллельно с Инкрисом Мезером его сын Коттон также писал сочинение о доказательствах вины «ведьм». Сын прекрасно понимал, что «охота за ведьмами» исчерпала кредит популярности у ново-

английского общества и потому появление критической оценки судебных процессов со стороны отца могло бы немедленно остановить их. А этого Коттон не желал всей своей душой, ибо прекращение разоблачения «ведьм» означало бы торжество «Сатаны». Более того, Коттон желал защитить судей и вселить в них уверенность в конечной правоте содеянного. Именно этому и была посвящена его собственная книга «Чудеса незримого мира», неоднократно уже упоминавшаяся выше в связи с отдельными философскими идеями, присутствовавшими в ней. В данном случае, как, впрочем, и во многих других, философский трактат имел важную политическую цель. Коттон завершил свою книгу раньше отца и первым передал ее в типографию.

Но при всей своей проницательности Коттон Мезер не угадал хода событий. Когда «Чудеса незримого мира» дошли до читателей, новоанглийское общество было до краев пресыщено судебными процессами, казнями, доносами. Их популярность стремительно падала. И новое сочинение в духе недавней кампании борьбы с «ведьмами» не только не укрепило жесткую линию пуританской ортодоксии, но, наоборот, вызвало критику, протест. Акции общественного престижа Коттона Мезера весьма серьезно пошатнулись. И это очень озаботило его — вся его общественно-философская карьера оказалась под угрозой. И тогда Коттон предпринял следующее.

Поскольку книга Инкриса Мезера задерживалась, Коттон настоял, чтобы отец поместил в своей книге послесловие, сглаживавшее известное идейное несогласие обоих. Отец Мезер поддался на уговоры, и на свет родился текст, в котором почтенный теолог делал еще один виток в своей спиралевидной аргументации. Инкрис вновь и вновь увещевал читателей в том, что достопочтенные судьи, творившие расправу в Сейлеме, были самыми благородными образцовыми гражданами. Разумеется, о «расправах в Сейлеме» Инкрис Мезер писал в других выражениях.

После того как губернатор Фипс познакомился с эссе Инкриса, суды были немедленно распущены и власти принесли свои извинения тем жертвам, которых еще не успели повесить. Так гласит история. Однако весьма сомнительно, чтобы причиной обуздания судебной расправы стал философский трактат. Просто он дал повод сделать то, что власти и так собирались предпринять.

До самых своих последних дней Инкрис Мезер не отказывался от идеи разоблачения «ведьм» и только лишь был озабочен тем, как лучше философски обосновать «свидетельства о привидениях».

Процессы ознаменовали собой водораздел в развитии американского пуританского мировоззрения, история которого отныне делилась на два этапа — до процессов и после них. Что касается второго этапа («после процессов»), то в общественном мнении Новой Англии ортодоксальная философско-теологическая доктрина созидания «Города на холме» утратила свою непререкаемость и

универсальность. Она предстала в виде удачного для своего времени политического лозунга, прикрывавшего своекорыстные интересы определенной группы клерикалов. Ореол святости был развенчан процессами в Сейлеме. Это развенчание касалось в те времена не столько социально-политических структур и статуса пуританской церкви, сколько отношения масс верующих к символу веры. Гонения на «ведьм» кристаллизовали и прежде существовавшие сомнения в безгрешности «святых». Великий проект строительства «Нового Ханаана» дал глубокую трещину в нравственной сфере. Но сфера эта, казалось бы нематериального свойства, обладает огромной движущей силой. И когда эта сила резко пошла на убыль, то и все движение пуританизма решительно замедлилось и вообще прекратилось. Однако ни один процесс в духовном развитии не останавливается в одночасье. Какое-то время он продолжается по инерции. Именно инерционные усилия ортодоксального пуританизма и привели к новому духовному катаклизму на новоанглийской земле — «великому пробуждению».

## 8. «Великое пробуждение»

«Великое пробуждение» (1720—1750) (Grate Awakening) было между тем не энтузиастическим возвращением к былому консерватизму, а усовершенствованием пуританского пиеизма, попыткой подняться над ортодоксальной догматикой клерикалов с целью воссоздать неформальное, сердечное чувство бога и конгрегации (церковной общины), присущее истинному христианству. Успешная порядком остыть экзальтация, привнесенная отцами-пилигримами, вновь всколыхнулась и охватила рядовых прихожан. Под влиянием проповеди, произнесенной иногда прямо под открытым небом, слушатели приходили в состояние раскаяния в совершенных прегрешениях, резко порывали с «прежней жизнью» и начинали истинно моральную, истинно христианскую жизнь.

Как правило, в качестве проповедников выступали приезжие ораторы, свои пастыри порядком скомпрометировали себя связью с «поисками ведьм». Ключевыми фигурами в «Великом пробуждении» стали английский критик кальвинизма Д. Уайтфилд, американский философ Дж. Эдвардс, радикальные проповедники братья У. Уэсли и Дж. Уэсли, пресвитерианцы из Нью-Джерси и Вирджинии Г. Теннент и С. Дэвис.

Стремительное развитие «Великого пробуждения» связывают с приездом в Америку английского евангелиста Джорджа Уайтфилда, завоевавшего в Америке громкую славу «истинного» проповедника. Цитадель ортодоксального конгрегационализма — Бостон — сложил без боя свое оружие и покорился Уайтфилду. «Новое пробуждение распространилось по всем колониям, оставляя после себя несколько необычное сочетание экстравагантного энтузиазма и глубокой набожности, моралистических крайностей и жажды

гуманных реформ, малообразованных проповедников и благочестивых евангелистов» (76, 55).

При всей несхожести речей лидеров «Великого пробуждения» им всем была присуща общая теологическая и моральная умонастроенность, созвучная настроениям большей части прихожан.

Прежде всего «ревайвалисты» (сторонники «Великого пробуждения») пытались апеллировать к сакральным чувствам верующих, разбудить их любовь к всевышнему, не отягощенную никакими соображениями. Эта интимно-индивидуальная направленность проповедей по-новому сравнительно с пуританско-ортодоксальной практикой возвысила рядового человека, «спасение» которого отныне признавалось задачей всех задач. Подобная интимизация веры весьма импонировала простому люду, уже приученному новоязычией к узаконенному темному неравенству равных перед богом. «Великое пробуждение,— пишет Г. Аптекер,— превращало религию в глубокий личный опыт, который тем не менее должен был получить коллективное выражение, бросавшее вызов, «цвету общества» и эрудитам» (3, 147).

Размышляя об истоках ревайвализма, советский исследователь Д. Е. Фурман замечает, что «Великое пробуждение» коренилось и собственно в логических схемах развития конгрегационализма. Ревайвализм, по сути, воспринимался как внутренне осознанное «перерождение», или «возрождение», верующего, т. е. как преодоление им конфликта со своей совестью и верой (60, 51—54). А именно этот важнейший элемент был свойствен конгрегационализму еще со времен лейденских сепаратистов-броунистов. Говоря иначе, конгрегационализм не мыслим без динамики «перерождения» и «возрождения». Причем кульминация прозрения достигалась и в ходе проповеди нового, приезжего пастора, и в момент особенно глубокого погружения в библейские тексты. Последнее как раз и способствовало развитию в американском протестантизме фундаменталистских идей. Именно фундаментализм укрепляет веру в бесспорную и абсолютную непогрешимость Писания, которое под влиянием деизма, завезенного из Европы, начало было утрачивать свой авторитет. Причем ревайвалистский фундаментализм вновь обострил проблему понимания библейских «чудес», доказывая, что «чудеса» надо толковать не символически, а однозначно текстуально.

Преобразование конгрегационализма из оппозиционного течения, которым оно было в Англии конца XVI — начала XVII веков, в доминирующее вероисповедание и главенствующую церковь привело к омертвлению внутреннего ревайвалистского элемента этого протестантистского направления.

Весьма характерно и то, что она поднялась отнюдь не на основе просветительских или социально-критических настроений. Напротив, «Великое пробуждение» черпало свои основные силы среди людей, весьма далеких от идеала знания и культуры, среди, как



пишет В. Л. Паррингтон, «всякого рода отщепенцев, невротических натур, а также среди абсолютно нормальных людей, ставших жертвами гипнотического экстаза, порожденного скукой и суровым одиозным образом деревенской жизни» (43, 224).

Очевидно и то, что центр идейной борьбы был перенесен из церквей на улицы, под открытое небо, на массовые собрания и сходы рядовых конгрегационалистов. Происходило резкое противопоставление предельно схоластизированной и по этой причине утратившей сообщаемость с нравственными вопросами времени пуританской учености Гарварда и Йеля религиозному энтузиазму ревайвалистов. Следует ли при этом отрицать несомненный демократический дух «Великого пробуждения»? В движение пришли прежде находившиеся втуне идеи социальных преобразований, представительного правления, прирожденного равенства всех людей (22, 57). Просвещение уже стояло у порога Новой Англии.

Появившиеся проповедники новой категории — странствующие искатели духовной истины — вливались в старые конгрегации, вытесняли прежних пастырей и создавали ситуацию религиозно-идейной турбулентности. Группы прихожан покидали одни конгрегации и образовывали новые. «Век расшатался» — могли бы охарактеризовать шекспировской рифмой свою эпоху современники «Великого пробуждения».

Как же осмысливали и обосновывали «Великое пробуждение» его современники и проponentы? Обратимся к аргументации американского философа и теолога Джонатана Эдвардса, чьи философские взгляды станут предметом рассмотрения ниже. Как теолог Эдвардс выступил ярким сторонником ревайвалистского обновления пуританизма, связывая с этой обновленческой кампанией надежды укрепить основы протестантизма в Новой Англии.

В своем пространном эссе «Несколько мыслей об имеющем ныне место пробуждении религии в Новой Англии» (1742), появившемся в самый разгар фундаменталистского энтузиазма, Эдвардс в духе старой доброй традиции пуритан непосредственно связывал «Великое пробуждение» с божественным предсказанием, зафиксированным в Священном писании. Не прибегая к прямому цитированию Библии, Эдвардс неспешно нанизывает доводы, согласно которым весь ход истории влек за собой то, что самые достойные наследники подлинного христианства обосновались в Новом Свете, где им по указанию всевышнего суждено было создать самую истинную христианскую церковь, которая и должна возглавить «Великое пробуждение» совести и веры, обращенных к богу. Переходя между тем от эмоционально-возвышенной прелюдии к теологическому содержанию проповеди, Эдвардс заявлял следующее: «Множество обстоятельств указывают на то, что эта работа (великая созидательная миссия бога на Земле. — *Н. П.*) начнется в Америке. — Указано, что это начнется в одной очень отдаленной части света, сообщающейся с другими частями только посредством судо-

дства. «Так, Меня ждут острова и впереди их — корабли Фарисские, чтобы перевезти сынов твоих издалека» (Ис., 60:9). главе этой из Писания содержится пророчество о грядущем прозетании церкви в самом достославном месте Земли, кое придет эднее; я даже и помыслить не могу ни о чем, кроме Америки, которая здесь предвосхищена словами о далеких островах, откуда придут первородные сыны славного будущего» (108, 91—92).

В стиле методического и предельно рационального анализа Эдвардс разбирал строки пророчества Исаии, объясняя, что и географически, и исторически, и чисто логически именно Америке суждено было стать землей обетованной нового мира. Исподволь Эдвардс внушал своим эмоционально экзальтированным слушателям, позднее и читателям, что Америке было суждено стать центром арствия божьего на Земле: «Пророчество, без сомнения, указывает на Америку как первое земное воплощение великого будущего» (108, 92).

Нетрудно представить себе, какое впечатление на прихожан казывали эти мастерски составленные проповеди. Сердца людей ереполнялись святой гордостью за свой дом и свою историческую иссию.

Подвергая сходной по мысли и стилю интерпретации Новый авет, Эдвардс постоянно наращивал пафос проповеди, добиваясь се большего и большего воздействия на аудиторию.

Финальные аккорды звучали так: «Есть несколько положений, оказывающих, на мой взгляд, что солнце праведности и добродельности, светило новых небес и новой земли, когда оно взойет ...воссияет над Западом, в противовес всему тому, что происходит под небесами и на земле Старого Света. Перст Провидения в ей прекрасный день изменит свое указание, Господь нарушит природный строй, отвечая на молитвы прихожан церкви своей; по воле го Солнце движется с Востока на Запад, что было обещано им ради церкви своей... Но в то же время возродить Солнце можно ишь заставив его подняться на Западе — там, где оно скрылось; это также Солнце праведности и добродетельности... Слишком долго Солнце праведности и добродетельности сходило вниз, двигаясь от Востока к Западу; И когда, возможно, наступит час освобождения церкви от ее врагов, от ассирийцев, свет поднимется на западе; и будет он вечно сиять над Землей, оставаясь немеркнущим з зените.

То же подтверждается и течением вод в храме Господнем (Иез., 47:1), бегущих с Запада на Восток; и воды эти, вне всякого сомнения, есть Дух Святой, стремящийся охватить будущее мира; и это есть глас божий, ибо все последние главы Книги пророка Езекеиля посвящены пророчествам славного грядущего Церкви. И если дано нам предполагать, что святое бдение Господа произойдет в Америке, и если мы примем во внимание все обстоятельства поселений в Новой Англии, то и вероятнее всего, что все американ-

ские колонии есть то место, где господнее бдение и возымело свою силу. И если этому суждено сбыться, то это дает нам твердое право уповать на то, что происходящее в Америке и особенно в Новой Англии знаменует зарю нового славного дня; и все в высшей степени выдающиеся и замечательные события и явления нашей созидательной работы бесспорно доказывают, что Господь вознамерился быть посему как началу или предвосхищению чего-то подлинно и необъятно великого» (108, 95—96).

Искусство проповеди было доведено Эдвардсом и другими лидерами фундаменталистского «Пробуждения» до подлинного совершенства. Именно проповедь, приводившая слушателей в экстатическое состояние, создавала ощущение кульминации духовного подъема, очищения, обновления веры. Прихожан охватывало чувство отрешенности от мелочных забот и мирских обстоятельств, все их помыслы устремлялись к трансцендентному переживанию единения с богом.

Нередко произносимая на открытом воздухе, в естественном природном окружении, на восходе или закате Солнца, при стечении тысяч прихожан проповедь апеллировала к подсознательным струнам человеческой психики, рождая неиспытанную доселе гамму переживаний.

Фундаменталисты-ревайвалисты впервые вывели на первый план природу не как фон, а как «соучастника» божественной манифестации, включавшей в себя слитность божественного, природного и человеческого, вернее божественно-духовного, природно-духовного и человечески-духовного. Подхваченный волной единения с божественно-природными силами, прихожанин ощущал свою мистически окрашенную слитность с миром и богом.

Фундаменталистское «Великое пробуждение» оживило скрытую до поры до времени в недрах протестантизма эмоциональную сферу. За покровом трезвого и рационального пуританского «искусства» обоснования дремали в полной мере не распознанные ранее потенции эмоционального экстаза. Именно их и обнажило «Великое пробуждение», ставшее историческим прообразом будущих евангелических фундаменталистских движений в американской религиозной жизни.

В результате стремительного ослабления основ пуританской олигархии главный урон понесла официальная церковь. Старые приходы, устоявшиеся в течение многих десятилетий, распадались, возникали различные неофициальные религиозные течения. «Великое пробуждение» — и в том его важный исторический итог — разрушило доминировавшее положение прежних церковных институтов, прежде всего пуританско-конгрегационалистских. Появившиеся на американской исторической сцене и быстро завоевавшие в ходе «Великого пробуждения» популярность методизм и баптизм приумножили число своих сторонников на почве фундаменталистского обращения к первоистокам реформированного христианства.

Итак, «Великое пробуждение» в исторической ретроспективе представляет собой весьма характерное явление. Разочарование и недовольство традиционной и окостенелой пуританской догматикой повлекли ее более или менее решительное отрицание. Однако отсутствие в Новой Англии какой-либо сильной альтернативы пуританизму вызвало к жизни фундаменталистский возврат к «чистоте», «нравственному», «искреннему» христианству, с которого как раз и начинался сам пуританизм. Этот примечательный и важный исторический феномен фундаменталистского радикализма, присущий отнюдь не только религиозным системам, возникает всякий раз, когда «расшатывается» прежний традиционный мир, но реальные пути и силы его трансформации еще отсутствуют. «Великое пробуждение», где бы и когда бы оно ни происходило, становится ретроспективой этой грядущей трансформации. Для ранней американской истории этой полосой революционных изменений стали Война за независимость и образование Соединенных Штатов Америки.

### *Литература*

Аптекер Г. История американского народа. Колониальная эра. Т. 1., 1961.

Литературная история Соединенных Штатов Америки. М., 1977. Т. 1.

Паррингтон В. Л. Основные течения американской мысли. М., 1962. Т. 1.

### Сэмюэл Джонсон

В годы, когда Новая Англия подпала под волну «Великого пробуждения», здесь вызрело и оригинальное философское учение, отнюдь не порывавшее с теологией, но и не сводившееся к ней. Автор этого учения Сэмюэл Джонсон — и сам известный пуританский проповедник — взрастил на американской духовной почве семя современного ему европейского идеализма, мастерски приспособив его к запросам актуальной религиозной ситуации. И грубоватая пуританская «технология», ограниченная рукой и умом Джонсона, заиграла отраженным блеском «грезящего идеализма» не кого-нибудь, а самого Джорджа Беркли.

#### 1. Жизнь Сэмюэла Джонсона

Жизнь *Сэмюэла Джонсона* (1696—1772) не была лишена драматических, даже роковых коллизий. Она в чем-то была типична для провинциального интеллектуала XVIII века, которого захватили религиозные распри и приливные волны «Великого пробуждения».

Сэмюэл Джонсон родился в 1696 году в городке Гилфорд, близ Нью-Хейвена, в Коннектикуте. В этих краях прошла вся жизнь его предков, здесь и он прожил свой век. Принадлежа к четвертому поколению семьи, представители которой были среди основателей Нью-Хейвена, Джонсон с детства испытывал все преимущества принадлежности к кругам самых почтенных и уважаемых граждан штата. Дед и отец Сэмюэла Джонсона были настоятелями конгрегационалистской церкви, и будущий философ получил сугубо ортодоксальное теологическое образование. Еще в семье он поражал всех своим усердием в изучении библейских текстов и древнееврейского языка. С 1710 по 1714 год Джонсон провел в Йельском университете, изучая протестантско-конгрегационалистскую теологию. Именно в стенах этого университета он освоил хитросплетения пуританской технологии, рамистского платонизма и птолемеевской астрономии. Короче говоря Йель представил Джонсону компендиум пуританской учености в том виде, в каком он был сформирован еще в XVII веке. С 1715 по 1720 год Джонсон был млад-

шим преподавателем в Йельском университете, что позволило ему неуклонно расширять свой научный кругозор. Впрочем, это было не только освоение новых знаний, но и серьезная переоценка ранее приобретенных. К этой переоценке Джонсона побудило чтение бэконовского сочинения «О достоинстве и преумножении наук» — первой части «Великого Восстановления наук». Экспериментальная методология Бэкона очевидно расходилась с пуританской технологией. После Бэкона Джонсон открыл для себя Ньютона, Бойля, позднее — Локка. Это уже был совершенно новый мир и новое мировоззрение, отношения к которым — негативного или позитивного — нельзя было не высказать.

И это отношение Сэмюэл Джонсон сформулировал и высказал. Но оно не было однозначно определенным. С одной стороны, переход к коперниканско-ньютоновской системе идейных координат широко раскрыл двери в кельях пуританской философии. Однако, с другой стороны, Джонсон вовсе не спешил присоединиться к передовым философским школам своего времени. Напротив, кризис мировоззренческих основ пуританизма разрешился у Джонсона своеобразным путем. Молодой философ и священнослужитель перешел в другую веру, став сторонником англиканской церкви; притом сделал он это тайно, еще два года оставаясь проповедником в конгрегационалистской церкви Нью-Хейвена. И это не было объединением близких по духу деноминаций. Конгрегационалисты и англикане считались и на деле были непримиримыми врагами. Благодаря этому Джонсон попал более чем в щекотливое положение, чреватое весьма серьезными последствиями в Коннектикуте, целиком подвластном конгрегационалистам. Объявив о своем переходе и вызвав небывалый скандал в колонии, Джонсон в 1722 году отплыл в Англию, где был радушно принят в лоно англиканской епископальной церкви.

Оставляя в стороне чисто еkkлeзиастические аспекты этой эпопеи, важно отметить идейную эволюцию Джонсона. Правоверный кальвинист, проповедовавший концепцию первородного греха и абсолютного предопределения, Сэмюэл Джонсон уже в 1720 году отказался в своих проповедях от этих краеугольных камней кальвинизма и стал делать главный упор на силу разума и *ratio*. Впрочем, эта эволюция означала отнюдь не приближение к деизму, как того можно было ожидать, а погружение в просвещенный умеренный протестантизм епископальной церкви.

В Англии Джонсон был встречен весьма тепло, его как борца за идею и диссидента принимали высшие иерархи англиканской церкви. Вскоре молодой теолог и философ получил магистерские дипломы от Кэмбриджского и Оксфордского университетов. Через три года, когда взрыв общественного возмущения в Коннектикуте вокруг имени Джонсона исчерпал себя, философ вернулся в Стратфорд (Коннектикут), освященный официальным назначением англиканской епископальной церкви. Иными словами, Джонсон стал

представителем официальной церкви метрополий в насквозь конгрегационалистской и пресвитерианской колонии: он приобрел поддержку далекого архиепископа и враждебность сограждан родной колонии.

Оказавшись в Англии в эпоху бурно прогрессирующего Просвещения, Сэмюэл Джонсон сполна воспринял новые веяния в философии и культуре. Джонсон присоединяется к рационалистическому направлению в теологии, ратовавшему в пользу непредвзятого исторического и филологического анализа Библии. Однако по возвращении в Америку Джонсон отошел от радикально рационалистической трактовки библейских текстов, заявив, что Библия, проясненная рационалистическими методами, занимает более высокое место, чем сам разум и соответственно наука. В 1727 году он прямо указал, что «в итоге природный свет (познания.— Н. П.) обнаружит свою полную несостоятельность обучить нас пониманию Бога и истинным методам молитвы и служения Ему...» (82, 84).

Вновь и вновь Джонсон подчеркивал превосходство откровения над любыми формами рационального анализа Священного писания.

Двумя годами позже — в 1729 году — Джонсон впервые встретился с Джорджем Беркли, приехавшим в Америку с миссионерскими целями. Как известно, Беркли по пути на Бермудские острова решил сделать длительную остановку на американском континенте и здесь также начать миссионерскую деятельность. Будущий епископ предполагал основать на острове Род-Айленд семинарию св. Павла для обучения англиканских прелатов, проповедников и просвещения индейцев. Три года Беркли терпеливо ожидал денежных поступлений от правительства, но не дождавшись их, отбыл обратно в Англию.

Отношения двух философов, вернее влияние Беркли на Сэмюэла Джонсона, составило целую главу в истории ранней американской философии. Обозначим лишь основные факты.

«Трактат о принципах человеческого знания» (1710) Дж. Беркли был прочитан Джонсоном еще до встречи двух философов, однако только после личного знакомства с Беркли Джонсон стал активным сторонником «имматериализма». Вполне естественно, что Беркли, прибыв в далекую Америку, тесно сошелся с одним из видных местных представителей англиканской церкви. В свою очередь, для Джонсона Беркли, помимо прочего, а возможно и прежде всего, был высокопоставленным иерархом, стоявшим на более высокой ступени церковной лестницы. Как бы то ни было, между двумя интеллектуалами установились дружеские и совершенно неформальные отношения. Позднее Беркли писал Джонсону: «Возражения, проходящие через Ваши руки, обладают всей полнотой силы и ясности. Тем более они мне нравятся. Это общение с умным человеком и философским гением очень приятно. Я искренне желаю, чтобы мы были более близкими соседями» (7, 523). Беркли снабдил Джонсона всеми своими сочинениями (к тому времени

помимо уже упоминавшегося «Трактата о принципах человеческого знания» были изданы «Опыт новой теории зрения», «Три разговора между Гиласом и Филонусом», «О движении»), составлявшие солидный корпус берклианской философии. После знакомства Джонсона с этими произведениями началось их активное обсуждение автором и читателем, приведшее к тому, что Сэмюэл Джонсон стал истовым, хотя и не ослепленным, берклианцем. После отъезда Беркли Джонсон обменялся с ним несколькими письмами философского содержания.

Дальнейший путь Джонсона был весьма знаменателен. Будучи главой прихода в Стратфорде, он отдавал все силы укреплению англиканской церкви в беспокойные десятилетия «Великого пробуждения». Позиция Джонсона в религиозных распрях находилась на консервативном фланге. Он не только не принял, но и решительно осудил воинствующих фундаменталистов, последователей Уайтфилда. Развенчивая их, Джонсон — весьма искусный проповедник — обращал разочаровавшихся конгрегационалистов в лоно англиканства, за что получил почетную докторскую степень от Оксфордского университета.

Главное философское произведение Джонсона — «Начала философии» («*Elementa philosophica*») — было опубликовано в 1752 году. Книга разделялась на две части — «Нозтику» и «Этику». В первой рассматривались гносеологические проблемы, созвучные берклианству, во второй — теория морали. Примечательно, что «Этика» была написана и опубликована еще в 1746 году и лишь позднее дополнена первой частью — «Нозтикой».

Завоевав известность в качестве проводника берклианства, Джонсон позднее испытал не менее сильное влияние английского философа Джона Хатчинсона\*, с которым, правда, его не связывали личные отношения. Хатчинсон прославился тем, что в своем объемистом сочинении «Принципы Моисея» (1724) доказывал, что тексты библейской Книги бытия содержат в себе все необходимые принципы естествознания. Намереваясь тем самым развенчать учение Ньютона, Хатчинсон пытался заменить понятие тяготения понятием прямого вмешательства божественной силы в физический мир.

В начале 50-х годов Джонсон не пожалел усилий и одолел все двенадцать томов Хатчинсона, включавших целиком его систему библейской физики, пронизанную клерикализмом и воинственным антирационализмом. Несмотря на многочисленные предупреждения коллег относительно устарелости всех этих идей, Джонсон с энтузиазмом принял обскурантизм Хатчинсона и оставался верен ему до конца своих дней.

---

\* Не путать с *Фрэнсисом Хетчесоном* (1694—1747) — шотландским философом, сторонником учения о врожденном моральном чувстве.



В 1754 году был основан расположившийся в Нью-Йорке Королевский колледж (ныне Колумбийский университет). Поскольку это учебное заведение — в отличие от Гарварда и Йеля — было задумано именно как королевский колледж, оно должно было стать центром англиканской учености, противостоящей учености пуританско-конгрегационалистской. В том же году Джонсон был избран ректором колледжа и оставался им вплоть до 1764 года, т. е. целое десятилетие. За эти годы Королевский колледж превратился в серьезное и авторитетное заведение — прообраз современного Колумбийского университета.

Покинув в 1764 году ректорский пост, Джонсон возвратился в Стратфорд, где вновь стал настоятелем англиканской церкви, оставаясь им до самой смерти в 1774 году.

## 2. С. Джонсон и берклианство. Проблема субстанции

Небольшая, но обстоятельная и философски наполненная переписка между Беркли и Джонсоном — весьма важный источник наших представлений о взглядах самого Беркли и философии его американского последователя. Главному труду Джонсона — «Началам философии» — предпослано авторское посвящение Беркли. Эти и многие другие свидетельства духовной близости двух мыслителей-идеалистов отнюдь не означают полного тождества их взглядов. Будучи последователем Беркли, Джонсон не был его эпигоном — слишком многогранна была общественная деятельность американского философа и теолога, требовавшая и в теории и на практике (а в Америке тех дней теоретическая философия весьма часто смыкалась с религиозно-практическими вопросами) энергичных и творческих усилий.

В соответствии с американскими традициями XVII века, Джонсону более импонировали христианско-платонистские варианты берклианства, с которыми сам Беркли стал солидаризироваться только в конце жизни. В этом смысле ученик оказался более правым верным христианином и платоником, чем учитель — епископ Клойнский\*.

Переписка Беркли и Джонсона раскрывает многие дополнительные, но важные грани берклианства и его интерпретаций в американской философии XVIII века.

С большой прозорливостью Джонсон обнажил ядро философии Беркли — развернутое и по-своему элегантно отрицание материальной субстанции. В «Автобиографии» Джонсон поясняет: «Отрицание им (Беркли.— Н. П.) материи на первый взгляд шокирует,

---

\* В 1734 году Беркли был посвящен в сан епископа дальней Клойнской епархии в Южной Ирландии.

но это делается только ради того, чтобы более тщательно рассмотреть значение этого понятия. Подвергается критике лишь туманное схоластическое понятие материи, но отнюдь не все то, что можно воспринять, вообразить или постичь умом; и такое понимание дает огромные преимущества, ибо не только способствует новым неоспоримым доказательствам бытия Бога, но и помогает наиболее глубокому постижению постоянного присутствия Бога с нами и Его надзора над нами, нашей полной зависимости от Него и нашего неисчерпаемого долга перед Его мудрейшей и могущественной добротой» (82, 84).

В этой краткой формулировке, данной Джонсоном на склоне лет, весьма точно сведены воедино общеметафизические и нравственно-религиозные идеи Беркли, неразрывная связь имматериализма епископа и его творческого и солипсического фидеизма. Джонсон совершенно прав, утверждая, что Беркли отрицал не субстанцию как таковую, а лишь ее материальность. «Все то, что можно воспринять, вообразить или постичь умом» как раз и составляет очертания субстанции, появляющейся в системе Беркли. Мир, состоящий из духов, которые воспринимают свои перцепции, покоится на этой воспринимающей субстанции. Таким образом, у самого Беркли, столь усердно громившего понятие субстанции, не только появилось понятие субстанции, правда, иной, духовной, но это понятие приобрело вид столь ненавистной ему, Беркли, «подпорки (support)»: человеческая душа — это субстрат, как бы поддерживающий «на себе» идеи (ощущения)» (40, 109). Сам Беркли в «Принципах человеческого знания», столь тщательно проштудированных Джонсоном, писал: «Единственная вещь, существование которой мы отрицаем, есть то, что философы называют материей или телесной субстанцией. Отрицание ее не принесет никакого ущерба остальному роду человеческому, который, смею сказать, никогда не заметит ее отсутствия» (7, 186). И несколькими строками ниже Беркли вполне допускает существование духовной субстанции: «Я повторяю сказанное в общих чертах. Существуют духовные субстанции, духи или человеческие души, которые по своему усмотрению хотят идей или вызывают в себе идеи...» (7, 186).

Многие исследователи справедливо обращали и обращают внимание на то, что разрушение материальной субстанции и сохранение духовной делает философскую позицию Беркли весьма уязвимой (30, 83). В самом деле, атака против материалистически истолкованной субстанции обоюдоострая — она столь же разрушительна и для понятия субстанции духовной. Это вполне сознавал и сам Беркли. Так, в «Трех разговорах Гиласа и Филонуса» выражающий позицию оппонентов Беркли Гилас заявляет: «В духовной субстанции не больше смысла, чем в материальной субстанции... одна должна быть отвергнута совершенно так же, как и другая» (7, 327). Но такой поворот темы совершенно не соответствовал намерениям Беркли, ибо уничтожение духовной субстанции раст-

ворило бы понятие *Я*, сознание, и в конечном счете подрывало бы доказательство бытия бога. Ведь божественное бытие (божественная субстанция) «омывает» человеческие души, поддерживая их существование. «Что такое я сам, что я обозначаю термином *Я*, то же самое разумеется и под *душой* или *духовной субстанцией*» (7, 238). Пойти так далеко в упразднении всякой субстанциальности означало бы для Беркли совершить самоубийство и в философском и в теологическом смысле.

И самоубийства не произошло.

Джонсон переживал все философские перипетии развития берклианской мысли как нечто кровное, насущное, ибо пьянящий идеализм Беркли постоянно касался грани, за которой начиналась бездна солипсизма и безбожия. Следовательно, главная задача и самого Беркли и его талантливых адептов, прежде всего Сэмюэла Джонсона, состояла в том, чтобы удержать берклианство у этой грани, сохранить высокий полет имматериального сенсуализма и вместе с тем не пасть в весьма опасную крайность всеобщего нигилизма. «Не может быть и тени сомнения в том, что главная ценность берклианского идеализма — как для самого Беркли, так и для Джонсона — состояла в той новой поддержке религии, которую этот идеализм предложил в отличие от гораздо более сомнительной поддержки со стороны Локка и Ньютона», — справедливо отмечают американские исследователи П. Андерсон и М. Фиш (103, 51).

Помимо ключевой проблемы субстанции, Сэмюэла Джонсона весьма занимала и другая тема — архетипического знания, т. е. возможности найти точки перехода между пуританской теорией трех видов знания и берклианством.

Вопрос о трех видах знания в пуританско-рамистской философии подробно рассматривался в главе II настоящей книги. Напомним лишь, что согласно учению Рамуса, усвоенному кембриджскими неоплатониками и перенесенному в Новый Свет пуританскими теологами, в мире существует три вида, вернее три источника знания. Это — архетип (божественный образец, прообраз всех сущих вещей), энтип (земное воплощение этого образца в результате творения), эктип (представления людей о сотворенном мире).

Употребление Беркли этой терминологии, в сущности своей восходящей к схоластике, было несколько отличным от принятого в пуританской теологии. Это поначалу и озадачило Джонсона. О своих сомнениях Джонсон и поведал Беркли в письме от 10 сентября 1729 года. «Кое-кто из нас с трудом понимает Вас, когда Вы касаетесь вопроса об архетипах. Вы говорите, что существование вещей состоит в том, что они воспринимаются. Вещи не более чем идеи, наши идеи не имеют вневещных архетипов. Но при этом Вы допускаете существование архетипов идей в том случае, если наши чувства не воспринимают идеи; они существуют в уме другого или, вернее, воспринимаются им» (103, 55).

Такова была проблема. И она была вполне реальна. С одной стороны, Беркли избегал явного платонизма, поэтому он и не считал возможным признать независимое бытие архетипов (образцов) всех сущих вещей. Но с другой стороны, при отсутствии прямого восприятия той или иной вещи или явления, что являло собой гарантию их существования? Это гарантированное существование обеспечивалось богом. «Теперь я понимаю Вас,— писал Джонсон,— есть два вида существования вещей или идей; одно — в божественном уме, а другое — в умах сотворенных; одно — архетипическое, другое — эктипическое; таким образом, подлинно первичное и неизменное бытие вещей архетипично, это бытие в *mente Divinâ* (в уме Господа), и наши идеи суть копии этих архетипов, а коль скоро так, то реальные предметы существуют согласно тому, как они соотносятся с архетипом и предстают перед нами или же порождаются в нас волей Всевышнего в той мере и степени и в результате таких законов и правил, как он соизволит предоставить; таким образом, между божественным бытием и нашими идеями нет никакой невоспринимаемой нами субстанции, служащей средой, агентом или же инструментом, с помощью которых он порождает в нас наши идеи, а то, что рассматривалось как материальное бытие вещей, по сути, только идеальное бытие в божественном уме. Я правильно Вас понимаю?» — спрашивал Джонсон (103, 55).

В самом деле, правильно ли Джонсон трактовал учение Беркли? И да и нет.

Разумеется, Джонсон совершенно правильно передал антисубстанциализм Беркли, для которого между архетипом и эктипом не должно существовать никакого самостоятельного и реального посредника, прежде всего материального. Но против воссоздания платоновского «царства идей», обладавших самодовлеющим бытием, Беркли не мог не выступать. «У меня нет возражения против того, чтобы назвать идеи, находящиеся в уме бога, прототипами (*archetypes*) наших идей. Но я возражаю против того, чтобы философы предполагали, что эти прототипы являются реальными вещами и ведут абсолютно разумное существование, отличное от того, как они воспринимаются каким бы то ни было духом...», — писал Беркли своему американскому корреспонденту С. Джонсону (7, 525). К этому остается лишь добавить, что понятия «дух», «душа» использовались Беркли для обозначения того, что «воспринимает идеи и хочет и размышляет по поводу их» (7, 238). Духовная субстанция, изгнанная через дверь, влетает в окно.

Однако Джонсона не успокаивали подобные заверения Беркли. Американский философ настаивал на дальнейших разъяснениях относительно метафизического статуса архетипов. Ставя знак равенства между «идеями» у Беркли и «эктипами» в пуританской теологии, Джонсон недоумевал: верно ли, что бытие «идей» (эктипических образов) полностью зависимо от их восприятия индивидуальным сознанием? Тогда, получалось, они сугубо субъективны.

Либо бытие «идей» обуславливается их восприятием, всепроникающим объективным Духом (то есть богом)? И тогда над «идеями» (эктипами) должен нависать мир архетипов, или платоновских «эйдосов», со всеми вытекающими их атрибутами, названными Платоном, например, в диалоге «Государство» (объективное существование «эйдосов», их вечность, неизменность, иерархичность, абсолютность и т. д.).

Итак, Джонсон весьма прозорливо обнажил серьезную проблему красиво задуманной системы Беркли. Одно решение дилеммы направляло философов в кущи грезящего наяву идеализма, другое — к объективно-идеалистическому платонизму. Балансировать между этими решениями было весьма непросто. Однако Джонсон попытался это сделать.

В том же письме к Беркли от 10 сентября 1729 года он предлагает на усмотрение мэтра такое решение. Возьмем для примера свечу, стоящую на столе. В божественном архетипе, внешнем по отношению к субъекту, сливаются воедино «идеи» присутствующие в субъективном «духе». Так, «идеи» (или комплексы ощущений) света, тепла, белизны, мягкости, цилиндрической формы присутствуют в «духе». Но их объединение, сложение и соответственно возникновение свечи происходит лишь в архетипе, который единственно и порождает саму свечу как факт сознания (103, 55—56). Иными словами, согласно Джонсону, получалось, что простые «идеи» в виде кирпичиков опыта присутствуют в сознании человека, представляя собой сырой материал познания, в то время как архетип выступает подлинным генератором комплексного знания и комплексов ощущений. Такая усложненная картина нарушала гармонию проекта Беркли, лишала этот проект первоначальной простоты и своеобразной убедительности. Согласно концепции Беркли, окружающие нас вещи и явления — «это всего лишь объединенные в некоторые единства группы зрительных, осязательных, слуховых и т. д. ощущений. Вещи суть комбинации отдельных ощущений, и результатом этих комбинаций оказывается восприятие, но без какого-либо внешнего их источника. Существовать для вещей значит быть воспринимаемыми» (40, 107).

Но Джонсон не сдавался. В своей переписке с Беркли он постоянно пытался найти некие пространственные вместилища для идей, вывести их каким-то образом за пределы одного только сознания. Эти колебания, вполне отражавшие реальные трудности, с которыми столкнулось берклианство, были характерны и для самого Беркли. И все же то, что для епископа Клойнского было нетипичным отходом от генеральной линии его собственной философской системы, для Джонсона становилось сутью философской интерпретации берклианства.

Мы не можем избавиться от представлений о внешнем (и следовательно, абсолютном) пространстве, настаивал всякий раз Джонсон. «Хотя до Адама в мире не обитало разумного существа, спо-

собного стать наблюдателем внешнего мира, все же мир в течение семи дней пребывал в состоянии архетипа, постепенно проявляясь из первоначального неоформленного хаотического состояния в прекрасное творение, каким оно впервые предстало перед ним...» (103, 56). И хотя ни одно сознание не воспринимало этот мир до Адама, мир воспринимался и, следовательно, творился «вечным», «всемогущим» разумом, т. е. богом. Именно бог, по мысли Джонсона (и Беркли?), вкладывает «идеи» в сознания («дух») людей согласно предустановленному архетипу. «Но если существуют архетипы наших идей, разве не следует из этого, что наличествуют и внешнее пространство, протяженность, форма и движение как прототипы имеющих у нас идей, которым мы и даем все эти наименования», — упорствовал Джонсон (103, 56). Так американский берклианец подошел к наиболее спорной проблеме, поднимавшейся в его переписке с епископом, — к проблеме философского статуса пространства.

### **3. С. Джонсон и берклианство. Проблема пространства и времени**

Суть расхождений Джонсона и Беркли (впрочем, эти расхождения никогда не заострялись) состояла в известном разночтении при трактовке метафизической сущности пространства и времени.

Один из основополагающих тезисов Беркли состоял в том, что не существует абсолютного пространства — независимого от сознания человека вечного и объективного «вместилища» мира со всеми его «частями». Иными словами, ньютоновский абсолютизм был отвергнут Беркли решительно и бесповоротно. Он был заменен субъективным релятивизмом, согласно которому все первичные свойства (качества) мира — как-то: пространственная протяженность, форма, характер и скорость движения — не имеют никаких объективных критериев, способных сделать их абсолютно «надежными», и решительно ничем не отличаются по своей природе от качеств вторичных (цвета, запаха, вкуса и т. д.), коренящихся в субъективных данных воспринимающего сознания. Итак, путь логико-философских исканий Беркли следовал через определенные этапы: от объединения вторичных и первичных качеств к переносу на первичные субъективности вторичных. В итоге наносился целенаправленный удар по, казалось бы, незыблемому устою здравого смысла. Пространство, уютно вмещавшее в себя всю вселенную, объявлялось полностью относительным, соотнесенным с воспринимающим его сознанием и не обладающим никакой навечно данной ему объективностью. Мерой физического и метафизического пространства становился человек. Конечно, позиция Беркли была лишена воинственной абсурдности. Английский философ мягко, но упорно настаивал на своем. В письме к Джонсону читаем: «У меня нет какого-либо иного понятия о пространстве, кроме как о та-

ком, которое является относительным... Я не колеблюсь употреблять слово «пространство», так же как и все другие слова в их общепринятом смысле, но под этим не подразумеваю отдельного абсолютного существования» (7, 525—526).

Отдавая дань уважения (скорее на словах, чем по существу) авторитету Ньютона, Беркли совершенно недвусмысленно выступал против принципов его мировоззрения. Если Ньютон рассматривал время, пространство и движение как пребывающие в мире вне и независимо от духа, то Беркли начисто лишал пространство какого-либо объективного содержания («Сэр Исаак Ньютон предполагает существование абсолютного пространства, отличного от относительного и являющегося его следствием; абсолютного движения, отличного от относительного движения. И хотя я признаю, что сэр Исаак Ньютон был выдающимся человеком и самым глубоким математиком, все же я не могу согласиться с ним в этих частностях») (7, 525—526).

Беркли не мог согласиться и с тем, что Ньютон определял пространство как «чувствилице бога», т. е. делал пространство синонимом абсолютного творца, создающим весь мир в себе и из себя. Епископ Клойнский не собирался признавать объективно-идеалистическую версию абсолютности пространства. Отнюдь. Для него пространство было феноменом индивидуального чувствования. В известном § 116 из первой части «Трактата о принципах человеческого знания» Беркли вполне ясно изложил свое понимание невозможности «чистого (абсолютного) пространства». Всякое пространство соотнесено с телом, вернее, его движением, однако, не объективно — что было бы вполне справедливо — а субъективно, в восприятии. Предположим, рассуждал Беркли, что в мире осталось только одно, мое тело, находящееся в пространстве. Тогда «чистое (абсолютное) пространство» сведется только к моим ощущениям. «Следовательно, если предположить, что все в мире уничтожено, за исключением моего собственного тела, то я скажу, что все-таки остается *чистое пространство*, подразумевая тем самым не что иное, как возможность мыслить...» (7, 226). Что же, Беркли высказывается более чем ясно: чистое пространство есть мышление. Поэтому «если бы и мое тело было уничтожено, то не могло бы быть движения, а следовательно, и пространства» (7, 226). Исчезновение сознания или же его невозникновение как такового таким образом не привело бы к конституированию пространства вообще.

Взгляд Беркли на первичные качества, и прежде всего на пространственную протяженность, совершенно невозможно изъять из общего контекста его философского учения. Не будь у Беркли этой трактовки «чистого пространства», не было бы и берклианства.

Сэмюэл Джонсон прекрасно понимал, что есть что в философии Беркли, которую он искренне почитал. И все же именно это важнейшее положение берклианства вызывало определенное непонимание со стороны Джонсона. Корни непонимания уходили вглубь

самых различных практических, теологических и философских обстоятельств.

Во-первых, как активный пропагандист философии Беркли в новоанглийском обществе, не очень-то квалифицированном по части сверхабстрактных рассуждений, а полагавшемся более на здравый смысл, Джонсон столкнулся с тем, что весьма трудно внушить слушателю идею отсутствия абсолютного пространства. Человеческий здравый смысл как бы пробуксовывает, когда утверждается нечто подобное, как бы красиво с философской точки зрения ни выглядели построения Беркли. А со здравым смыслом в Америке нельзя было не считаться, ибо в противном случае легко было потерять кредит общественного доверия.

Во-вторых, христианская теологическая доктрина, в том числе и англиканско-протестантская, явно не приемлет столь последовательного субъективизма, из каких бы высоких теологических побуждений он ни исходил. В самом деле, если между богом и человеком нет объективного пространства, то, по сути, исчезает среда, в которой разворачивается борьба за спасение и которая становится местопребыванием церкви или общины верующих. Устранение этой объективной «прослойки» в виде первичных качеств мира превращало диалог бога и человека в нечто сугубо интимное, полностью субъективное, вполне волюнтаристское и потому едва ли христианское. Христианство же без контрольных инстанций — будь то социальные или же философские — теряет силу общественного движения, переходя в разряд чистой надкультурной мистики.

Хорошо понимая все это, Сэмюэл Джонсон позволил себе робко критиковать Беркли. Скорее даже не критиковать, а задавать критические заостренные вопросы. «Что касается меня, то в самом деле я не могу извратить мой ум от убеждения в существовании внешнего\* пространства; когда бы и как бы ни пытался я представить себе пространство не чем иным, кроме идеи моего ума, оно возвращается ко мне наперекор всем моим усилиям; безусловно, должно существовать, не может не существовать внешнее пространство» (103, 56).

Эти суждения, адресованные Беркли, ставили английского философа в непростое положение. Между тем Джонсон продолжал: «Ничуть не меньше затрудняюсь я представить себе, как это не существует внешней абсолютной высоты, размеров, расстояния между предметами... Конечно, никто не спорит с тем, что идея расстояния не существует без усилий ума, но разве из этого следует, что не существует внешнего расстояния, с которым соотносится идея, например, расстояния между Род-Айлендом и Стратфордом?\*\*\* Воистину я хотел бы, чтобы оно не было столь велико и я бы имел счастье более близкого общения с Вами и мог бы более

\* «Внешнее пространство» (external space) употреблялось в этом письме и в других текстах как синоним объективного абсолютного пространства.

\*\* В 1729 году Дж. Беркли жил на Род-Айленде.



полно наслаждаться достоинствами Ваших разъяснений» (103, 56).

Правда, Джонсон выражал свое непонимание берклианства с позиций умеренного платонизма, что в известной мере, быть может, и предопределило эволюцию самого Беркли. Американский корреспондент английского философа постоянно вел речь об архетипах, представлявшихся Джонсону аналогом платоновских «идей». Если существуют архетипы идей нашего ума, рассуждал он, то не существуют ли внешнее пространство, протяженность, форма и движение в виде этих архетипов, которым и даются соответствующие названия. Такой поворот аргументации был шагом в сторону платонизма и одновременно в сторону от логической ясности берклианской системы, ибо затуманивал и без того не слишком ясный статус архетипа.

В своем ответном письме Беркли не счел нужным подробно комментировать замечания Джонсона, отослав его к «Трактату о началах человеческого познания». Но Джонсон не унимался. В феврале 1730 года он вновь поднял вопрос о пространстве, но уже в более сглаженной форме, не критикуя Беркли, а как бы стараясь найти компромиссные переходы от берклианства к ньютонианству. «Что касается пространства и длительности, — писал Джонсон, — то я не намереваюсь обладать ни одним другим понятием об их внешнем существовании, кроме того, которое с неизбежностью следует из понятия Бога, я также не имею в виду, что они представляют собой нечто отличное от бесконечного и внешнего ума\* или же нечто находящееся вне его; поэтому вместе с Вами я считаю, что вне моего ума нет ничего, кроме Бога и духов с их атрибутами или свойствами и идеями, находящимися в них» (103, 59).

Из слов Джонсона нетрудно сделать вывод о том, что за полгода, прошедших с момента написания прошлого письма Беркли, американский философ, казалось бы, стал очевидно более берклианцем, чем был в сентябре 1729 года. Если в предыдущем письме Джонсон не вел речь о пространстве как погруженном в Я, то теперь это подразумевается в качестве самоочевидного обстоятельства.

Однако здесь же Джонсон пытался решительно согласить Беркли и Ньютона. «Внешнее пространство и длительность, таким образом, я рассматриваю в виде упомянутых выше свойств или атрибутов Бога, с которыми наши идеи, обозначенные соответствующими именами, согласуются и слабыми тенями которых они являются» (103, 59).

Итак, идеи первичных качеств суть «слабые тени (отблески)» божественных атрибутов, существующих в «бесконечном уме» (боге), вполне платонистская схема, лишенная, быть может, строгого объективного начала, присущего Платону. Но все это принималось Джонсоном с одной главной целью — примирить

---

\* Джонсон говорит о боге.

берклианство и ньютоновскую физику. Первая часть сближения была осуществлена.

Вторая часть аргументации шла по следующему пути. «Когда Вы называете божество бесконечным и вечным,— обращался Джонсон к Беркли,— и в самом прекрасном и пленяющем описании из «Разговоров» говорите о бездне пространства и бесконечном выходе за пределы мысли и воображения\*, я не вижу иного способа понять Вас, нежели способ, благодаря которому я понимаю сэра Исаака (Ньютона.— Н. П.), когда он прибегает к подобным же выражениям» (103, 59). Дело, однако, состояло не только в близости стиля и пафоса Беркли и Ньютона. Джонсон настаивал на том, что «мы не имеем истинных идей Бога и его атрибутов, а делаем заключение о них только по аналогии с тем, что находим в себе; и таким образом, я полагаю, мы рассматриваем Его беспредельность и вечность как то, что соответствует нашему пространству и времени» (103, 59—60). По мысли Джонсона, отнюдь не тривиальной, бесконечность пространства и вечность времени мыслится нами по меркам здравого смысла, тогда как они, будучи атрибутами бога, умопостигаемы только для самого бога, но не для людей. Из этого следовало, что и Беркли и Ньютон правы по-своему, каждый — в части своих взглядов. Действительно, по Беркли, объективное пространство и время (как объективные!) не постигаемы; с другой стороны, они существуют в виде божественных атрибутов (по Ньютону). Джонсон попытался перенести философский конфликт Беркли и Ньютона в гносеологическую плоскость и таким образом разрешить его.

Обсуждение пространственных характеристик реальности, возникшее в переписке Джонсона и Беркли, уже неоднократно ставило вопрос и о временных параметрах мира.

Суть позиции Беркли тезисно излагается его словами — «последовательность идей образует время» (7, 526). Поэтому абстрактного понятия времени, по мнению английского философа, не должно существовать. Всякая мера длительности предполагалась им только как ритмичность перехода от одной идеи к другой. Никакого центра мирового времени Беркли не признавал, как не признавал и каких бы то ни было объективных и общезначимых критериев его течения.

Дело в том, что Джонсон вслед за Беркли рассматривал временную данность — настоящий момент — в качестве наиболее яркого, очевидного и отчетливого восприятия, предмета или факта, тогда как прошлое и будущее, по его мнению, не обладают равной отчетливостью. В этой интерпретации течение времени направлено от туманных воспоминаний к самоочевидным ощущениям настоящего момента и далее — к неясным предвосхищениям будущего. Это с позиции человека. Однако в божественном уме, одинаково

---

\* «Три разговора между Гиласом и Филонусом» (7, 300—302).

всеведущем, прошлое, настоящее и будущее неразличимы,— ведь бог осведомлен решительно обо всем, что было, есть и будет. «Неисчерпаемость бога состоит в его непосредственном знании того, что имеет место и происходит во всех точках мира (например, в Китае, на Юпитере, на Сатурне, во всех солнечных системах и т. д.), столь удаленных от нас. И знание это подобно нашему знанию того, что происходит рядом с нами, на расстоянии вытянутой руки» (103, 60). Таким образом, божественное «сейчас» есть вечность, объемлющая все «человеческое» время. Что же тогда следует считать временем? Джонсон отвечал: только не абсолютное время; его нет, ибо для бога время не существует.

Подводя итог обсуждению первичных качеств и среди них важнейших — пространственной и временной определенностей,— Джонсон ставит точку, утверждая, что бесконечность пространства и вечность времени суть атрибуты бога, пребывающие вне и помимо человека. Человеческая же ограниченность пространства и определенность времени представляют собой отражения божественного архетипа.

Итак, пространство и время — относительные явления человеческого сознания. Объективно и абсолютно существуют бесконечность и вечность как неизменные атрибуты бога. Подобная версия берклианства продолжала уже обозначившуюся ранее линию «платонизации» учения Дж. Беркли с помощью введения абсолютных атрибутов бога.

#### **4. С. Джонсон и берклианство. Проблема восприятия и бытия**

Было бы в высшей степени странным, если бы в переписке Беркли и Джонсона не возник вопрос о главном принципе берклианства *esse est percipi* (существовать значит быть воспринимаемым). Хорошо известная интерпретация этого принципа состоит в том, что все предметы и явления внешнего мира не что иное, как комбинации ощущений, данных человеку. Бытие есть возможность быть воспринятым.

У опыта, таким образом, исчезал внешний источник. «Ни наши мысли, ни страсти, ни идеи, образуемые воображением, не существуют вне нашей души. И вот для меня не менее очевидно, что различные ощущения или идеи, запечатленные в чувственности, как бы смешаны или соединены они ни были между собой (т. е. какие бы предметы ни образовали), не могут существовать иначе как в духе, который их воспринимает. Я полагаю, что каждый может непосредственно убедиться в этом, если обратит внимание на то, что подразумевается под термином «существует» в его применении к ощущаемым вещам... Ибо то, что говорится о безусловном существовании немыслящих вещей без какого-либо отношения к их воспринимаемости, для меня совершенно непо-

нятно. Их *esse* есть *percipere*, и невозможно, чтобы они имели какое-либо существование вне духов или воспринимающих их мыслящих вещей», — писал Беркли в своем «Трактате о принципах человеческого знания» (7, 172). Отдадим должное убежденности Беркли, не представлявшего, как можно верить в объективное существование мира.

Однако эта убежденность не снимала некоторых дальнейших проблем. Среди них вопрос о том, что такое субстанция восприятия, обеспечивающая непрерывность нашего опыта. На это Беркли отвечал, что «мир состоит не из ощущений субъекта, а из ощущающих субъектов» (40, 108). Поэтому мир превращался в совокупность воспринимающих сознаний, которые Беркли назвал «духами» (*spirits*), сущность коих определялась их способностью воспринимать свои перцепции. Именно эта способность и обеспечивала непрерывность опыта. Но введение духовной субстанции («духов») наряду с «идеями» и «ощущениями» создавало самые различные неясности. На них вежливо и указывал Джонсон.

С одной стороны, душа должна была обладать активностью, ибо каким образом духовная субстанция может быть пассивной? «Верно, что схоласты называли душу *actus*, а бога *actus purus*, — писал Джонсон в своем послании Беркли. — Но свидетельствую, что я никогда так и не понимал этого... Помещать само бытие духов в акт мышления представляется мне чем-то подобным превращению их в абстрактные идеи» (103, 61). Духи, утверждал Джонсон, непременно должны быть отчасти пассивны в восприятии идей. И вообще, продолжал он, едва ли правомерно основывать все на способности воспринимать или быть воспринимаемым. Например, имеет ли ребенок душу до того, как он начинает воспринимать мир? Или как понять сон без сновидений, глубокий обморок и т. д.? Выходило, по Беркли, что в эти периоды душа мертва. Для Джонсона-теолога неприемлем тезис даже о временном исчезновении души. То, что он называл «естественным бессмертием души», никак не следовало из концепции Беркли, связывавшего душу с непрерывным восприятием.

Или — еще одна связанная с этим трудность. Если бытие души есть восприятие, то что происходит с ней, когда она не воспринимает? Должно быть нечто, некий принцип, объясняющий возможность существования в отсутствии восприятия. И как следствие душа должна иметь разные степени полноты бытия в зависимости от интенсивности ее восприятий. Но возможно ли такое: быть больше или меньше? Предмет либо обладает бытием, либо нет. Так рассуждал Джонсон, вполне здраво указывая на противоречивые свойства тезиса *esse est percipere* или *esse est percipere*. Говоря об этом, Джонсон как бы намекал и на необходимость найти объективную инстанцию, гарантирующую бытие души, временно не воспринимающей предметов и явлений.

Отвечая на подобные упреки в противоречивости, Беркли еще «В трех разговорах между Гиласом и Филонусом» к двум уже рассмотренным видам бытия — *percipi* и *percipere* добавляет еще два: бытие «в воображении» и бытие в восприятии богом. Получалось, что прервавшееся восприятие душой компенсируется непрерывным восприятием бога или, что тоже возможно, воображаемым восприятием, как если бы душа бодрствовала. *«Должна быть некоторая другая душа, в которой они (вещи.—Н. П.) существуют»* (7, 302).

И хотя подобная «душа» — бог — была конституирована Беркли, этот аргумент, бесспорно, умножал сущности, что приводило к нарушению первоначальной строгости принципа *esse est percipi*.

## 5. Основные идеи главного сочинения С. Джонсона «*Elementa Philosophica*»

Бесспорно, переписка Беркли и Джонсона представляет наибольший интерес прежде всего как источник изучения берклианства. Между тем более чем двадцать лет спустя после окончания этой переписки Джонсон опубликовал свой философский компендиум, написанный на английском, но озаглавленный по латыни «*Elementa philosophica*» — «Основы философии». Как уже отмечалось выше, книга состояла из двух частей — «Нозтики» (теории знания) и «Этики» (теории морали). Все сочинение, пронизанное берклианскими идеями, было посвящено Джорджу Беркли.

Главная сверхзадача «*Elementa philosophica*», впрочем не декларированная автором, состояла в объединении берклианского и платоновского идеализма. И то обстоятельство, что сам Беркли превосходно выполнил эту задачу в своем позднем трактате «Сейрис» (1747), существенно подорвало влияние «*Elementa philosophica*» как новаторского философского сочинения. Известный исторический парадокс состоял в том, что, согласно преданию, именно Джонсон убедил Беркли не третировать платонизм, а серьезно подумать о синтезе собственного учения и платоновского идеализма. Однако заслуга этого синтеза, и вполне справедливо, все же присваивается самому Беркли, а не его американскому единомышленнику Джонсону.

Излагая общий проект книги, Джонсон воспроизвел довольно традиционное для своего времени построение философского трактата. Сперва американский философ намеревался рассмотреть сущность человеческого разума (*mind*) и дать характеристики его различным способностям, а также тем правилам и законам, которым эти способности следуют в деле разыскания истины. Далее надлежало дать определение Логике, чей предмет как раз и состоял в изучении перечисленных способностей ума. Логика также называлась Джонсоном Искусством мышления, или Искусством рассуж-

дения. В основании Логике, по мысли Джонсона, покоилась «первая философия» (*philosophia prima*), состоявшая из метафизики и онтологии, именовавшихся «учением об общем понятии бытия» (103, 65). Здесь Джонсон, опираясь на идею единства истины и нравственного блага, перешел ко второй части своего проекта — обоснованию этики. Причем предмет этой философской дисциплины определялся им как исследование «наивысшего счастья» (*highest happiness*), что в свою очередь дало жизнь трактовке моральной философии, понимавшейся Джонсоном следующим образом: это «искусство стремления к нашему высшему счастью посредством всемирного распространения добродетели» (103, 65). Обратим внимание на то, что джонсоновская формулировка в какой-то мере предвосхищала идеи естественных прав человека, данные в знаменитой Декларации независимости 1776 года с ее акцентированием «стремления к счастью» как неотъемлемого права человека.

Такова была общая схема, предложенная С. Джонсоном. Останемся на некоторых наиболее примечательных страницах «*Elementa philosophica*», дающих представление об уровне и характере философствования американского берклианца.

Вот, например, как Джонсон определял «разум» (*mind*): «Слово разум или дух в общем виде означает любое разумное и активное существо, понятие о котором проистекает из наших представлений о самих себе, знающих, что мы обладаем источником разумного восприятия, ума, активности и самораскрытия или, вернее, что каждый из нас есть разумное, воспринимающее, сознательное, активно-деятельное и самораскрывающееся существо. Посредством умозаключений и по аналогии с самими собой мы применяем это понятие (о разуме.— *Н. П.*) ко всем другим формам разума и сознательности, находящимся вне нас или выше нас. И (отметая все ограничения и несовершенства) мы прикладываем это (понятие.— *Н. П.*) даже к Великому Высшему Разуму, представляющему всеобщим Прародителем всех сотворенных душ, который может быть определен (насколько распространяются наши слова и понятия) как бесконечный Ум, или Душа, или Существо, бесконечно разумное и деятельное. Но под человеческим разумом мы имеем в виду источник чувств, разума и свободной деятельности, ощущаемый внутри нас или, вернее, заставляющий нас ощущать свое бытие» (103, 65—66). При этом все естественные ограничения и вся естественная ограниченность человеческого разума намеренно задуманы «нашим великим Создателем», дабы поставить людей в то положение, коим они обладают по праву божьих существ.

В этом, весьма туманном определении разума эклектично перемешаны и платоновский абсолютизм, и августирианский интуитивизм, и принцип *cogito* Декарта. Впрочем, усилия Джонсона были устремлены к одной цели: обосновать иерархичность подобных друг другу разумных форм, «нисходящих» от бога к человеку, от божественного разума к разуму человеческому, сохраняя при этом

необходимую для берклианца активность и автономность индивидуального Я человека.

Рассматривая вечную проблему единства души и тела, Джонсон относил это единство исключительно к области природных явлений, соответствующих, правда, уложениям божественного закона. В кратком изложении его идея сводилась к следующему: в нынешнем своем состоянии разум человека неразрывно связан с его телом, телесностью как таковой; тело может действовать и ощущать исключительно посредством разума, тогда как, с другой стороны, разум воспринимает и действует только через телесные органы. Именно бог, настаивал Джонсон, соединил душу и тело, оставив их дальнейшее взаимодействие на откуп природе. (Не слышались ли в этом отзвуки деизма, столь ненавистного Джонсону, но набравшего силу в эпоху Просвещения?)

Переходя к вопросу о формах человеческого «разумения», Джонсон начал обсуждение того, что такое «идея». Для современных философов, писал Джонсон, подразумевая, видимо, философское сознание американских протестантов, понятие «идея» обозначает некий предмет ума, находящегося в состоянии мышления, будь то предмет чувственно данный или сугубо интеллектуальный. И это понимание «идеи» совершенно синонимично термину «Мысль», заключал он. Между тем Джонсон предлагал взглянуть на сущность «идеи» несколько иначе. Американский философ относил термин «идея» к «непосредственным объектам чувственного опыта и воображения». Одновременно с этим «понятие» (или «концепция») должны обозначать, согласно Джонсону, предмет разума, или чистого интеллекта.

Для чего философ проводил разграничение именно таким образом? Ответ давал сам Джонсон. «Идеи» и «понятия» столь различны меж собой, что смешение их могло привести и приводило к великой путанице в языке. Сохраняя в целом берклианскую терминологию, американский последователь Беркли явно отходил от канонического варианта теории своего высокого наставника, который как раз не хотел делать принципиального различия между комплексами ощущений («идеями») и абстракциями. Это нашло свое воплощение, как известно, в репрезентативной теории абстракции Беркли (40, 103—106). Однако Джонсон и далее пошел на модификацию берклианства, в частности по вопросу о происхождении внутреннего опыта, трактуемого им с известной оглядкой на теорию Дж. Локка, который к середине XVIII века приобрел небывалый авторитет в среде американских интеллектуалов.

«Наши сознания (minds),— писал Джонсон в «Elementa Philosophica»,— можно сказать, созданы как *tabulas rasae*, то есть на них не было следов каких-либо предметов, законно оставленных в сознании или же воссозданных в них ...» (103, 67). Так вполне по-локковски и в соответствии с духом передового деизма того времени звучала первая часть тезиса. Вторая же его часть имела со-

вершенно иную ориентацию. «Тем не менее я полагаю, что все отпечатки любых возможных объектов, имеющиеся в сознании, непосредственно зависят от Бога в той мере, в какой сами объекты зависят от него в своем бытии». И далее еще более решительно: «Разум сам по себе не более творец предметов своего восприятия или же света (light), которым он их воспринимает, чем самой потенции воспринимать самого себя» (103, 67). Эта более чем запутанная формулировка выражала, по сути, простую мысль, что не стоило слишком полагаться на естественный свет разума как на нечто природное и независимое. Прежний реверанс в сторону Локка сменился своеобразным антипросветительским окриком, как бы звучавшим с амвона англиканско-епископального собора. «Он (разум.—Н. П.) воспринимает объекты посредством непрерывного взаимодействия с великим Порождающим Разумом, для чьей постоянной силы разум человека совершенно пассивен, как во всех своих восприятиях чувств (perceptions of senses), так и во всем том, что раскрывает интеллектуальный свет, коим разум воспринимает предметы чистого сознания» (103, 67). Итак, бог предопределяет полную чувственно-интеллектуальную пассивность человека, вовлекая его в постоянное и принудительное общение с собой — «Порождающим Разумом». Причем это одинаково справедливо и для чувственного опыта и для опыта интеллектуального. Итак, постепенно, но неуклонно Джонсон возвращался на проторенную тропу берклианства. Вновь зазвучали мотивы пассивности воспринимающего разума и «восприятия чувств», столь характерные для Беркли классического периода. И даже упомянутые было «объекты», которые, казалось, обладали объективным бытием, растворились в известных берклианских пассажах о восприятии ощущений как основе опыта. А над всей этой гносеологической схемой господствовало понятие бога, конструировавшего все восприятия — философия Джонсона поворачивалась своей окказионалистской гранью постоянного творения восприятий и «существования в боге»\*.

Еще более отчетливо позиция Джонсона в отношении берклианства проявила себя в трактовке им чувственного опыта. Первоначально Джонсон рассматривал чувственные данные скорее в духе Локка, чем Беркли. «Под чувствами,— писал американский философ,—мы понимаем восприятие объектов *in extra* (находящихся вне нас) или же восприятия, полученные с помощью нескольких органов наших тел» (103, 67). То, что доставляют нам органы чувств в отдельности, Джонсон называл «простыми идеями». Комбинации простых идей образуют «сложные идеи». Причем сложные идеи соответствуют конкретным предметам и явлениям природы, например таким, как человек, лошадь, дерево, камень,

\* Окказионализм — учение, по преимуществу развитое французским философом Никола Мальбраншем (1638—1715), утверждавшим, что бог, творя постоянно «чудо», вмешивается во все действия человека, в том числе и в восприятие им мира (9, 2, 139—142).



яблоко и т. д. Во всей совокупности эти сложные идеи образовывали, по мысли Джонсона, нечто наиболее прекрасное, полезное и гармоничное — всеобщую природу, или, иначе говоря, всеобщий чувственный и естественный мир.

Ход рассуждений Джонсона в целом повторяет локковские схемы, если не учитывать важный нюанс. Локк, как известно, имел в виду объективно существовавшие предметы внешнего мира. Джонсон же вел речь в «восприятии идей предметов чувств» (*perception of ideas of objects of senses*) и тем самым раскрывал себя если не как правоверного, то по крайней мере, как очевидного последователя Беркли. Джонсон, подобно Беркли, подразумевал «восприятие идей предметов чувств», т. е. восприятие восприятия, или то, что можно назвать метавосприятием.

Упоминая о пассивности и принудительности «восприятий восприятия» (ибо они приходят к человеку извне как инертный поток ощущений), Джонсон вполне однозначно указывал их источник — Всевышний, разумная действующая причина всего сущего. Именно бог, доказывал американский берклианец, внушает нашему разуму образы восприятий или же прямо в нас продуцирует их. Имело ли смысл в таком случае сколько-нибудь серьезно обсуждать статус объективного мира? Он без лишней аргументации просто выносится за скобки как не обладающий значимостью.

Но здесь здравомыслие и благоразумие возвращались к Джонсону. В конце концов, несмотря на то что «*Elementa Philosophica*» была посвящена Джорджу Беркли, предназначалась книга все-таки студентам и читающей публике новоанглийского общества. И едва ли бы Джонсона поняли правильно, утверждай он, что весь материальный мир не существует как таковой. Это двойственное положение заставляло философа искать компромисс. Так и возникли следующие страницы книги. Выборочно читаем их.

«Эти идеи, или объекты чувств, обычно рассматриваются как отображения или репрезентанты предметов, существующих помимо нас и, в сущности, внешних по отношению к любому сознанию (*mind*), даже самому Богу. Истинность идей или же их реальность, как представляется, состоит в их точном соответствии предметам или объектам, существующим помимо нас, относительно коих полагают, что они реальные предметы» (103, 68). (Так, вполне объективистски Джонсон излагает усредненную точку зрения эмпиризма локковского толка. Однако далее аргументация меняется). «Но поскольку для нас невозможно воспринимать что бы то ни было помимо нашего разума и соответственно решать, каковы эти предполагаемые оригиналы (идей. — *Н. П.*) и являются ли эти наши идеи просто слепок (оригиналов. — *Н. П.*) или нет, то я боюсь, что подобное представление об идеях ввергнет нас в неразрешимый скептицизм» (103, 68). Итак, коль скоро весь мир воспринимается через сознание, считает Джонсон, то всякое утверждение объективности этого мира неизбежно приводит к различного рода

скептическим выводам. Иными словами, подталкивает читательскую мысль Джонсон, позиция объективности — это неизбежный путь к неопределенности и скептицизму, позиция абсолютизации сознания, напротив, — твердая почва *cogito* или, вернее, *esse percipi*. «Таким образом, я склонен думать, что обсуждаемые «идеи», или непосредственные объекты ума, суть реальные вещи, по крайней мере, то чем мы сейчас заняты, имеет, я полагаю, чувственно воспринимаемый характер; реальность их (предметов ума.— *Н.П.*) обладает устойчивостью и самодостаточностью, или же, по-другому, их бытие, устойчиво раскрывающееся нашему разуму или продуцирующееся в нем, хорошо согласуется с определенными и постоянными законами природы, которые великий Прародитель Духов установил для самого себя, следуя коим Он постоянно манипулирует нашим разумом и воздействует на него и от коих Он не отходит, кроме как в особых обстоятельствах, например в случаях (творения.— *Н. П.*) чудес» (103, 68).

Весь ускользающий смысл рассуждений Джонсона сводился к тому, что он понимал под «идеями», или «непосредственными предметами ума» (*immediate objects of sense*). Это понимание амбивалентно. В одной интерпретации — вполне берклианской — речь шла о восприятии умом данных чувств, т. е. о комплексах ощущений, игравших роль реальности. В другом варианте Джонсон вроде склонялся к локковскому видению, и тогда уже обсуждались объективные предметы чувственного опыта, как раз и составляющие реальное объективное бытие.

Но сам Джонсон, проявив известную терпимость к пользовавшимся огромной популярностью взглядам Локка, вполне определенно обозначил и позицию своего предпочтения. Со ссылками на главные труды Беркли он утверждал, что мир существует в ощущениях, т. е. всякое утверждение бытия опосредовалось его восприятием разумом. Предметы, упорно именовавшиеся Джонсоном «комплексам», превращались в знаки чувств, а не наоборот. Но на этом было еще рано ставить точку. Идя по пути «улучшения» берклианства с помощью его платонизации, американский философ смело конституировал философский статус архетипов — метафизических идеальных образцов всего сущего.

По мысли Джонсона, архетипы являли собой образцы чувственно данных идей. Последнее обстоятельство весьма важно, ибо Джонсон проводил прямую линию воздействия от архетипа к «идее», т. е. комплексу ощущений, существующему вне сознания (вновь возникает классическая берклианская формулировка: «Мы воспринимаем комплексы ощущений»). Эта прямая линия минует область возможной объективной и материальной реальности, в которой, по логике Беркли—Джонсона, просто нет никакой необходимости.

Однако платонизация «грезящего идеализма» с неизбежностью проходила ряд этапов. Один из них был связан с установлением

онтологического характера архетипа. Что обуславливало бытие архетипа? Восприятие другим сознанием, отличным от индивидуального. Это, назовем его «высшим», восприятие делало архетип «идеей». Итак, он одновременно превращался в «идею» высшего (божественного) и низшего (человеческого) порядка. Подобное промежуточное и связующее положение определяло его важный метафизический статус; архетип объединял «царство идей» с сознанием человека.

Здесь, однако возникало характерное гносеологическое обстоятельство. Поскольку идея не может соответствовать ничему, кроме другой идеи, воспринимаемой сознанием, то получалось, что архетипы подобны божественному уму, их воспринимавшему. «Но тогда,— рассуждал Джонсон,— эти архетипы, или образцы, и способы их существования в вечном уме должны быть полностью отличными от того, как они существуют в нашем уме; настолько отличными, насколько способ его существования отличается от нашего; в боге они должны существовать как в первоначальном разуме; в нас — только посредством чувства и воображения; в Нем как прообразы; в нас — как бедные копии . . .» (103, 69).

Из всех этих, весьма путаных хитросплетений вытекало, что наши идеи следовало рассматривать в виде отображений архетипов, существовавших в божественном уме, но отображений отнюдь не адекватных, далеко не совершенных и почти не напоминающих вечные идеалы, точно так же, как человеческая душа представлялась Джонсону лишь жалким подобием божественной души. Иначе говоря, Джонсон декларировал метафизическую связанность бога, архетипа и человеческого восприятия. Но гносеологическое, а также и онтологическое движение шло только по пути сверху вниз (путь неоплатонистской эманации), но отнюдь не снизу вверх. Последнее направление могло быть связано только с откровением. Философ не устал напоминать своим читателям и прихожанам, чтобы они не тешили себя тщетной надеждой познать в восприятии божественные архетипы. Они виделись Джонсону столь возвышенными и удаленными от представлений людей, что всякое рациональное познавательное восхождение к ним объявлялось бессмысленным. При всем том архетипы являли собой совершенные образцы вещей, предметов, состояний сознания, влияющих на их возникновение в человеческом уме.

Путь внедрения архетипов в сознание человека связывался Джонсоном с интеллектуальной интуицией. Стоит комплексам ощущений возникнуть в уме, образам воображения проявиться в нем, как человек немедленно сводит все воедино, «освещая светом интеллекта». Это и называлось интеллектуальной интуицией. Она незамедлительно и даже принудительно оповещала сознание о том, что оно наполнялось новыми данными, требовавшими осмысления. Джонсон, в чем-то следуя за Декартом, именовал интуицию «интеллектуальным светом» (вспомним, что Декарт чаще прибегал к

характеристике интуиции как «естественного света разума»). Это отличие не есть лишь дань стилистике, оно имеет более важные корни. Позаимствовав у Декарта универсальный интуитивизм, Джонсон вовсе не стремился следовать за французским философем в его тотальном рационализме. А потому и сама интуиция у Джонсона характеризовалась гораздо скромнее и без декартовского акцента на ее «естественности», т. е. природности и непроеизвольности.

Согласно Джонсону, интеллектуальная интуиция обеспечивала единство не только рационального, но и чувственного опыта. Она предписывала человеку воспринимать предметы ума во всем их разнообразии. Из этого следовало, что ум, как воспринимающий и мыслящий орган, в общем и целом пассивен.

Принудительность «интеллектуальной интуиции» — излюбленная тема Джонсона. Порой кажется, что его представление о человеке превращало воспринимающий и мыслящий ум в своего рода податливую субстанцию, отвечавшую на все указания извне, поступавшие от внешней инстанции. В одном ряду для американского философа находилась «принудительность» (т. е. интеллектуальная очевидность) утверждений того, что «я существую», «я ощущаю», «я выражаю себя», очевидность восприятия цвета, звука, тепла. Сюда же относились интуитивная ясность и неоспоримость логико-математических аксиом, например того, что «целое равняется сумме составляющих его частей»,  $2+2=4$ , и т. д. Все это без особых различий объединялось Джонсоном в область интуитивно очевидного знания и опыта. Весьма важно одно из разъяснений, данных при этом философом: «Этот свет (интуиции. — Н. П.) един, он един для всех интеллектуальных существ и совершенно одинаково проникает в каждого человека, пришедшего в этот мир, будь то китаец или японец, европеец или американец, ангел или человек: все они сразу же и немедленно видят в одинаковом виде одни и те же предметы и неизменно воспринимают их во все времена — прошлые, настоящие и грядущие» (103, 71—72).

Отдадим дань философскому и политическому демократизму Джонсона, признававшего без всяких оговорок равенство людей на основе общего для всех них «интеллектуального света» интуиции. Но не было ли в этом признании своеобразной интерпретации новозаветной заповеди о равенстве всех людей перед богом и их естественном неравенстве перед земным законом? Не стоит, видимо, полностью подвергать сомнению демократизм Джонсона, но стоит более подробно охарактеризовать смысл столь нарочитого акцентирования им универсальности интуиции.

Почему интуиция обладает в трактовке Джонсона столь универсальным охватом, которому не может ничто противостоять? Ответ, кажется, вполне очевиден. Воспользуемся определениями самого философа: «Интуитивный интеллектуальный свет... проистекает из всеобщего присутствия и всеобщей активности бога

или, скорее, из его вечного слова и духа, раскрытых и представленных людям» (103, 72). Итак, совершив непростой путь по извилистым лабиринтам принципа *esse est percipi*, Джонсон пришел к устойчиво теистической позиции просвещенного англиканства. В конце концов президент Колумбийского колледжа достиг того, к чему стремился. «Грезящий идеализм» Беркли, радикальный и малоудобный для повседневной церковной практики, сглаживался и облагораживался умеренным платонизмом («идеи» Платона получили наименование «архетипов») и поглощался общетеологической концепцией божественной интеллектуальной интуиции, вполне приемлемой для благонамеренной проповеди.

Эта тенденция благонамеренности заявляла о себе и в разделах «*Elementa Philosophica*», посвященных моральной философии. Как уже говорилось выше, эта часть книги была опубликована самостоятельным изданием еще в 1746 году, что и сделало сочинение Джонсона первым американским произведением по этике.

Весьма примечательна эволюция этических взглядов Джонсона в соотнесении с эволюцией его философии в целом. Если как философ Джонсон с позиций умеренного рационализма своей молодости перешел к берклианству и его платонистской адаптации в духе англиканской церкви, то в этике наблюдалось нечто сходное. Отказавшись от безмерного поклонения Волластону\* и его деизму, американский философ постепенно перешел в лагерь последователей Хатчинсона. Подобная важная смена ориентиров прослеживалась даже в рамках одного произведения — «Начала этики», — вошедшего позднее в состав «*Elementa Philosophica*».

Прежде всего Джонсон перенес в свой трактат некоторые принципиальные идеи Волластона, касающиеся определения счастья. По Волластону и Джонсону, счастье не только конечная цель индивидуального эгоистического действия, но и вполне богоугодная задача, осененная волей господней. Гедонистическая традиция в лице Джонсона неожиданно получила и своего глашатая и защитника в самом центре пуританских колоний в Северной Америке. Несколько перефразируя Волластона, Джонсон писал, что «наше благо и счастье в целом необходимо совпадают с истиной и природой вещей и даже проистекают из них, то есть из вещей, аффектов и действий, рассматриваемых самими по себе» (82, 96). Из этого следовало, что счастье человека есть проявление «природы вещей» и божественного закона, независимого от индивидуальных мнений и намерений.

---

\* Волластон Уильям (1659—1724) — английский философ и моралист, автор известного в свое время трактата «Контурь естественной религии» (1724), в котором обосновывались принципы «природной религии» и тезис о том, что «истина состоит в следовании природе». Попытки Волластона основать универсальную религию на гармонии природы были подвергнуты критике английскими деистами.

Высшей точки гедонистической интерпретации этики Джонсон достигал в отождествлении этики с «религией природы» («естественной религией»), т. е. в том, что и осуществил ранее Волластон. Между тем смысл, вкладывавшийся двумя философами в это понятие, не был тождествен. Так, Волластон понимал «религию природы» как часть общей религии, раскрываемой в ходе наблюдения и научного изучения природы без использования откровения. Для Волластона «естественная религия» представлялась чем-то вроде симбиоза естествознания и теологии или же предельно рационализированной теологии, не нуждающейся в откровении для доказательства права на существование религии.

Между тем уже в «Этике» Джонсон трактовал естественную религию» далеко не столь просветительски и рационалистически. «То, что на этих страницах пытаются осуществить, являет собой краткое изложение системы этики и нравов... это и получило наименование Естественной Религии; под ней я понимаю нечто совершенно иное, чем просто свод истин и предписаний, показывающих, как естественный разум сам по себе, исходя из нынешнего состояния человечества, раскрыл для себя мир без помощи откровения или обучения (свыше. — Н. П.); ибо лишь малую толику Бога, религии, истины и долга смог постичь человек к сегодняшнему дню, не используя указаний свыше и основываясь только на природных своих способностях... Таким образом, под этикой, или Естественной Религией, я буду подразумевать систему истин и предписаний, хотя и не полностью очевидных для нашего слабого разума без помощи откровения и указаний свыше, но все же так или иначе обнаруженных, появившихся на свет как результат рассуждений и умозаключений из первооснов разума и природы, Бога и человека и различных отношений, существующих промеж ними...» (82, 96). Вся суть этих пространных аргументаций как бы фокусировалась в том, что именно Джонсон понимал, говоря о «первоосновах разума и природы». От этого зависел и смысл всего остального. Быть может, он подразумевал передовую науку о природе и человеке, подготавливавшую Просвещение? Нет, речь шла о другом — о Священном писании.

«Благо должно состоять в свободном выборе и соразмерном деянии согласно истине и природе вещей» (82, 97), — писал Джонсон, не внося ничего нового в этическую теорию своего времени, давно уже взявшую на вооружение идеи «свободного выбора» и соразмерности «природе вещей». Весь вопрос состоял теперь в том, что понимать под этой природой, ее сущностью, ее законами. Что касается Джонсона, то и в гносеологии и в этике он упорно держался умеренно платонистских и очевидно пуританских схем. Сообразно этому решалась и проблема «счастья» — как соразмерности «истине» и «природе вещей». Так, исток счастья отнюдь не в истине, данной земной предназначенностью, а в соответствии божественному архетипу. Разумеется, можно искать его в природе как

таковой, но это едва ли рационально, учитывая, что для Джонсона путь этот был скорее усеян шипами, чем розами. Гораздо вернее, увещевал он своих студентов и прихожан, познать счастье и его архетип напрямую, в боге — через откровение. Поскольку бог определялся как полное совершенство, то благо, или счастье, могли существовать только в нем, что касалось природы сотворенной, то она в глазах Джонсона, была отравлена своим земным характером, телесностью.

Все это не только не шло, пусть и позади, но вслед деистам, но было в корне противоположно им. Джонсон и как этик, и как гносеолог звал не к природе, а от нее, не к естественному человеку, а к сверхъестественному. Более того, Джонсон требовал рассматривать не природу человека, а его цель, предназначение, т. е. божественный план, которым человек должен был осознанно или интуитивно руководствоваться. Этот «план» и превращался в критерий истинности поведения. Строго говоря, рассуждал Джонсон, бог не нуждается в человеке, ибо бог совершенно самодостаточен, но желая прославить себя, он создал человека и потому общается с ним.

Затронув проблему самодостаточности абсолютного совершенства, Джонсон убедительно так и не показал, зачем этому совершенству требовалось выходить за свои границы или, по крайней мере, умножать себя, создавая существа «по образу своему и подобию». Цель бога, считал Джонсон, состояла в том, чтобы в акте творения раскрывать свои атрибуты. Это же переносилось и на духовные атрибуты, прежде всего мораль: благость, доброта, щедрость и т. д. Стремление бога раскрыть эти свои атрибуты заставляло его делать людей счастливыми, т. е. наделенными этими качествами, восходившими к своим архетипам и через них — к атрибутам бога. Получалось, что счастье человека составляло единственную задачу бога, приходившего к себе через творение земного счастья.

Но все же в чем состояло это счастье, по Джонсону? Материальные блага? Как берклианец он отвергал подобное решение. Материальная субстанция, «развенчанная» епископом Клойнским, не могла по определению быть носителем благодати и счастья.

Дальнейший ход рассуждений Джонсона уже не представлял чего-либо отличного от протестантско-пуританской доктрины с известными поправками на умеренную англиканскую теологию. Поскольку высшее блаженство, по мысли Джонсона, состояло в общении с богом и единстве с ним, то степень счастья определялась всецело подчиненностью богу, который выступал в роли взыскательного наставника, учившего паству моральному поведению. Можно предположить, что Джонсон вольно или невольно создавал портрет бога по образу и подобию протестантского пастыря, строго наставлявшего своих прихожан в делах духовных и земных.

Открыть в Писании новые этические принципы может только откровение, найти им применение способен и разум. Но первому принадлежит главенство и приоритет во всем. По мере того как Джонсон расходил все дальше с деистической и гедонистической этикой Волластона, американский берклианец все больше и больше отдавал этику на откуп откровению. Все чаще разум характеризовался им не иначе как «слабый», «темный» и т. д. В конце концов сфера рационалистического обоснования этики свелась им лишь к объяснению и показу истин и так ясных всем, благо что они явились в откровении. Рационалистическая этика превращалась Джонсоном в свод тривиальных поучений, не имевших самодовлеющего характера.

Нарастание теистических настроений у Джонсона-философа шло параллельно с укреплением его авторитета как церковного деятеля. И в этом смысле его мировоззрение едва ли содержало противоречие.

\*            \*  
\*

Идейное наследие и творческая биография Сэмюэла Джонсона весьма поучительны. Прежде всего потому, что американский философ воплотил непростые коллизии своего века, стоявшего на пороге великих исторических событий — революций, войн за независимость, образования новых государств в Америке.

Джонсон стал чутким носителем и выразителем настроений, предвещавших эти события во всей их сложности и неоднозначности. Начав свою карьеру как правоверный пуританин-интеллектуал, признавший без оговорок учение о «технологии», он вскоре — особенно в годы пребывания в Йельском университете — соприкоснулся с передовой для своего времени наукой Ньютона и Локка, а также радикальным деизмом, прежде всего Волластона. Насколько позволяли условия провинциальной строгости идейных нравов, Джонсон стал сторонником этих учений в Новой Англии, в Коннектикуте. Однако по прошествии нескольких лет радикализм философа стал явно меркнуть, быть может под воздействием его стремительно восходившей религиозной карьеры в лоне англиканской церкви. Знакомство и дружба с Джорджем Беркли в одночасье сделали Джонсона американским берклианцем, но берклианцем особого рода — умеренным, заботящимся больше о соответствии доктрины учению церкви, нежели о следовании данным науки.

«Не может быть сомнения, что главная ценность идеализма Беркли, как для самого Беркли, так и для Джонсона, состояла в той новой поддержке, которую этот идеализм предоставил религии и которая была более надежна, чем то, что обещали в этом смысле Локк и Ньютон. Это было оружие против скептицизма и подтверждение не только божественного бытия и промысла, но и его постоян-



ного присутствия», — справедливо писали историки американской философии П. Андерсон и М. Фиш (103, 51). Эта линия возобладала в творческой биографии Джонсона, подававшего прежде большие надежды на просвещенность и близость к европейскому философскому авангарду с его натуралистическим деизмом и эмпиризмом, и тогда на горизонте его философских штудий возникли вроде бы отошедшие в прошлое пуританская «технология», «архетипы» и вся подобная им пуританская машинерия XVII века. Что же, Просвещение сделавшее ставку на Джонсона, едва ли оказалось в выигрыше. Впрочем, даже такие переходные фигуры, как этот американский полуберклианец, полупуританин, полуныютонианец, играли немаловажную роль в современном им обществе — они исподволь расшатывали умы, готовя их к восприятию истинно революционных идей «Века Разума». Брожение захватывало все новые сферы, а стремление погасить его с помощью старых и подновленных теологических схем лишь активизировало процесс.

### *Литература*

**Беркли Дж.** Сочинения. М., 1978.

**Каримский А. М.** Революция 1776 года и становление американской философии. М., 1976.

## Джонатан Эдвардс

Брожение умов — опасный, подчас непредсказуемый исторический феномен. Младший современник Сэмюэла Джонсона и рьяный вдохновитель «Великого пробуждения» (см. гл. III), Джонатан Эдвардс стал одним из тех, кто силой своей философской убежденности, теологическими хитросплетениями и церковной деятельностью попытался превратить брожение умов, вызванное распадом ортодоксального пуританизма, в стимул укрепления веры и ее обновления. Жертвуя рядом догматов и делая немалые уступки модернистам, Эдвардс решительно настаивал на неприкосновенности пуританского символа веры, слабевшего под натиском деизма и Провещения.

Не без основания Эдвардс часто рассматривается как первый американский философ в чистом виде. Его теоретическая деятельность, широта взглядов, эрудиция и многочисленные произведения дают реальный повод для подобных суждений (68, 37). Хотя, конечно же, проблема философского первенства довольно неясна. Американская философия, в трудах и муках заявлявшая о себе в контексте пуританской теологии, еще многие десятилетия, если не целое столетие и после Эдвардса была падчерицей в доме, где интеллектуальный тон задавали проповедники и юристы, а также политические публицисты. Как бы то ни было, но Джонатан Эдвардс — фигура, бесспорно, заслуживающая внимания, а его идейное наследие — историко-философского анализа.

### 1. Жизненный путь Дж. Эдвардса

Жизненный путь *Джонатана Эдвардса* (1703—1759) внешне в чем-то схож с формулой биографии С. Джонсона. Перемещения и продвижения по ступенькам церковной иерархии были увенчаны в итоге избранием его на должность главы университета. Однако идейная наполненность их биографий была различной.

Прежде всего духовная эволюция Эдвардса как бы распадается на два периода: (1) вдохновенное и самозабвенное обоснование «Великого пробуждения» и (2) возвращение к умеренному фундаментализму и философской деятельности.

Джонатан Эдвардс родился 5 октября 1703 года в небольшом уединенном селении Ист Виндзор. Он был пятым ребенком в семье настоятеля конгрегационалистской церкви в Ист Виндзоре (штат Коннектикут). Мальчик проявил яркие способности и уже в возрасте тринадцати лет стал студентом Йельского университета.

Философское образование Эдвардса протекало в традиционных для первой половины XVIII века рамках пуританской «технологии» чисто рамистского толка. Правда, отдельные курсы по философии несли отпечаток картезианства. Студенты читали также основные сочинения Дж. Локка, И. Ньютона и вполне хорошо представляли себе суть логических идей школы Пор-Рояль.

В годы учения Эдвардс попал под сильное влияние ньютоновской физики, о чем свидетельствовали его небольшие сочинения «Сознание» (Mind) и «Заметки о естественной истории», датированные 1717—1720 годами. Но если Ньютона молодой философ принимал восторженно и безоговорочно, то Локк воспринимался им с долей критики, касавшейся прежде всего взглядов английского эмпирика на религию. Теория познания Локка вызывала у Эдвардса вполне положительную реакцию.

Таким образом, с университетских лет Эдвардс стал создавать несколько необычный синтез пуританского рамизма, картезианства, локковского эмпиризма и ньютоновской физики. Весьма примечательно, что несмотря на многочисленные идейные коллизии своей жизни, Эдвардс фактически не изменял своей первоначальной позиции, сформировавшейся в студенческие годы.

В 1722 году Эдвардс покинул Йельский университет со степенью бакалавра и стал проповедником в пресвитерианской церкви Нью-Йорка. Двумя годами позднее он вернулся в родной университет и стал готовиться к преподавательской деятельности. Но и на этот раз академические занятия не оказались длительными. Обстоятельства заставили Эдвардса изменить однажды принятое решение. Болезнь и смерть деда со стороны матери, Соломона Стоддарда — известного церковного деятеля Новой Англии, сделали молодого Эдвардса наследником целого прихода. Он переехал в Норт-Эмптон и возглавил местную конгрегационалистскую церковь. При этом этот пост обеспечивал теологу, его занимавшему, теологическое руководство над всем Коннектикутом и западной частью Массачусетса. А это была по тем временам очень большая власть.

Развитие событий в Коннектикуте в начале 30-х годов XVII века потребовало от Эдвардса радикальных решений. Возникало и разворачивалось «Великое пробуждение», и быть индифферентным к нему для настоятеля церкви, да и просто для рядового верующего было невозможно. И. Эдвардс принял главенство над новым всеохватным движением, став его глашатаем и лидером в Коннектикуте. Массовые «очищения» верующих, религиозные собрания тысяч исступленных протестантов, требовавших возвращения к пер-

воосновам христианства, начались в Норт-Эмптоне и распространялись по всему штату. Обращенные в «очищенную» веру наводняли приходы и создавали новые. И над всем этим осуществлял реальное руководство Эдвардс, ставший провозвестником фундаментализма в Новой Англии.

Разумеется, проповедническая деятельность Эдвардса разворачивалась отнюдь не в условиях полного согласия. Против фундаменталистского движения резко выступали силы, связанные традициями теократии. Лишь к 1740 году в результате отчаянной идейной и внутрицерковной борьбы Эдвардс мог отпраздновать первые успехи. Прежде чуть ли не подпольные «возрождения» превратились в массовое движение, с которым власти не только были вынуждены считаться, но и которое они решили поощрять. «Великое пробуждение», вдохновленное Джорджем Уайтфилдом и поддержанное Джонатаном Эдвардсом, могучими волнами прокатилось по всем английским колониям в Америке. Энтузиазм фундаменталистских настроений и даже страстей господствовал повсеместно.

Но всего через два года «Великое пробуждение» пошло на убыль. С одной стороны, энтузиазм веры не мог продолжаться на одной высокой ноте — он с неизбежностью истощался. Во-вторых, протестантский клир незамедлительно попытался установить свой контроль над движением и втиснуть его в рамки, соответствовавшие интересам клира. Против ревайвалистов (пробужденцев) выдвигались обвинения в том, что их богослужения были оргиями осатаневших богоотступников.

Эдвардс оказался между молотом и наковальней — ослепленными фанатиками фундаментализма и консервативными сторонниками традиционного пуританизма. И он выступил против тех и других, чем отнюдь не преумножил свою популярность. Эдвардс защищал ревайвалистов, доказывая, что они не отступали от истинной веры и что их массовые «откровения» являли собой акт богослужения. Но молодой философ и теолог, солидаризируясь с консерваторами вроде Чарлза Чонси, пытался осадить чрезмерный взрыв эмоций «ревайвалистов». Свои соображения, продиктованные острой религиозной схваткой, Эдвардс изложил в своем сочинении, озаглавленном «Трактат о религиозных чувствах» (1746); они были весьма высоко оценены спустя сто с лишним лет Уильямом Джемсом — выдающимся американским философом-прагматистом.

Спад фундаменталистского «ревайвализма» заставил Эдвардса во многом переосмыслить свои взгляды. Теперь он уже сомневался в том, что необузданный взрыв религиозных чувств может стать подлинной основой возрождения веры. «Пробуждение» должно быть руководимым, считал Эдвардс, — в противном случае богослужение превращается в анархию. Следуя этим установкам, проповедник попытался упорядочить деятельность своего прихода в Норт-Эмптоне, что привело к смещению Эдвардса. Весь город, пом-

нивший застрельные речи Эдвардса и поднявшийся вместе с ним к «возрождению», не простил ему отступничества. Посрамленный пастор был изгнан из прихода и покинул город, обосновавшись в другом штате, Массачусетсе, в качестве миссионера, проповедовавшего среди индейцев.

Затерянный в глуши лесов городок Стокбридж даже по американским колониальным меркам считался медвежьим углом. С 1751 по 1758 год Эдвардс полностью посвятил себя философской деятельности вдали от суетных перипетий религиозных распрей. Именно эти семь лет и сделали Эдвардса важнейшей фигурой в истории американской философии. Им было написано четыре произведения, достойных самого серьезного историко-философского анализа: «Исследование свободы воли» (опубликовано в 1754 г.), «Доктрина в защиту первородного греха» (опубликовано в 1758 г.), «Природа истинной добродетели» (опубликовано посмертно в 1765 г.) и «Цель божественного творения мира» (опубликовано посмертно в 1765 г.). Это была серия трактатов, не просто утверждавших незыблемость кальвинистского символа веры, но и, что весьма важно, подводившего под этот символ философскую базу, составленную из учений Дж. Локка и И. Ньютона.

Как бы то ни было, но в 1756 году добровольно-вынужденное изгнание Эдвардса закончилось; ему предложили более чем почетный пост президента Принстонского колледжа—оплата влиятельной пресвитерианской церкви. Это предложение подразумевало возвращение Эдвардсу негласного титула ведущего теолога и философа колониальной Америки. Судьба, однако, распорядилась иначе. Прибыв в Принстон в разгар эпидемии оспы, Эдвардс заразился и умер 22 марта 1758 года.

## **2. Мировоззренческие принципы философии Дж. Эдвардса**

Философия Дж. Эдвардса складывалась прежде всего в процессе освоения американским философом идейного наследия Дж. Локка и Дж. Беркли. В самом деле формулировка своего отношения к философии этих, во многом стоявших на противоположных позициях мыслителей не могла не привести к определению Эдвардсом и собственной позиции в принципиальном споре двух линий в европейской мысли Нового времени.

Исходная точка в идейной эволюции Эдвардса в известной мере совпадала с началом уже рассмотренного выше творческого пути С. Джонсона, а именно стремлением опереться на авторитет Локка и Ньютона. Оба американских философа оказались при этом достаточно проникательными для того, чтобы вскоре понять, что эмпиризм Локка и деистическая по своей сути физика Ньютона приводили к разрушению основ пуританской ортодоксии в идейной сфере (в области общественной жизни этот процесс деструкции

пуританизма также развивался весьма заметно). Однако в отличие от Джонсона, Эдвардс решил не отказываться от философии Локка и Ньютона, а сделать все для того, чтобы обратить их идеи во благо пуританизма, иными словами, провести радикальную философскую модернизацию пуританизма, которая бы в общем и целом соответствовала ревайвалистской кампании, развернувшейся в Новой Англии. Речь, таким образом, шла о развитии вполне консервативной интерпретации локковской философии в рамках американского пуританизма.

В целом Эдвардс без оговорок принял локковскую классификацию идей и их разделение на простые идеи внешнего и внутреннего опыта, сложные идеи и идеи общие (абстрактные). Так, под простыми идеями Эдвардс вслед за Локком имел в виду, например, неделимые на части совершенно отчетливые представления о плотности, движении и воле. Сюда же включались ощущения («идеи») не только первичных, но и вторичных качеств, скажем, цвета. Соответственно сложные идеи становились механической суммой простых идей — результатом их активного комбинирования. Наконец, под общими идеями (абстракциями) и Локк и Эдвардс подразумевали понятия, представлявшие целый класс предметов или явлений. Изложение локковской теории идей нашло свое воплощение в «Заметках о мышлении».

Между тем Эдвардс вовсе не считал себя бездумным эпигоном Локка. Он им и не был на самом деле. Помимо прочего, приспособить локковский эмпиризм к пуританской теологии без соответствующей «доработки» было никак невозможно.

Подобная адаптация проявила себя в трактовке Эдвардсом атомизма, проблемы плотности и пустого пространства.

С одной стороны, Эдвардс вроде бы поддерживал локковско-ньютоновскую идею о том, что любое тело есть либо атом, либо составлено из атомов. Что же тогда такое атом?

Оказывается, атом вовсе не определяется своим малым размером и материальностью. Он — носитель субстанциального свойства неделимости, т. е. все, что неделимо по своей природе, принадлежит к атомам (82, 143). За этими рассуждениями уже проглядывали выводы, совершенно расходившиеся с локковским материализмом.

Воспроизведем цепочку рассуждений Эдвардса. Американский философ перво-наперво уравнил неделимость с плотностью, объяснив их однопорядковыми явлениями (если тела делимы, то они, так сказать, «разложимы» и не представляют собой нечто плотное). Далее произошло еще одно уравнивание — плотности с материальностью и субстанциальностью. Без плотности нет телесности, настаивал Эдвардс, и делал весьма важный вывод: «...из сказанного следует, что некая определенная субстанция, о которой философы привыкли думать как о самодостаточной и находящейся в основе всего плотного и всего сущего вообще (и о чем, философы полага-

ли, нельзя даже и мыслить), есть нечто совершенно неотличимое от плотности самой по себе» (82, 143).

Между тем Локк понимал плотность иначе: не как неделимость, а как сопротивляемость при движении и взаимодействии (по крайней мере, так звучит эта тема в «Опыте человеческого разума»). Подхватывая этот тезис Локка, дабы свести его к неразрешимому противоречию, Эдвардс показывал, что уравнивание плотности и сопротивляемости приводило у Локка к тому, что сами тела превращались в модусы субстанции сопротивляемости. По-другому говоря, тело (по Локку, в интерпретации Эдвардса) есть свойство сопротивляться. И ничего более того.

Но что же, собственно, сопротивляется? — спрашивал себя Эдвардс. Ответ на этот вопрос непрост и для Локка, подразумевавшего, однако, именно материальный характер субстанциальной «опоры». У Эдвардса все звучало иначе. Поскольку тело есть сопротивляемость как таковая, без соответствующего носителя, то, делал важнейший вывод Эдвардс, она есть не что иное, как сложная идея, которая «сопротивляется», т. е. внушает представление о сопротивлении плотного тела. Итак, сопротивление тела относится к области сложных идей ума, а тела суть вполне идеальные образования. Не скрывая совершенно определенной направленности своей мысли, Эдвардс провозглашал: «Посему мир идеален». Однако воспроизведем аргументацию американского философа дословно, ибо она как раз и показывает, как из локковского учения делали вполне нематериалистические выводы. «Предположим, — писал Эдвардс, — два шара существуют сами по себе, вне ума. В них нет ничего *ex confesso*, кроме сопротивления. То есть, согласно закону, пространство внутри шаров будет сопротивляться. Таким образом, внутри шаров нет ничего, кроме силы, или основания. И будь это так на самом деле, что Сопротивление существовало бы самостоятельно вне ума, то тогда одна сила и одно основание должны были бы сопротивляться другому основанию и закону сопротивления, что до смешного невозможно. Да иначе и не могло бы быть, если мы рассматриваем вопрос независимо от ума. Но все становится просто, если представить Сопротивление модусом идеи. Легко представить себе силу сопротивления, или постоянное свойство мешать движению наподобие того, как представляется цвета. Идея может быть носителем сопротивления, она может двигать, останавливать либо рикошетить; но как чистая сила (вне мышления. — *Н. П.*), в которой нет ничего реального, может двигать и останавливать — это просто непредставляемо, и об этом нельзя молвить и слова, дабы не впасть в противоречие. Посему мир идеален; и Закон Сотворения и развития указанных идей неизменен и постоянен» (82, 144).

Весьма метко подметив, что сведение субстанции к одному лишь свойству — в данном случае сопротивляемости — чревато противоречиями, Эдвардс смело заключал: не может абстрактное свойство

существовать объективно — оно должно быть только идеей, т. е. принадлежать мышлению.

Известной неповоротливостью локковского материализма немедленно воспользовался «умный» идеализм. Впрочем, справедливости ради надо сказать, что у Эдвардса в этом был мощный предшественник. Конечно же, речь идет о Джордже Беркли.

В логическом плане близость эдвардсовской трактовки Локка к берклианской вполне очевидна; прослеживается даже общая стилистика интерпретации «Опыта о человеческом разуме». Сложнее обстоит дело с чисто историко-философским доказательством преемственности двух традиций — берклианства и пуританского евангелизма Эдвардса. Весьма трудно доказать, что Эдвардс был знаком с произведениями Беркли. Правда, в картотеке библиотеки Эдвардса находятся карточки с сочинениями Беркли. Однако пометки, сделанные рукой Эдвардса, не свидетельствуют о том, что он читал эти книги. Ни в одной из рукописей Эдвардса до сих пор не найдены указания на Беркли, что было бы весьма странным, учитывая склонность Эдвардса к полемике и комментированию прочитанных сочинений.

Парадокс между тем состоял в том, что Эдвардс самостоятельно и независимо от Беркли прошел его путем и фактически вывел формулу *esse est percipi* (существовать значит быть воспринимаемым). Это уже было отчасти проиллюстрировано приведенным выше ходом рассуждений Эдвардса по поводу свойства субстанции сопротивляться (плотности). Касаясь этой проблемы, П. Миллер, посвятивший Эдвардсу большое исследование, писал: «В действительности мы не располагаем сведениями о том, что Эдвардс читал Беркли, в ранние годы или позднее; дневники Эдвардса пунктуально несут следы благодарности всем тем философам, которых он изучил, и нигде нет ни единого указания на знакомство с оригинальными трудами Беркли за исключением того факта, что ум Эдвардса как бы на несколько абзацев отставал от хода мысли Беркли, идя точно тем же путем... В остальном между ними не было ничего общего» (93, 61—62).

Как бы то ни было, Эдвардс не уставал настаивать, что лишь существа, обладающие сознанием, имеют полную меру бытия и что бытие всех других существ определяется фактом существования этих носителей познающего интеллекта. Причем, подчеркивал американский евангелист, совершенно ошибочно полагать, что душа — не более чем тень материального мира: она как раз и являет его истинную сущность. Коль скоро бытие материальных предметов определяется восприятием субъекта, то и само существование мира ни мало ни много зависит от его познания субъектом. Иными словами, познающей субъект творит мир, превращая его в нечто осмысленное и потому обладающее бытием. Однако, как вполне понятно и как следует по логике Эдвардса, мир в целом познается (творится) богом, чем и обеспечивается бытие вселенной. И все же, что



примечательно, каждый отдельный субъект может и должен создать свой мир, познавая и исследуя его как часть всеобщего. Наконец, философ делал общий вывод в этой цепи умозаключений: «В итоге субстанция (физических) тел становится лишь «ничем» (пустотой), то есть не чем иным, кроме бога, действующего по особым законам в тех частях пространства, где его присутствие наиболее необходимо. Так что, говоря в наиболее строгом смысле, нет иной субстанции, кроме самого бога. Лишь под влиянием момента мы ссылаемся на телесное бытие. Как удивительно точно сказано о боге, что он *ens entium* (всеобщий ум)» (82, 144).

Указанное Эдвардсом «двойное» творение (богом и субъектом), по сути, и создавало искомую пуританизмом формулу, утверждавшую, что научное познание мира отдельным человеком (с применением всего арсенала локковской методологии) есть в конечном итоге познание бога, «поддерживающего» своим созидательным интеллектом бытие вселенной. И все же при всей внешней общности и даже вторичности этой формулы Эдвардса была в ней и тонкая мысль о творческой миссии научного знания, превращавшего небытие в бытие, наделявшего смыслом природный хаос и тем самым вносившего гармонию и миропорядок. Пройдя через разрушительную кантовскую критику и приобретя «формальную» окраску, этот мотив повторялся и у самого Канта и у неокантианцев.

### 3. Небытие, пустота и «корреспонденция»

Проблема небытия, пустоты и «корреспонденции» своеобразно отразилась в себе основные черты онтологии Эдвардса. Именно этой проблеме посвящались важные разделы «Заметок о естествознании» — одного из философски значимых произведений Эдвардса. Не воспроизводя всей аргументации Локка на сей счет, укажем лишь, что, следуя традициям классического атомизма, великий английский эмпирик настаивал на существовании пустого пространства как необходимом условии движения «корпускул». Пустое пространство (*vacuum*), по мысли Локка, с неизбежностью следует из признания материальности вещей и наличия движения в мире «Нет необходимой связи между пространством и плотностью, ибо мы можем понять одну идею без другой. И те, которые выступают в защиту или против *vacuum*, тем самым признаются, что имеют раздельные идеи *vacuum* и *plenum*, то есть имеют идею протяженности без плотности... Ведь *vacuum*, будем ли мы допускать или отрицать его существование, означает пространство без тела; и ни кто не имеет права считать невозможным его (*vacuum*) существование, если он не хочет признать материю бесконечной и отымать у бога способность уничтожать какую бы ни было ее частицу» (33, 153).

Позиция Эдвардса была прямо противоположной, о чем он и заявлял в упоминавшихся «Заметках»: «То, что должно быть абсо

лутным Ничто, совершенно невозможно. Ум человеческий, пусть мы и разовьем его способности весьма обширно, никогда не дойдет до того, чтобы придти к мышлению о совершеннейшей пустоте. Сама мысль о таком явлении приводит ум в состояние смятения и конвульсии; эта мысль противоречит самой природе души. Это самое крупное из всех противоречий, и воплощение всех других противоречий говорит, что вещь должна не существовать » (68, 78—79). Почему же принцип пустоты и небытия вызывал столь бурную негативную реакцию Эдвардса, клеймившего этот принцип с яростью обличения дьявола?

Дело в том, что признание пустоты и небытия, по мысли пуританского философа, подтачивало всемогущество бога. Ведь бог, утверждал Эдвардс, это абсолютное бытие, т. е. бытие, присутствующее *повсеместно*. Если же в пространстве есть области небытия (пустоты), то на них не распространяется всемогущество господнее. Для Эдвардса пространство, бытие, бог — понятия совпадающие. Поэтому «разделять» бога «пустотой» было бы просто немыслимо для евангелического энтузиаста, призывавшего своих последователей в ходе «Великого пробуждения» видеть бога везде и во всем, а отнюдь не «частично», «кое-где». Таким образом, «пустота» становилась антибожеским понятием.

Конечно, небытие есть то, что наступает вслед за исчезновением данной конкретной вещи, но это небытие относительное, тогда как небытие абсолютное лишено всякого основания для существования. Но всякая относительная точка зрения на бытие, считал Эдвардс, заведомо ошибочна, ибо наше знание должно стремиться к абсолюту, т. е. к идее бога и абсолютно плотного бытия, напоминавшего элеатское бытие.

«Когда мы вопрошаем, может или не может быть абсолютное Ничто, мы самым этим вопросом производим совершеннейшую нелепицу — писал Эдвардс.— Сама постановка вопроса заключает в себе абсурд, ибо делается различие там, где его нет и в помине. Либо Бытие, либо абсолютное Ничто — но между ними нет различия; как нет его, скажем, в том, что треугольник есть треугольник или не треугольник. Нет иного способа утверждения, кроме как утверждать существование: почему нет в природе такого явления, как абсолютное Ничто. Да, есть то, что называется небытием (nothing), когда имеются в виду, например, эти чернила и эта бумага. Есть небытие, когда речь идет обо мне и о вас. Есть небытие в отношении земного шара и всей вселенной. Существуют иные виды бытия, кроме данных, но такого, как Небытие в отношении сущности, Бытия взятых в абсолютном значении, нет. Мы сами не ведаем, что говорим, когда утверждаем саму по себе возможность отсутствия (небытия) сущности» (68, 80).

Сражаясь с большим пафосом и далее против идеи возможности небытия и абсолютной пустоты, Эдвардс делал одну уступку (вернее, допущение), связывая небытие с индивидуальным мышле-

нием: небытие-де есть порождение субъективного мышления, именно там-де лежат корни наших представлений о пустоте. Но эти представления существуют только в сознании, и нигде более. Так Эдвардс был вынужден отойти от обозначившейся было субъективной позиции и принять объективно-идеалистическую точку зрения. Небытие, порожденное как допущение субъективного мышления, уничтожается мышлением абсолютным — богом.

До удивительности близко повторяя аргументацию Беркли, Эдвардс доказывал, что весь мир, все присущие ему явления существуют благодаря «поддерживающей» их силе божественного или индивидуального мышления. Там, где последнее, обнаруживая свою слабость, начинает вдруг мыслить небытие, на выручку приходит мышление абсолютное, не отягощенное материальными заботами, телесностью.

Общий вывод из страстной апологии абсолютного бытия и абсолютного мышления звучал одновременно и грозно и настойчиво: «Лишь те виды бытия, которые обладают знанием и сознанием, являют нам единственно истинное, реальное и существенное бытие; тогда как бытие всего остального в мире поддерживается благодаря (первому роду.— *Н. П.*) бытия. Из этого мы можем сделать вывод о колоссальной ошибке тех, кто полагает, что материальные предметы суть наиболее существенные формы бытия, а духи не более, чем его тени; тогда как на самом деле только духи являют истинное бытие...» (68, 82).

Начав как восторженный поклонник Локка, Эдвардс не только перекроил все учение своего великого английского учителя на берклианский лад, но и превратил локковский эмпиризм в разновидность пуританской «технологии», о которой уже шла речь выше (см. гл. II). Эта устойчиво проводившаяся линия на «пуританизацию» Локка еще более заявила о себе в разработанной Эдвардсом концепции субстанциальной связи абсолютного бытия с бытием эмпирическим,— иными словами, соединенности мира небесного и земного. Сама по себе эта тема всегда была одним из главных предметов обсуждения в христианской и предхристианской теологии. Однако в XVIII веке она, получив наименование «корреспонденции», стала трактоваться в эмпирическом и одновременно спиритуалистском духе, одним из первых примеров чему мог бы служить Эдвардс, а также его датский современник Сведенборг.

Итак, мир, по мысли Эдвардса, обладая всей полнотой абсолютного бытия, несет в себе бесконечное множество «соответствий» (correspondences), которые, будучи своеобразными онтологическими «звеньями», как раз и свидетельствуют о постоянном присутствии бога в земном бытии. Впрочем, обратимся к звучащему весьма впечатляюще оригинальному тексту Эдвардса (кстати сказать, произнесенному в свое время — 1750 году — автором с церковной кафедры): «Красота мира целиком состоит из сладостных взаимных соответствий предметов между собой и их согласия с

бытием Всевышнего. Что касается телесного мира, то, хотя ему и присущи многочисленные виды соответствий, все же сладчайшая и самая чарующая его красота заключается в его уподоблении красоте духа. Причина этому в том, что духовная красота бесконечно прекраснее всех других, и поэтому тела, будучи лишь тенями сущего, должны обладать очарованием, говорящим о красоте духовной. Такой тип красоты принадлежит природе и превосходит искусство, сотворенное человеком» (44, 1, 13). Каковы же примеры этих чудесных субстанциальных соответствий? Планеты, тяготеющие друг к другу, дают аналогию доверию, взаимной зависимости и даже благодарности. Они «искренне служат» Солнцу, тогда как оно символизирует могущество, величие, славу и благоволение.

Цепочки соответствий выстраивались Эдвардсом и по многим другим линиям.

Так, цвета живой природы — зелень листвы, голубизна неба, белый цвет облаков, — хотя и зависят от чисто физических свойств света (Эдвардс, разумеется, весьма тщательно штудировал сочинения Ньютона по теории света), тем не менее имеют особую гармоническую «нагрузку» — они исполнены внутреннего или, вернее, верховного эстетического и морального смысла. «Как сильно напоминают благодать и добро поля, покрытые зеленью и цветами, когда солнце безмятежно и торжественно сияет над ними; как точно, говорю я вам, передают они благодатное и прекрасное состояние души, зависимой от Всемогущего, от спасителя, животворящего Землю подателя всех благ и источника счастья» (44, 1, 13). Иной род гармонии назывался Эдвардсом «внутренней» «тайной красотой».

Если внешняя красота как бы обнажена, доступна внешнему взору, то скрытая гармония действует на человека неведомым образом и потому особенно благодатна. Пример тому — явление белого света. «Даже сам свет приятен уму. Если бы это объяснялось мерой его блеска, это было бы понятно, и никто бы того не оспаривал: люди представляют славу и необычайную красоту в виде ослепительного блеска. Но здесь еще причина в том, что либо свет, либо наши органы зрения устроены так, что в телесных ощущениях ими порождается гармоническое движение, передаваемое в мозг. Световой спектр, который мы называем белым, представляет собой пропорциональное белое смешение, как показал сэр Исаак Ньютон, с каждым входящим в него простым цветом, и вместе они создают то или иное сочетание, восхищающее нас. Каждый тип лучей вызывает в душе определенную мелодию, которая сливается с другими...» (44, 1, 14).

Нетрудно заметить в этом отрывке из сочинения Эдвардса, как в его философии причудливым образом переплетались пуританский спиритуализм и английский эмпиризм, стремление превратить природу в собрание трансцендентных бесплотных символов духа и противоположное стремление — найти физическую подоплеку при-

родного символизма, т. е. желание поднять «дольний» мир до высот «горнего» и одновременно увидеть в природе объект научного исследования и научной теории. Именно в этом проявила себя одна из характернейших черт евангелически-пуританского модернизма — попытка восстановить фундамент безграничной веры и расширить при этом научную обоснованность «технологии». В этой связи был весьма примечателен сам пафос Эдвардса, постаравшегося всеми силами создать некий противовес бурно развившемуся в Англии и ее североамериканских колониях деизму. Если деисты (кстати сказать, также исходившие из материалистически истолкованного учения Локка и унаследовавшие мощный потенциал «здравого смысла» английского эмпиризма) стремились вынести божественную субстанцию за пределы мира материи и сделать их независимыми друг от друга, то Эдвардс и евангелическая философия в целом имели прямо противоположную устремленность. Именно для этого Эдвардсу и понадобилось аннигилировать пустоту и небытие, а также наполнить мир бесконечными по числу «соответствиями».

Впрочем, говоря о евангелическом фундаментализме Эдвардса, нельзя не обратить внимание на то, что общая эмоциональная окраска пуританизма заметно теплела. На место мрачного ригоризма ранних американских кальвинистов пришло более человеческое, жизнелюбивое, подчас исполненное внутреннего оптимизма учение, позднее, в начале XIX века, трансформировавшееся в Новой Англии в унитаризм и трансцендентализм. Именно эти модернистские мотивы можно без труда подметить в сочинениях Эдвардса: «Почти все люди, даже те, которые кажутся крайне несчастными, любят жизнь. Им трудно перенести мысль, что этот прекрасный и восхитительный мир навсегда погаснет для их очей. Знание того, что каждый прожитый нами миг прекрасен, даже если мы и не обращаем на это особого внимания, а лишь испытываем некое удовольствие, принуждает нас, если мы поставлены перед выбором, предпочесть жизнь, полную страданий и невзгод, ее утрате» (44, 1, 14). Как не похожи эти интонации Эдвардса на риторику столпов новоанглийской теократии, скажем Джона Коттона, обличавшего грешников и во всем видевшего проиcки дьявола.

Однако указанное различие касалось скорее окраски мысли обоих мыслителей, нежели реальной трансформации главных доктрин пуританизма. Эти доктрины обнаруживали свою неподверженность влияниям времени, что и было продемонстрировано самим Эдвардсом.

#### **4. Соотношение воли и веры**

Доктрина воли и веры стала центром всего учения Эдвардса. Именно в этом центре, как в фокусе, сходились все линии и мотивы философии американского евангелиста, намеревавшегося осуществить новое оправдание пуританизма в условиях его кризисного по-

ложения. В своем знаменитом трактате «Свобода воли» (1754) (полное название произведения «Тщательное и строгое исследование современных распространенных понятий свободы воли»), написанном в годы необъявленной ссылки в Норт-Эмптон, была дана широкоохватная отповедь распространившимся в Новой Англии арминиаанским настроениям\*.

Работа Эдвардса «Свобода воли» не содержит развернутой философской аргументации наподобие его философских заметок. Полагая, что теологическое содержание должно превалировать над собственно философским, Эдвардс между тем с самых первых абзацев своей книги обрушился с критикой на тех философов, которые окружили невероятной путаницей понятие свободы воли. Имел ли в виду Эдвардс кого-либо конкретно? Дальнейшее повествование показывает, что подразумевались прежде всего Дунс Скот и Фома Аквинский. Однако и сам Эдвардс не избежал схоластического синдрома, придав своему трактату не только весьма абстрактный вид, но и насытив его хитроумными и запутанными рассуждениями.

И все же когда речь в трактате Эдвардса заходит о философском детерминизме и чисто теологическая аргументация уходит на второй план, стиль автора относительно проясняется. Между тем надо с очевидностью представлять, что главная задача сочинения Эдвардса состояла вовсе не в критическом обзоре философских учений о свободе воли и даже не в обосновании своей собственной точки зрения, а в сокрушении арминиаанской ереси, сторонники которой в прямой полемике с пуританами утверждали, что свобода воли — «необходимая основа морального действия, добродетели и порока, награды и наказания, хвалы и хулы» (65, 81).

Таким образом изначальная устремленность Эдвардса носила чисто обличительный характер подтверждавший старую истину о том, что все теории отменяют или ограничивают свободу воли, тогда как реальная жизнь постоянно свидетельствует в ее пользу. Однако обличительство американского евангелиста имело оттенок новаторства.

Новой сама по себе была задача опровергнуть свободу воли и обосновать абсолютную необходимость, исходя не из божественного предопределения, а из природного порядка, но имея в качестве генеральной цели чисто теологический тезис о всемогуществе бога. Короче, Эдвардс встал на радикальный путь ретроградного новаторства, объяснявшийся, быть может, тем, что повсеместные проявления неповиновения, общественного беспокойства, кризиса имели своим объектом, в частности, и пуританскую церковь. Это общественное брожение, естественно, будило у колонистов чувство соци-

---

\* Арминиаство — по имени голландского протестантского теолога Якоба Арминиуса (1560—1609), отрицавшего кальвинистский сверхдетерминизм и призывавшего чтить свободу воли человека. Арминиае полагали, что свобода воли необходима для того, чтобы люди несли ответственность за выбор между благим и греховным поступком.

альной ответственности, немыслимое без свободы воли. Поэтому Эдвардс и собирался объяснить своим прихожанам и читателям книги, что это брожение не более чем смута, так как все в мире предопределено, но не господом (ибо церковь и без того подвергалась нападкам), а природой и «ходом событий», которые как раз и подтверждают верховную власть бога.

Основные доводы Эдвардса в пользу всеобщей необходимости покоятся на трех тесно связанных между собой положениях:

*первое* — преобладание в поступке сильнейшего мотива;

*второе* — признание причинно-следственной связи;

*третье* — проведение различия между естественной и моральной необходимостью.

Первый аргумент был самоочевидным, если не тривиальным. Тот мотив поступка, рассуждал Эдвардс, который представляется уму самым сильным, определяет волевой акт; т. е. человек поступает не по выбору, а под непреодолимым давлением сильнейшего мотива, хотя последний далеко не всегда кажется человеку именно сильнейшим. Из этого следовало, что, по сути дела, реальной свободы воли нет, а может быть, лишь ее кажимость. Все это отдаленно напоминало стоический принцип *amor fati* с той лишь разницей, что на место безличного, эллинистического рока пришло кальвинистское предопределение.

Но Эдвардс тяготел в данном случае не к теологической, а к естественнонаучной аргументации, по крайней мере к рассуждениям о человеке, исходя из представлений о нем как о естественном существе. Поэтому главенствующим мотивом поступка (действия) Эдвардс назвал «любовь к счастью», т. е. стремление к личному счастью, что, в его представлении, было совершенно тождественно воле.

Любое живое существо, включая человека, идет по линии, продиктованной поисками большего удовольствия, или счастья. Неоднократно Эдвардс писал, что воля и выбор — не более чем производные от состояния удовлетворения, которое испытывает ум, обладающий определенной идеей, или от состояния удовольствия при появлении определенной мысли, или от ожидания будущего приятного состояния. К этому Эдвардс добавлял, что воля также детерминируется негативно, т. е. движением от состояния неудобства, неудовольствия и т. д. Примечательно, что эта концепция воли существенно расходилась с локковской. Ведь английский философ понимал под волевым актом движение, продиктованное стремлением выйти из неудобного состояния. Известный негативизм Локка теперь, в интерпретации Эдвардса, уравнивался позитивными аргументами, столь необходимыми в рамках теологического учения.

Второй принцип воли, выдвинутый американским философом, утверждал, что любой конкретный волевой акт представляет собой звено в цепи причинно-следственных связей. Причем речь шла у Эдвардса как о сугубо индивидуальной «цепочке», так и обо всей

совокупности причинно-следственных связей во вселенной. По его мнению, эти две стороны волевого акта теснейшим образом переплетаются. В итоге возникала картина жесткой детерминации всего сущего, в рамках которой, право, было невозможно найти место свободному поступку.

Однако обращает на себя внимание то, что среди протестантских теологов Эдвардс стал первым, кто отошел от чисто провиденциалистского толкования детерминизма и попытался выстроить его обоснование на причинно-следственных связях. Главная аксиома детерминизма Эдвардса состояла в следующем: все в мире имеет причину или повод своего появления, которые и требуют определения (65, 83). Ничто не происходит беспричинно, утверждал он, подразумевая под причиной все, что обозначает антецедент\*, будь он природным или моральным, положительным или отрицательным, на основании которого сам предмет или условия, его порождающие, становятся сущими.

Как бы Эдвардс ни стремился построить витиеватое формальное обоснование всеобщего детерминизма, рано или поздно проявлялась подлинная философская подоплека его усилий — найти опору в «великом принципе здравого смысла», без которого, настаивал американский философ, вообще ничего доказать нельзя, даже бытия бога, ибо без интуитивной очевидности и ясности любые рациональные доказательства ненадежны.

Именно интуиция виделась Эдвардсу важным средством отыскания истинных причин явлений, вскрытия «цепочек» детерминации. Только интуиция могла внушить человеку убежденность в том, что всякое сущее имеет причину. Стоит ли в таком случае удивляться тому, что Эдвардс — в прямой оппозиции к Локку — объявил убежденность в наличии всеобщей причинности врожденной идеей. Высшей формой этого интуитивного детерминизма Эдвардсу представлялась идея бога как творца всей земной гармонии и красоты.

Присоединяясь к Д. Юму, отрицавшему причинность в виде объективной временной последовательности появления двух обстоятельств или предметов, Эдвардс склонялся к мнению, что причинность есть постоянная конъюнкция, союз, единство явлений, из которых одно жестко связано с другим. Цепь событий представляла собой, по мысли Эдвардса, нечто целое («союз»), и все входящие в него компоненты в равной степени могли стать порождающим основанием для данного предмета или явления. Свое конъюнктивное понимание причинности он противопоставлял аристотелевско-схоластической концепции действующей причины. Для Аристо-

---

\* Антецедент (лат. «предшествующий», «предыдущий») — первый член импликации, которому предпослано слово «если». Эдвардс, говоря об антецеденте, имел в виду основание (или причину) явления.



теля, как известно, каузальная зависимость означала процесс перехода действительной формы в возможную материю и появление оформленной материальной вещи. Фома Аквинский непосредственно связывал акт божественного волеизъявления с возникновением того или иного предмета, события. Рационалисты Нового времени относили причинность к области рациональных (логических) связей («порядок вещей таков, каков порядок идей»). К этому склонялись, например, Декарт и Спиноза. Гоббс и Локк чисто механистически искали причинность в том, как корпускулы первичных качеств влияют на корпускулы вторичных качеств. Квазисенсуалист Беркли связывал «комплексы ощущений», возникающие в уме, с принудительным внушением, исходившим от бога. В этом историко-философском контексте позиция Эдвардса представляла собой нечто усредненное. Скажем, приводил пример Эдвардс, бог может не прислушаться к молитве людей, просящих «ниспослать на их землю дождь, а может он и удовлетворит их желание. Но ни в том, ни в другом случае молитва не есть действующая причина, а лишь возможное условие искомого следствия (65, 84). В подобной политеологической-полуфилософской форме у Эдвардса прозвучала весьма важная и плодотворная для своего времени мысль о сложном характере причинности, о рядах («цепочках») причинно-следственных связей, сочетание которых и служит основанием появления того или иного события или предмета. Между тем он ни на минуту не упускал из виду своей главной цели — доказательство отсутствия свободы воли.

Наконец, третий постулат Эдвардса содержал различие природной и моральной необходимости. Это различие, восходившее к августинианству, лютеровской философии и Томасу Гоббсу, акцентировало различную «нагрузку» двух видов необходимости. Что касается физической (природной) необходимости, считал Эдвардс, то она имеет «пробельность». В конце концов в пределах физической необходимости человек может обладать свободой и даже творить произвол. Скажем, он свободен пойти налево или направо, сесть или встать, открыть глаза или закрыть их. В этом смысле физические действия, хотя они и происходят на определенном физическом основании, оказываются, по его мнению, произвольными с позиции субъекта. Иными словами, имеет место свобода в рамках физической возможности. Но, добавлял Эдвардс, речь не идет о свободе воли. Классическое определение Гоббсом этой дилеммы: свобода и необходимость дополняют друг друга; как, скажем, у потока воды, который имеет не только свободу, но и необходимость течь по каналу. По мысли Гоббса, нет и в помине никакой свободы от «вынуждения» и детерминация в мире абсолютна. Но имеет место свобода от «насилия» обстоятельств, когда человек вариативно преодолевает препятствия на своем жизненном пути. Именно это и перечеркивает непреодолимый фатализм. Получалось, по Гоббсу, что физически человек способен пользоваться свободой и

одновременно абсолютно детерминирован в этом волей. Утверждая это, великий английский философ сделал вывод, по крайней мере на целый век обогнавший свое время: совсем не одно и то же свобода поступать согласно воле и просто свобода воли. В первом случае дело касается физической свободы реализовывать воление, что закономерно, во втором — чистого произвола.

В качестве продолжения этой темы Эдвардс принялся обосновывать разделение необходимости на физическую (природную) и моральную.

Так, необходимость моральная мыслилась им как необходимость, связывающая поступки и события исходя из моральных причин, как-то: сила привязанности или мотив поступка. Физическая (природная) причинность проистекала из власти естественных причин, например боль, вызванная раной, падение в пространстве при отсутствии опоры. Это различие двух видов необходимости как нельзя лучше способствовало защите гоббсовского равновесия между свободой и необходимостью. Возвращаясь к примеру с водным потоком, который одновременно свободен и подчинен необходимости, Эдвардс заключает, что человек точно так же физически может быть свободным, но морально действовать по линии самого сильного мотива, т. е. по велению воли.

Пространные размышления Эдвардса, отсвечивавшие реминисценциями аристотелизма, томизма и философии Гоббса, подвели американского евангелиста к выводу, что божественное предопределение всех событий и явлений во вселенной требует того, чтобы в мире восподствовала полная и абсолютная необходимость. Хотя этот тезис и не прозвучал в его трактате столь открыто и однозначно, он скрыто присутствовал в другом, более частном тезисе. Согласно этому последнему тезису, предвидение богом не существующих в данный момент, но «предопределенных» к появлению волевых актов в рамках моральной необходимости полностью исключает любую степень свободы. Даже самые разительные исторические примеры, казалось бы полные волюнтаризма и свободы (например, деятельность Юлия Цезаря, перекроившего судьбы народов), доказывают, по мысли Эдвардса, не более чем то, что Цезарь не был свободен, ибо его якобы абсолютно свободные решения на самом деле вытекали из сотен и сотен обстоятельств принудительного характера и были предопределены.

Кстати сказать, арминяне тоже признавали божественное предопределение, но они отрицали необходимо-принудительный характер его воплощения. Предопределение было для них формой знания, но не железной необходимостью.

В этом пункте своей аргументации американский философ вступал в область чистейшей теологии и теологического абсолютизма. Так, бог предвидел все и вся в мире, каждое событие, каждую деталь, что делало историческую моральную свободу нереальной.

При этом, однако, важно отметить, что Эдвардс, разворачивая свою концепцию свободы, не основывался на текстах Священного писания, а стремился пребывать в границах светской философии, хотя цель его была теологической. Между тем эта деталь весьма показательна, ибо она свидетельствует о том, что пуританизм все более и более склонялся не только к диалогу с нерелигиозной культурой, но и пытался модернизировать свою догматику на светский лад. Американская культура все более и более начинала отражать европейское, а также генерировать и свое собственное просветительское сознание. Век разума стоял у порога.

## 5. Религиозное чувство — основа веры

Фундаменталистская программа воскрешения истинно христианского пиетизма, воплощавшаяся в философии Эдвардса, потребовала от него исследования того, что можно было назвать основой индивидуальной веры на уровне конкретного человека — религиозного чувства. Разработка философских и психологических аспектов веры виделась Эдвардсу как наиважнейшая задача, решение которой позволило бы очистить веру от всего ложно привнесенного в нее и обнажить глубинный источник любви к богу в душе каждого человека.

В согласии с общими ревайвалистскими установками (см. гл. III) Эдвардс писал: «Предположение или концепция, которую я обсуждаю, следующего содержания: истинная религия по большей части покоится на благочестивых чувствах» (68, 74). Отметим, что, говоря о «чувствах», Эдвардс употребляет весьма распространенный в конце XVII — первой половине XVIII века термин «аффект» (affection). И все же представляется более правильным переводить его как «чувство», ибо для американского философа аффект преисполнен глубоко позитивного содержания. Аффект — это то, что без остатка захватывает душу человека, подчиняет и облагораживает ее. В этом смысле аффективная вера противопоставлялась Эдвардсом рационализму современного ему пресвитерианства, делавшего упор на благочестивом поведении и оставлявшего в тени искренность личного переживания веры.

Рассуждая о том, что же оказывается самым стойким в земной манифестации веры, американский философ ссылаясь на христианскую историю, пронесшую через все испытания, гонения, казни самое стойкое и неизменное — религиозное чувство. Сравнивая религию со слитком золота, который, оплавляя на огне, очищают от примесей, Эдвардс заключал: «...и тогда оно (золото, или христианство.— Н. П.) предстает в своей наиболее первозданной красоте и естественном совершенстве, предметом, достойным хвалы, чести и славы — оно избирает себе *любовь и радость* как то, в чем религия раскрывает себя: в истине, чистоте и величии» (68, 74). Нетрудно обнаружить, что Эдвардс, полемизируя с пресвитериан-

ской ортодоксией, переносил центр веры в область чувства — любви и радости. Это существенно расходилось с пуританскими традициями XVII века, а позднее — в 20—30-х годах XIX века — станет одним из источников возникновения в США унитариянства — направления в протестантизме, подчеркивавшего красоту мира и любовь к богу, присутствующую повсюду: в природе и в человеке.

Как же Эдвардс определял «аффект»? Не иначе как «наиболее сильное и чувственно обнаженное проявление склонности или волевого акта души» (68, 74). Душа, считал Эдвардс, обладала двумя способностями: (а) восприятие и размышление (*speculation*), в совокупности составляющие *рассудок* и (б) способность вырабатывать отношение к предмету мысли или чувства — *склонность* (*inclination*). Склонность, выражающаяся в том или ином действии, есть воля. Примечательно и то, что часть разума (*mind*), как бы «ответственного» за волю, Эдвардс называл «сердцем» (*heart*). Таким образом, проходящее через всю философию Нового времени понятие «сердце» (вспомним Б. Паскаля или Т. Джефферсона) вовсе не было художественным эпитетом, а имело вполне определенное философское содержание, а именно: часть разума, связанная с волевым началом и эмоциональной оценкой предмета мысли и действия. Причем Эдвардс делал и более детальную классификацию «сердечной функции» разума. Во-первых, это положительные реакции «сердца» на те или иные явления внешнего и внутреннего опыта. Речь шла о различных благосклонных оценках, степенях «приятственности». Во-вторых, это градации противоположного свойства — отрицательные реакции, ненависть.

Справедливо полагая, что первый вид реакции решительно превосходит второй по гамме своих вариаций и оттенков, Эдвардс отмечал, что и те и другие реакции могут быть сдержанными (т. е. как бы замкнутыми в себе) и открытыми (определенно направленными в сторону данного явления). Из комбинации определенно направленной положительной реакции он и выводил религиозное чувство.

Постепенно повышая и повышая степень «душевного накала», человек приходит в состояние удивительной внутренней убежденности и обнаженной эмоциональности. И более того, действует в согласии со своим душевным состоянием. Причем характерно, что Эдвардс, говоря об эмоциональном состоянии человека, перекидывал мостик к физиологическим процессам, включая кровяное давление и интенсивный ток внутренних «телесных флюидов». Все это регулирует «сердце», отвечая одновременно за духовное и телесное. Любой поступок человека определяется сочетанием волевого начала и душевной склонности, что, по мнению, Эдвардса и было выражением единства души и тела. Это единство обладало, в видении философа, своими законами, в нем коренилась и вера как воплощение слитности чувства и поступка.

Подробно классифицируя и характеризуя различные аффекты (чувства) позитивной направленности, Эдвардс делал вывод: «Из всего сказанного ясно и недвусмысленно следует, что истинная религия по большей части заключается в аффектах» (68, 76). При этом любовь превращалась Эдвардсом в главенствующий положительный аффект, источник всех иных позитивных чувств. И даже негативные эмоции, скажем, ненависть, возникают из любви как противоположные ей. Из необузданной, аффективной и всеохватной любви к Богу происходят все другие религиозные чувства; из нее следует ненависть к греху и страх перед ним; боязнь разгневать Бога; благодарность ему за его доброту и т. д.

Общий итог звучал следующим образом: «Я полагаю, очевидно, что истинная религия весьма глубоко коренится в аффектах (чувствах)» (68, 77). Более того, настаивал Дж. Эдвардс, степень религиозности зависит от устойчивости и силы привычки, закрепленной в аффекте (чувстве). Дело, оказывается, не в том, чтобы испытывать, прилив религиозных эмоций, а в том, чтобы иметь их постоянно, неизменно. И здесь «сердце» ответственно за установление пропорции внутренней религиозности и ее внешних проявлений в пиетичном поведении.

Интенсивное использование Эдвардсом психологии для оживления религиозности имело ряд важных особенностей. Прежде всего, Эдвардс неустанно подчеркивал, что, говоря о религиозном чувстве, он имел в виду не любое религиозное чувство, а принадлежащее истинной религии. Это объяснялось тем, что на гребне «Великого пробуждения» вознеслись и явно еретические течения, никак не укладывавшиеся даже в широко трактуемые рамки «религии сердца». И Эдвардс пытался обезопасить себя от них. Энтузиазм Эдвардса неизменно пребывал в лоне пуританской церкви. Именно это, как ни странно, и привело к его падению. Осторожный энтузиазм Эдвардса не устраивал ни ортодоксальных кальвинистов, ни ревайвалистов.

Впрочем, исследование религиозного чувства, предпринятое Эдвардсом, не было бесплодным,— философ в меру своей теоретической эрудиции разобрался в истоках психологии религии, проложив путь к учению У. Джемса, который спустя более чем столетие после смерти Эдвардса весьма лестно отзывался о пуританском философе в своем знаменитом произведении «Многообразие религиозного опыта».

Значение психологических исследований Эдвардса не только в том, что они предвосхищали теорию У. Джемса, но и в том, что Эдвардс впервые попытался дать анализ религиозному чувству, найти психологические истоки религии. Это было чрезвычайно важно для страны, в которой протестантизм стал одним из главных формообразующих факторов национальной культуры.

В недавно изданной обобщающей монографии по истории американской философии как части американской культуры извест-

ный философ Джон Макдермотт вновь подчеркивает значимость религиозной составляющей в истории американской философии: «Линия прямой преемственности ведет от Уинтропа к Эдвардсу, Адамсу, Джефферсону, Эмерсону и Дьюи. Для них вопрос религии— вопрос неизбывный, сродни проблемам геополитики и взаимодействия человека с окружающей средой» (89, 72). Именно эта линия преемственности пронизывает и многие аспекты современной американской культуры, национального сознания и национальной психологии. И в этом смысле философски обоснованная пиетичность Эдвардса находит и ныне своих сторонников, как, впрочем, и критиков.

### В преддверии века разума

Эпоха пуританизма, отнюдь не завершившаяся на С. Джонсоне и Дж. Эдвардсе, но с этого момента стремительно теряющая свою монополию на умы американских колонистов, представляется в наших глазах важным историческим этапом становления американской культуры и национального самосознания, определяющих в немалой степени черты современного американского общества. Речь идет не только о прямой преемственности тех или иных идей, взглядов, теоретических учений. Более мощная традиция, связывающая век нынешний и век пуританский, стала носителем особого стиля мышления, который как раз и проявил себя в полной мере в первые десятилетия американской колониальной истории. В чем характерные особенности этого стиля мышления? Видимо, прежде всего и по преимуществу в сочетании идеальных установок общественного сознания, делавших тысячи и тысячи первопоселенцев и колонистов истовыми служителями идеи и вместе с тем носителями крайнего практицизма, предприимчивости, трезвого взгляда на мир и свое место в нем. Сочетание это в строгом смысле не есть тема философская. Но в том-то и дело, что ранняя американская философия была отражением этих двух культурологических факторов. И других, разумеется, тоже.

Эпоха пуританизма осталась в истории европейско-американской мысли как объективно возникшая в ходе развития исторического процесса лаборатория духовной культуры. Европейские ингредиенты реформированного христианства обрели на американском континенте относительную свободу самовыражения и самоконструирования, что и проявилось в идейной борьбе среди ранних американских теологов и философов. Как бы ни был размыт в дальнейшем поступательном движении американской истории итог эпохи пуританизма, этот итог все же можно подвести.

Отдавая должное таким очевидным фактам, как внутренний кризис пуританской догматики, ее неспособность встать на уровень науки Нового времени, «охота за ведьмами», притеснение интеллектуалов и многое другое, зададимся вопросом: не был ли пуританизм крепким связующим раствором весьма приблизительно «слепленного» колониального общества, не был ли он жестким, но и

формообразующим фактором национального сознания? Быть может, да. Но сила американского народа — в исторически ретроспективном обозрении — состояла не в том, что духовно нация выросла из пуританизма и пуританской философии, а в том, что она сумела преодолеть их тогда, когда они исчерпали все свои исторические силы и превратились в тормоз развития общества. То, как осуществлялся этот отказ — сложно, в борьбе идей, противоречиво, — раскрывает эпоха Просвещения, ознаменовавшаяся крупнейшими событиями в ранней американской политической и интеллектуальной истории.

Американская просветительская философия, ставшая одной из самобытнейших глав в истории философской мысли Нового времени, была тесно связана с важнейшими социально-политическими и религиозно-этическими коллизиями американской истории середины, да и в целом всего XVIII века. Как уже говорилось во Введении, в ранний период американской истории философия практически никогда не претендовала на роль абстрактной теоретической дисциплины. Напротив, она всеми своими корнями глубоко входила в общественный контекст американской жизни (или произрастала из него), что и делало американскую философию известным теоретическим обобщением и оформлением насущных политических и социальных вопросов, волновавших самые различные слои и группы американского общества. По сути, это с очевидностью проявлялось на протяжении нескольких десятилетий, последовавших за исторической высадкой «пилигримов» на американский берег в 1620 году. Однако XVIII век еще более усугубил практический, прикладной характер американской философской мысли. Впрочем, можно ли и должно ли говорить об «усугублении»? Скорее американская философия успешно развивала изначально присущие ей качества, связанные прежде всего с тем, что она рассматривалась в виде «наставницы» обыденного сознания, своеобразной «дисциплины» ума и «ментора» праведной жизни.

Само по себе знаменательно, что эти области, долго пребывавшие почти под полным контролем пуританской теологии и пуританского клира, постепенно стали делить свои прерогативы со светским знанием и светской философией. Это и стало одним из знамений наступавшей эпохи Просвещения, которое идейно подготовило американскую революцию 1776 года и последовавшее образование Соединенных Штатов Америки как суверенного независимого государства.

Американская революция, оказавшая, помимо всего прочего, глубокое воздействие на судьбы философии в этой стране, сфокусировала в себе борьбу за освобождение от колониальной зависимости и процессы социальной и экономической трансформации, радикализировавшие все американское общество. Как отмечают авторы многотомной «Истории США», «американская революция оказалась неразрывно связанной с процессом формирования но-



вой науки во всех ее многообразных проявлениях, как материальных, так и идейных. Поэтому, говоря о предпосылках революции, необходимо подчеркнуть такой важный фактор, как подъем национального самосознания. Это был процесс, в ходе которого складывались новая идеология и культура» (22, 1, 89). Таким образом, эпоха Просвещения создала не только историко-культурный «фон», но и заложила идейные основы революционных изменений, приведших к обретению североамериканскими колониями Великобритании своей независимости и к возникновению США.

Пуританизм и Просвещение. Смена эпох обретала реальные черты в возникновении новых философских убеждений.

In this first volume of a two volume study of early American philosophy, N. E. Pokrovsky considers the earliest period of American thought, from the first Pilgrim and Puritan settlements in New England to the mid-18th century and the dawning of the Enlightenment. While not the first study of early American philosophy by a Soviet philosopher (see, for example, A. M. Karimsky, *The Revolution of 1776 and the Formation of American Philosophy*, Moscow, 1976), it is to date the most extensive and thorough. In Volume Two Pokrovsky will discuss philosophy in the American Enlightenment and the revolutionary period, as well as the philosophic Romanticism, specifically Transcendentalism, of the first half of the 19th century. Here, however, the focus is on Puritanism from its roots in Continental and English Protestantism to the work of Jonathan Edwards and Samuel Johnson.

In his Introduction Pokrovsky makes the case for the genuinely philosophic character of early American thought and its importance both philosophically and for an understanding of American culture past and present. He mentions four theses which the two volumes taken together are intended to support. The *first* is that it is justifiable, and indeed appropriate, to regard early American thought as philosophy. By maintaining this thesis Pokrovsky is struggling against the view that prior to the development of Pragmatism in the mid-19th century there was nothing in American intellectual life which could be regarded as philosophy proper. This is a long standing view, and the author cites both Alexise de Tocville and Charles Dickens as examples of even 19th century commentators who advanced it. In challenging this view, however, Pokrovsky advocates a position which is consistent with much of the recent work by American specialists in the field (see, for example, Elizabeth Flower and Murray Murphey, *A History of Philosophy in America*, Vol. 1, New York, 1977). The primary point made in this connection is that one should not too rigidly apply a contemporary sense of what philosophy is to previous periods. After all, it is argued, the very conception of what it means to do philosophy is a historical and changing phenomenon. To the Puritans, for example, philosophy meant logic, grammar, rhetoric, mathematics, physics and theology. In the 18th century it came to be regarded as largely moral philosophy, and included economics. By the 19th century philosophy was often conflated with psychology. The changing character of philosophy means that a commentator, especially one doing a history of philosophy, sacrifices too much if he does not take a generous view of the nature of the subject matter. This, while there were no professional philosophers in the early period of American intellectual life, there was indeed, Pokrovsky argues, a good deal of important philosophy. To let the author speak for himself, early American philosophy "did not give the world any geniuses of abstract philosophizing, but it gave rise to a number of remarkable thinkers, who united an encyclopedic education and a thorough familiarity with contemporary movements in European philosophy with a sober and practical view of reality and a hope in the possibility of embodying truth (the science of all sciences) in the concrete life of the developing American nation".

Pokrovsky's *second* and probably less controversial thesis is that early American thought consists of three distinct periods. The first is Puritanism, or in gene-

ral the Calvinism which dominated New England for over a century. The second is the American Enlightenment, which was characterized by the spread of anticlerical ideas and the influence of the philosophy of John Locke, the scientific theories of Newton, the ideas of the English Deists, and the French Enlightenment. The main lines of American Enlightenment thought were worked out, Pokrovsky holds, in connection with the socio-economic and political ends of humanism, free thought and democracy. The third period of early American philosophy was Romanticism, which saw a reaction against the absolute value of reason and rationality, a conception which so dominated the Enlightenment. The characteristic pessimism and resignation of Romanticism was united in American philosophers, the author argues, with a faith in the creative potential of people, in the unlimited possibilities of the moral perfection of the individual, and the purifying significance of the interaction of man and nature. Pokrovsky argues that while it is appropriate to understand early American philosophy in terms of these three general trends, it is important to see that they do not simply succeed one another. All three are, he suggests, intertwined in different ways at various points.

The *third* thesis is that the historical development of early American philosophy reflects the ideological and socio-economic conflicts of the times, a point which is indicated, the author suggests, by the public and polemical character of philosophy in America from the 17th through the first half of the 19th centuries. Pokrovsky says that while this general point is true of any philosophy in any time and place, it is especially applicable to this period of American thought. Early American philosophy was not done in ivory towers and behind ivy covered walls, but in pulpits, pamphlets and public lectures. From Winthrop and the Mathers through Franklin and Jefferson to Emerson and Thoreau, philosophy was a public enterprise, and this directly and inherently fused with contemporary social and individuals' problems, issues and aspirations. This is an important point, and Pokrovsky is quite right to emphasize it. For all the important advancements in philosophy in recent decades, the public and vital nature of the enterprise which so characterized early American thought has been lost, and it seems to me that we are in important respects worse off for having lost it.

The *fourth* and final general thesis of the two volume work is that an understanding of early American philosophy contributes to an understanding of contemporary American mind. The reason for this, simply, is that the dominant set of values of any particular time reflects not only current social and political movements and directions, but also its own historical development. However one is inclined to describe or understand the contemporary American conception of the country, its character and its place in the world, it is undeniable that American self-consciousness is related, though in intricate ways, to its own past.

Volume I of *Early American Philosophy* is a rich discussion of the first century of American thought. The reader will find in it an extensive survey of Puritan theology, epistemology and social thought. The extension of early Puritan thought by the well known dissenters is considered in detail in sections on Roger Williams, Thomas Hooker, John Wise, Jonathan Mayhew and Anne Hutchinson. Late 17th century Puritanism is discussed in sections devoted to Increase and Cotton Mather and the witch trials. There is a section concerning the Great Awakening of the early 18th century, and a full chapter devoted to the philosophy of Jonathan Edwards. There is, in addition, an extensive chapter devoted to Samuel Johnson, the influence of Berkeley in America, and the specific philosophic issues of substance, space and time, and perception.

This is a valuable addition to the still too meager literature on early American philosophy. If the «Golden Age» of American thought saw important contributions to the development of philosophy, then surely its predecessor, what Pokrovsky calls the «Bronze Age», will turn out to have been rich in philosophic insight.

By Professor John Ryder,  
State University of New York  
College at Cortland

1. Американский ежегодник. 1973. М., 1974.
2. Антология мировой философии: В 4 т. М., 1969—1972.
3. Аптекер Г. История американского народа. Колониальная эра. М., 1961.
4. Аристотель. Сочинения: В 4 т. М., 1975.
5. Асмус В. Ф. Античная философия. М., 1976.
6. Баталов Э. Я. Социальная утопия и утопическое сознание в США. М., 1982.
7. Беркли Дж. Соч. М., 1978.
8. Бецольд Ф. История Реформации в Германии. СПб., 1900.
9. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М., Издание Московской Патриархии. 1988.
10. Болховитинов Н. Н. США: проблемы истории и современная историография. М., 1980.
11. Брэдфорд У. История поселения в Плимуте; Франклин Б. Автобиография. Памфлеты; Кревекер Сент Джон де. Письма американского фермера. М., 1987.
12. Быховский Б. Э. Джордж Беркли. М., 1970.
13. Бэкон Ф. Сочинения: В 2 т. М., 1972.
14. Вебер М. Протестантская этика: Сборник статей. М., 1972.
15. Гаджиев К. С. США эволюция буржуазного сознания. М., 1981.
16. Гегель. Работы разных лет: В 2 т. М., 1970.
17. Джонс Г. М. Европейский фон//Литературная история Соединенных Штатов Америки. М., 1977. Т. 1.
18. Диккенс Ч. Собрание сочинений: В 30 т. М.; 1957—1963.
19. Замошкин Ю. А. Личность в современной Америке. М., 1980.
20. Истоки и формирование американской национальной литературы XVII—XVIII вв. М., 1985.
21. История средних веков: В 2 т. М., 1977.
22. История США. М., 1983—1985. Т. 1—4.
23. История философии/Под ред. Г. Ф. Александрова и др. М., 1941. Т. 1, 2.
24. Источники по истории Реформации. М., 1906.
25. Капелюш Ф. Д. Религия раннего капитализма. М., 1931.
26. Каримский А. М. Революция 1776 года и становление американской философии. М., 1976.
27. Кислова А. А. Религия и формирование американской науки // Национальные процессы в США. М., 1973.

28. Кондаков Н. И. Логический словарь. М., 1971.
29. Кувалдин В. Б. Американский капитализм и интеллигенция. М., 1983.
30. Кузнецов В. Н., Мееровский Б. В., Грязнов А. Ф. Западноевропейская философия XVIII века. М., 1986.
31. Лазарев В. В. Становление философского сознания Нового времени. М., 1987.
32. Литературная история Соединенных Штатов Америки. М., 1978. Т. 1—3.
33. Локк Дж. Избранные философские произведения: в 2 т. М., 1960.
34. Локк Дж. Опыт о человеческом разуме. М., 1898.
35. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М., 1975.
36. Лютер М. О работе воли//Эразм Роттердамский. Философские произведения. М., 1986.
37. Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979.
38. Маковельский А. О. История логики. М., 1967.
39. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд.
40. Нарский И. С. Западноевропейская философия XVIII века. М., 1973.
41. Национальные процессы в США. М., 1973.
42. Основные проблемы истории США в американской историографии. М., 1971.
43. Паррингтон В. Л. Основные течения американской мысли. М., 1962. Т. 1—3.
44. Писатели США о литературе. М., 1982. Т. 1—2.
45. Попов П. С., Стяжкин Н. И. Развитие логических идей в эпоху Возрождения. М., 1983.
46. Религия в политической жизни США/Под ред. Ю. А. Замошкина и др. М., 1985.
47. Савин А. Н. Религиозная история Европы эпохи Реформации. М., 1914.
48. Сапрыкин Ю. М. От Чосера до Шекспира: этические и политические идеи в Англии. М., 1985.
49. Секст Эмпирик. Соч.: В 2 т. М., 1976.
50. Слезкин Л. Ю. У истоков американской истории. Виргиния. Новый Плимут. 1606—1642. М., 1978.
51. Слезкин Л. Ю. У истоков американской истории. Массачусетс. Мэриленд. 1630—1642. М., 1980.
52. Слезкин Л. Ю. Легенда, утопия, быль в ранней американской истории. М., 1981.
53. Современное политическое сознание в США/Под ред. Ю. А. Замошкина и др. М., 1980.
54. Современные зарубежные исследования по истории американской философии/Под ред. И. С. Андреевой. М., 1981.
55. Соколов В. В. Европейская философия XV—XVII веков. М., 1984.
56. Стройк Д. Дж. Становление науки в США. М., 1966.
57. Токвиль А. де. О демократии в Америке. М., 1897.
58. Философия и история культуры/Под ред. В. А. Карпушина. М., 1985.
59. Философия эпохи ранних буржуазных революций/Под ред. Т. И. Ойзермана и др. М., 1983.
60. Фурман Д. Е. Религия и социальные конфликты в США. М., 1981.
61. Хук С. Американская философия сегодня//Америка. № 68. 1961.

62. Чанышев А. Н. Протестантизм. М., 1969.
63. Эразм Роттердамский. Философские произведения. М., 1986.
64. Allstrom S. A Religious History of the American People. New Haven — London, 1972.
65. Aldridge A. O. Jonathan Edwards. N. Y., 1964.
66. American Philosophy/Ed. by M. G. Singer. London — New York, 1985.
67. American Philosophy. A historical anthology/Ed. by B. Mac-Kinnon. Albany, 1985.
68. American Thought Before 1900/Ed. by P. Kurtz. New York — London, 1966.
69. Boller J. P. F. Freedom and Fate In American Thought from Edwards to Dewey. Dallas, 1978.
70. Bercovitch S. The Puritan Origins of the American Self. New Haven, 1975.
71. Blau J. Men and Movements in American Philosophy. Englewood Cliffs. N. J., 1952.
72. Burg B. R. Richard Mather. Boston, 1982.
73. Carrol P. N. Puritanism and Wilderness: the Intellectual Significance of the New England Frontier, 1629—1700. N. Y., 1969.
74. Commager H. S. Documents of American History. N. Y., 1945.
75. Carse J. Jonathan Edwards. N. Y., 1967.
76. Conkin P. Puritans and Pragmatists. Eight emonent American thinkers. New York — Toronto, 1968.
77. Culture and Politics from Puritaism to Enlightenment. Berkley, 1980.
78. Edwards J. The Works of Jonathan Edwards. New Haven — London, 1957—1980. Vol. 1—6.
79. Emerson E. Puritanism in America. Boston, 1977.
80. Fiering N. Early American Philosophy vs. Philosophy in Early America// Transactions, of Ch. S. Peirce Society. Buffalo, 9177. Vol. 13. N 3.
81. Fiering N. Moral Philosophy at Seventeenth century Harvard. Williamsburg (Va), 1981.
82. Flower E. and Muphey M. G. A History of Philosophy in America. N. Y., 1977. Vol. 1.
83. Johnson S. The Career and Writings of Samuel Johnson. N. Y., 1929. Vol. 2.
84. Jones A. L. Early American Philosophers. N. Y., 1898.
85. Hall M. G. The Last American Puritan. The life of Increase Mather. Middletown (Conn.), 1988.
86. Kuklick B. The Rise of American Philosophy. New Haven, 1977.
87. McDermott J. J. The American Angle of Vision//Cross Currents, winter—fall 1965.
88. McDermott J. J. The Culture of Experience. Prospect Heights (Ill.), 1976.
89. McDermott J. J. Streams of Experience. Reflections on the history and philosophy of American culture. Amherst, 1985.
90. Miller P. Errand into Wilderness. N. Y., 1956.
91. Miller P. The New Enlgand Mind: From Colony to Province. N. Y., 1953. Boston, 1961.
92. Miller P. The New England Mind: the Seventeenth Century. N. Y., 1954.
93. Miller P. Jonathan Edwards. Cleveland, 1963.
94. Morrison S. E. The Oxford History of the American People. N. Y., 1972.
95. Morrison S. E. Harvard College in the Seventeenth Certury. Cambridge, 1936.

96. **Morrison S. E.** Intellectual Life of Colonial New England. Ithaco (N. Y.), 1960.
97. **Murdock K. B.** Literature and Theology in Colonial New England. N. Y., 1963.
98. **Murphey M. G.** Towards an Historicist History of American Philosophy// Transactions of the Ch.S.Peirce Society. Buffalo, 1977. Vol. 15. N 1.
99. New Testament. Eight Translations. Wheaton (Ill.), 1983.
100. **Ong W. J.** Ramus, Method and the Decay of Dialogue. Cambridge (Mass.), 1958.
101. Paths of American Thought/Ed. by A. M. Schlesinger, Jr. Boston, 1970.
102. **Perry R. B.** Puritanism and Democracy. N. Y., 1944.
103. Philosophy in America. From the Puritans to James/Ed. by P. R. Anderson and M. H. Fish. New York — London, 1939.
104. **Schneider H. W.** History of American Philosophy. N. Y., 1963.
105. **Schneider H. W.** The Puritan Mind. N. Y., 1930.
106. Science in America. Historical Selections/Ed. by J. C. Burnham. N. Y., 1971.
107. **Seaver P.** The Puritan work ethic revisited//Journal of British Studies. Hartford, 1980. Vol. 19, N 2.
108. Sources of the American Mind. A collection of documents and texts in American intellectual history/Ed. by L. Buritz. N. Y., 1966. Vol. 1.
109. **Stroh G. W.** American Philosophy from Edwards to Dewey. Princeton, 1968.
110. **Tocqueville A. de.** On the Democracy in America. N. Y., 1964.
111. Two Centuries of Philosophy in America. Ed. by P. Caws. New Jersey, 1980.
112. **White M.** Science and Sentiment in America. N. Y., 1972.
113. **Waller G. M.** Puritanism in Early America. Boston, 1950.
114. **Ziff L.** Puritanism in America: New Cultures in a New World. N. Y., 1973.

Августин Блаженный 11, 23

Адамс С. 147, 229

Алстед Дж. 88

Андерсон П. 186, 208

Аптекер Г. 128, 168, 175

Аристотель 61, 62, 86, 95, 106, 116, 121, 123, 223

Арминиус Я. 221

Бейлин Т. 59

Бекстер Р. 65

Бентли Р. 158

Беркли Дж. 180, 182—196, 198—201, 204, 207, 212, 215, 224

Бойль Р. 181

Бозций С. 10, 91

Браге Т. 20

Броун Р. 20, 38

Бруно Дж. 20

Брэдфорд У. 19, 41, 54—56, 162

Брюстер У. 19, 41

Бэкон Ф. 49—52, 181

Бэнкрофт Дж. 13

Вебер М. 23, 28

Везалий А. 20

Волластон У. 203—205, 207

Гарвард Дж. 50

Геснод 11

Гоббс Т. 77, 134, 224

Гольбейн Г. Младший 20

Декарт Р. 4, 60, 197, 202, 203, 224

Демосфен 147

Дерхем У. 158

Джемс У. 6, 10, 11, 211, 228

Джефферсон Т. 3, 9, 122, 128, 137, 147, 227, 229

Джонс Г. 51, 52

Джонсон С. 87, 96, 180—208, 212

Джорджоне 20

Диккенс Ч. 4, 5

Доунэйм Дж. 87, 92



Дьюи Дж. 6, 144, 229  
Дэвенпорт Дж. 82, 83, 104  
Дэвис С. 174  
Дюрер А. 20

Кальвин Ж. 30, 73, 90, 91  
Кампачелла Т. 20  
Кант И. 216  
Капелла М. 10  
Каримский А. М. 77, 78, 134  
Карлейль Т. 5  
Колридж С. 116  
Коммаджер Г. 45  
Конкин П. 72  
Коперник Н. 20  
Коттон Дж. 66, 73, 82—85, 114, 116, 118, 119, 126, 129, 138, 151, 152, 220  
Крапах Л. Старший 20  
Кромвель О. 37, 83, 84

Лазарев В. В. 75  
Леверье У. 7  
Леонардо да Винчи 20  
Локк Дж. 12, 118, 134, 143, 147, 148, 156, 181, 186, 198—201, 207, 210, 212—  
214, 216, 218, 220, 222, 223, 224  
Лютер М. 21—30, 90, 91, 165

Макдермотт Дж. 228  
Макиавелли Н. 20  
Маккиннотт Б. 9  
Мальбранш Н. 199  
Маркс К. 24  
Мезер И. 81, 153—156, 165, 167, 168, 170—173  
Мезер К. 81, 153—163, 165—168, 170—173  
Мезер Р. 80, 81, 114  
Меланхтон Ф. 29, 88  
Мерфи М. 14, 83  
Микеланджело Буонарроти 20  
Миллер П. 63, 70, 78, 80, 94, 119, 137, 143, 157, 163, 215  
Мильтон Дж. 148  
Монтень М. 20  
Мор Т. 20  
Мэйхью Дж. 147—149

Ньютон И. 12, 156, 158—161, 181, 186, 190, 192, 193, 207, 210, 212, 213, 219  
Нокс Дж. 36

Ориген 112

Парацельс 20  
Паррингтон В. Л. 38, 128, 131, 153, 176  
Паскаль Б. 227  
Патрици Ф. 20  
Перри Р. 37

Пейн Т. 3, 128  
Пенн У. 48  
Пирс Ч. 3, 6  
Платон 86, 87, 98, 123, 147  
Помпонацци П. 20  
Пуфендорф С. 143, 144

Рабле Ф. 20  
Раме П. де ла (Рамус) 86—94, 96—100, 102, 105, 106, 121, 123, 124, 157, 186  
Рафаэль Санти 20  
Рид Т. 122  
Ричардсон А. 87  
Робинсон Дж. 6, 10  
Руссо Ж.-Ж. 77

Сантаяна Дж. 7  
Сведенборг Э. 218  
Секст Эмпирик 62  
Сервантес М. 20  
Скотт Д. 221  
Слезкин Л. Ю. 39  
Соловьев Э. Ю. 32  
Спиноза Б. 224  
Стоутон У. 167—169  
Стройк Д. 50  
Сьюэлл С. 163, 165—167

Телезио Б. 20  
Теннент Г. 174  
Тициан 20  
Токвиль А. де 3—5  
Торо Г. 3, 9

Уайз Дж. 142—147, 149  
Уайтфилд Дж. 174, 183, 211  
Уиллард С. 163, 170  
Уильямс Р. 126—139, 141, 152  
Уинтроп Дж. 9, 56—60, 66, 71—76, 82—85, 126, 128, 129, 151, 152, 162, 165,  
228  
Уэсли Дж. 174  
Уэсли У. 174

Филон Александрийский 112  
Фипс У. 169, 172, 173  
Фиш М. 186, 208  
Флауэр Э. 14, 83  
Фома Аквинский 11, 221, 224  
Франклин Б. 3, 9, 147  
Фурман Д. Е. 31

Хайдеггер М. 88  
Хатчинсон Дж. 183, 204  
Хатчинсон Э. 149—152

Хетчесон Ф. 183  
Хукер Т. 138—142, 149

Цвингли У. 30  
Цицерон Марк Туллий 92, 147

Чонси Ч. 211

Шекспир У. 20  
Шнайдер Г. 76, 83, 86, 122

Эдвардс Дж. 9, 174, 176, 177, 209—228  
Эймс У. 87, 106, 109, 157, 158  
Элиот Дж. 65  
Эмерсон Р. 3, 5, 9, 11, 88, 229  
Эразм Роттердамский 20, 21

Юм Д. 223

|  |                  |
|--|------------------|
| <i>Введение.</i> «БРОНЗОВЫЙ ВЕК» АМЕРИКАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ  | <i>Стр.</i><br>3 |
| <b>Глава I. ПРОТЕСТАНТИЗМ НА ПУТИ К 1620 году</b>  |                  |
| 1. Идеи лютеровской Реформации . . . . .   | 21               |
| 2. Спасение личной верой и всесвященство . . . . .   | 24               |
| 3. Отрицание свободы воли и предопределение . . . . .  | 26               |
| 4. От Лютера к кальвинизму . . . . .   | 29               |
| 5. Реформация в Англии и возникновение радикальных протестантских общин . . . . .                          | 34               |
| 6. Конгрегационалистское движение . . . . .  | 38               |
| <b>Глава II. ИДЕЙНЫЙ СТРОЙ НОВОАНГЛИЙСКОГО ПУРИТАНИЗМА</b>   |                  |
| 1. Социальное и культурное развитие североамериканских колоний в XVI веке . . . . .                        | 46               |
| 2. Переселение в Америку и основание колоний в философско-провиденциальной интерпретации пуритан . . . . . | 53               |
| 3. Общие идеи философского мировоззрения американских пуритан . . . . .                                    | 61               |
| 4. Джон Коттон, Джон Уинтроп и тройственный ковенант . . . . .   | 66               |
| 5. Пуританская «диалектика» — теория знания . . . . .  | 85               |
| 6. Пуританская «технология» . . . . .  | 94               |
| 7. «Энциклопедия» искусств (наук) . . . . .  | 100              |
| 8. Философское содержание пуританской теологии и экзегетики . . . . .                                      | 109              |
| 9. Пути познания мира . . . . .  | 114              |
| <b>Глава III. ЕРЕСЬ И ОБНОВЛЕННАЯ ОРТОДОКСИЯ В ПУРИТАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ</b>                                   |                  |
| 1. Роджер Уильямс . . . . .  | 126              |
| 2. Томас Хукер . . . . .   | 138              |
| 3. Джон Уайз . . . . .   | 142              |
| 4. Джонатан Мэйхью . . . . .   | 147              |
| 5. «Дело» Энн Хатчинсон . . . . .  | 149              |
| 6. Инкрис и Коттон Мезеры . . . . .  | 153              |
| 7. «Охота за ведьмами» . . . . .   | 163              |
| 8. «Великое пробуждение» . . . . .   | 174              |
| <b>Глава IV. СЭМЮЭЛ ДЖОНСОН</b>  |                  |
| 1. Жизнь Сэмюэла Джонсона . . . . .  | 180              |
| 2. С. Джонсон и берклианство. Проблема субстанции . . . . .  | 184              |
| 3. С. Джонсон и берклианство. Проблема пространства и времени . . . . .                                    | 189              |
|  | <b>243</b>       |

|   |     |
|---|-----|
| 4. С. Джонсон и берклианство. Проблема восприятия и бытия . . .         | 194 |
| 5. Основные идеи главного сочинения С. Джонсона «Elementa Philosophica» | 196 |
| <i>Глава V. ДЖОНАТАН ЭДВАРДС</i>  | 209 |
| 1. Жизненный путь Дж. Эдвардса  | 209 |
| 2. Мировоззренческие принципы философии Дж. Эдвардса                    | 212 |
| 3. Небытие, пустота и «корреспонденция»                                 | 216 |
| 4. Соотношение воли и веры  | 220 |
| 5. Религиозное чувство — основа веры                                    | 226 |
| <i>Заключение. В ПРЕДДВЕРИИ ВЕКА РАЗУМА</i>                             | 230 |
| Summary   | 233 |
| Список литературы   | 235 |
| Указатель имен  | 239 |

NIKITA E. POKROVSKY  
EARLY AMERICAN PHILOSOPHY  
PURITANISM  
VISHAJA SHKOLA PRESS  
MOSKOW, 1989

## CONTENTS

|   |     |
|---|-----|
| <i>Introduction.</i> THE BRONZE AGE OF AMERICAN PHILOSOPHY                                      | 3   |
| <i>Chapter one.</i> PROTESTANTISM ON ITS WAY TO THE YEAR 1620                                   | 19  |
| 1. Main concepts of Luther's Reformation  | 21  |
| 2. <i>Sola fide</i> and the idea of Salvation   | 24  |
| 3. Freedom of the will and Predestination   | 26  |
| 4. From Martin Luther to Calvinism  | 29  |
| 5. Reformation in England and the growth of radical Protestant congregations                    | 34  |
| 6. Congregational denomination  | 38  |
| <i>Chapter two.</i> THE CHAIN OF IDEAS OF NEW ENGLAND PURITANISM                                | 44  |
| 1. Social and cultural development of North American colonies in the XVII <sup>th</sup> century | 46  |
| 2. Immigration to America in Puritan philosophical vision and providential interpretation       | 53  |
| 3. Basic concepts of Puritan philosophy   | 61  |
| 4. John Cotton, John Winthrop and triple covenant   | 66  |
| 5. Puritan dialectics as a theory of knowledge  | 85  |
| 6. Puritan technology   | 94  |
| 7. Encyclopedia of arts and sciences  | 100 |
| 8. Philosophical content of Puritan theology and Biblical exegetics                             | 109 |
| 9. Cognition and its objectives   | 114 |
| <i>Chapter three.</i> HERESY AND RENEWED ORTHODOXY IN PURITAN PHILOSOPHY                        | 124 |
| 1. Roger Williams   | 126 |
| 2. Thomas Hooker  | 138 |
| 3. John Wise  | 142 |
| 4. Jonathan Mayhew  | 147 |
| 5. Anne Hutchinson's Case   | 149 |
| 6. Increase and Cotton Mathers  | 153 |
| 7. Witchcraft compagne  | 163 |
| 8. The Great Awakening  | 174 |
| <i>Chapter four.</i> SAMUEL JOHNSON   | 180 |
| 1. The life of Samuel Johnson   | 180 |
| 2. Samuel Johnson and Berkelenianism. The problem of substance                                  | 184 |
| 3. Samuel Johnson and Berkelenianism. The problem of space and time                             | 189 |
|   | 245 |

|   |     |
|---|-----|
| 4. Samuel Johnson and Berkelenianism. The problem of perception and being . . . . . | 194 |
| 5. Main ideas of Samuel Johnson's <i>Elementa Philosophica</i> . . . . .            | 196 |
| <i>Chapter five.</i> JONATHAN EDWARDS . . . . .                                     | 209 |
| 1. The life of Jonathan Edwards . . . . .   | 209 |
| 2. Basic notions of Jonathan Edwards' philosophy . . . . .                          | 212 |
| 3. The problem of non-being, vacuum and correspondence . . . . .                    | 216 |
| 4. The doctrine of will and faith . . . . .   | 220 |
| 5. Religious affections as a basis of faith . . . . .                               | 226 |
| <i>Conclusion.</i> ON THE THRESHOLD OF THE AGE OF REASON . . . . .                  | 230 |
| Summary . . . . .   | 233 |
| Bibliography . . . . .  | 235 |
| Index of Proper Names . . . . .   | 239 |

*Учебное издание*

**Покровский Никита Евгеньевич**

**РАННЯЯ АМЕРИКАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ.  
ПУРИТАНИЗМ**

**Заведующий редакцией А. Д. Кашин**

**Редактор Л. Б. Комиссарова**

**Младшие редакторы Т. А. Шангина, Л. Ф. Петецкая**

**Художественный редактор С. Г. Абелин**

**Технический редактор Г. А. Фетисова**

**Корректор Е. К. Штурм**

**ИБ № 7701**

Изд. № ФПН—735. Сдано в набор 29.05.89. Подп. в печать 30.10.89. Формат 60×  
×88<sup>1/16</sup>. Бум. офс. № 1. Гарнитура литературная. Печать офсетная. Объем 15,19 усл.  
печ. л. + 0,25 усл. печ. л. форз. 15,44 усл. кр.-отт. 16,95 уч.-изд. л. + 0,39 уч.-изд. л.  
форз. Тираж 21 000 экз. Зак. № 1524. Цена 90 коп.

**Издательство «Высшая школа», 101430, Москва, ГСП-4,  
Неглинная ул., д. 29/14.**

**Московская типография № 8 Госкомпечати СССР,  
101898, Москва, Центр, Хохловский пер., 7**



**Покровский Н. Е.**

**П48** Ранняя американская философия. Пуританизм: Учеб. пособие для гуманит. фак. ун-тов.— М.: Высш. шк., 1989.— 246 с.

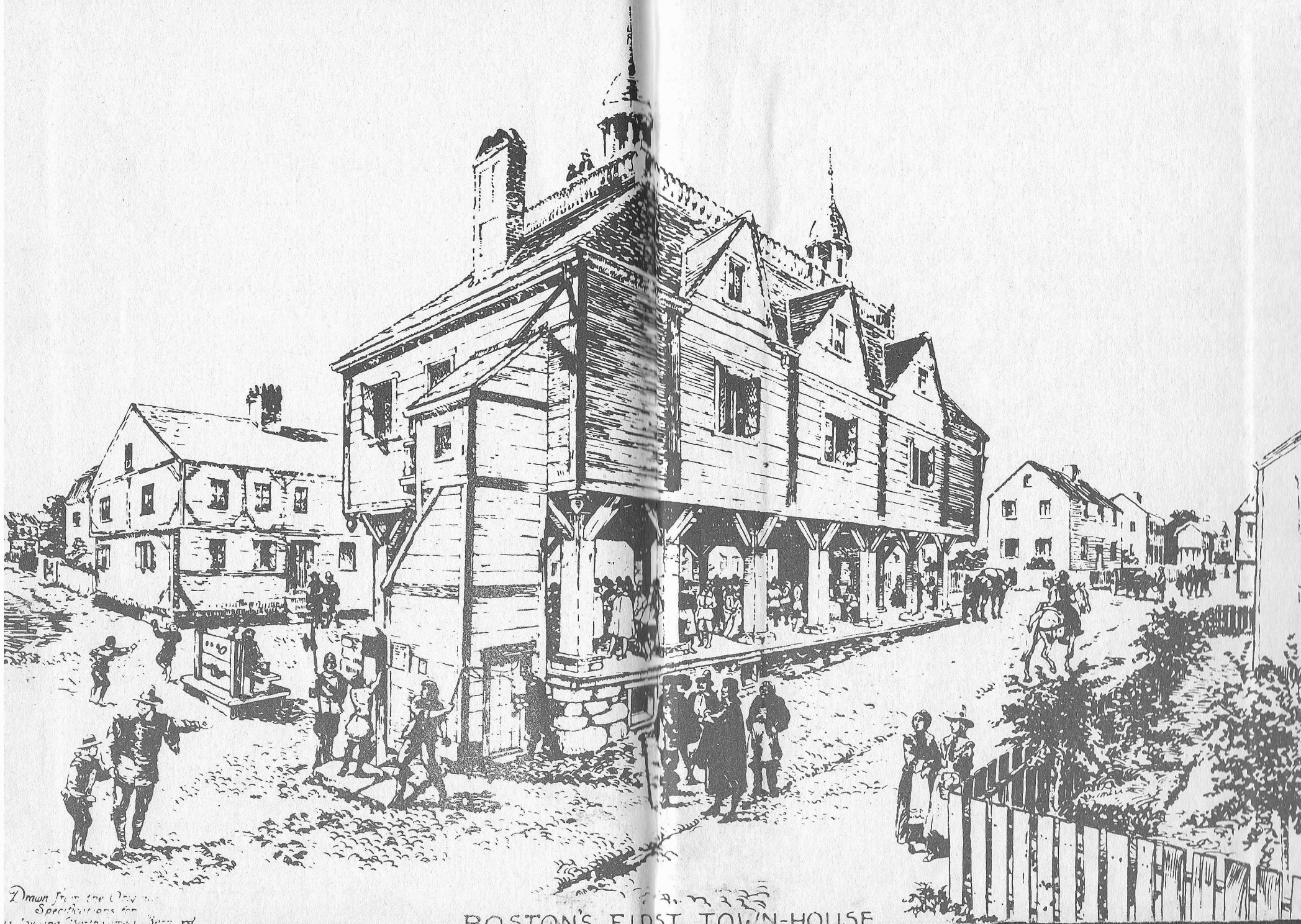
ISBN 5-06-000003-6

В книге дается широкая панорама становления и развития американской философской мысли XVII — середины XVIII в. Прослеживается влияние европейских философских традиций и религиозных течений на представителей американской философии: С. Джонсона, Дж. Эдвардса и других, исследуются теоретическая оригинальность их идей и влияние ранней американской философии в целом на дальнейшее развитие философского сознания в США.

П 0301030000(4309000000)—528—23—89  
001(01)—89

**ББК 87.3**

**1Ф**



Drawn from the Original  
Specifications for  
the Town-House, 1630-1631

BOSTON'S FIRST TOWN-HOUSE