

**ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ ИСТОРИЯ**

УДК 94(410)

doi 10.17072/2219-3111-2024-4-107-118

Ссылка для цитирования: *Высокова В. В.* Поиск истинного знания: «рассуждения о чудесах» в интеллектуальном дискурсе Британии на рубеже XVII–XVIII веков // Вестник Пермского университета. История. 2024. № 4(67). С. 107–118.

**ПОИСК ИСТИННОГО ЗНАНИЯ: «РАССУЖДЕНИЯ О ЧУДЕСАХ»  
В ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОМ ДИСКУРСЕ БРИТАНИИ  
НА РУБЕЖЕ XVII–XVIII ВЕКОВ<sup>1</sup>*****В. В. Высокова***

Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б. Н. Ельцина, 620062, Россия, Екатеринбург, ул. Мира, 19  
veronika.vysokova@urfu.ru  
ResearcherIDS-2424-2018  
SPIN-код: 5883-9398

Статья сосредоточена на анализе нарастающего драматического разрыва духовного и материального в сознании человека раннего Нового времени на примере практик и механизмов формирования рационалистического знания в английском интеллектуальном дискурсе в ходе научной революции XVII в. В фокусе внимания – дискуссия между натурфилософами и теологами о разумности христианства в борьбе за истинное знание. Дискурс о чудесах в этом интеллектуальном поле стал своеобразной лакмусовой бумажкой на проверку истинности Священного Писания. Автор статьи приходит к выводу о том, что первым, вслед за Декартом и Спинозой, эту тему в английском интеллектуальном дискурсе поднял Т. Гоббс, а развернутую аргументацию о «разумности христианства» в своих сочинениях дал Дж. Локк. Пик дискуссии о чудесах пришелся на вторую половину 90-х гг. XVII в. и был связан с ответом «натурфилософам» таких англиканских теологов, как Дж. Эдвардс и Э. Стиллингфлит. Главным аргументом антилокковской позиции стал тезис о чудесах как божественном откровении, научные же открытия определялись божественным провидением. Англиканские теологи считали главным просчетом «натурфилософов» игнорирование такой субстанции, как душа, которую они ставили выше разума. Однако, несмотря на то что Локк чувствовал себя поверженным в этой интеллектуальной борьбе, победа рационалистической точки зрения в дискуссии о чудесах в XVIII в. была обеспечена Д. Юмом, который отмахнулся от чудес как от «басен» и «россказней» темных людей. В качестве третьей – взвешенной – точки зрения в статье приводится позиция натурфилософа Р. Бойля на основе анализа его сочинения «Превосходство теологии в сравнении с натурфилософией».

*Ключевые слова:* Роберт Бойль, Томас Гоббс, Джон Локк, Эдвард Стиллингфлит, душа, разум, натурфилософия, научная революция XVII в., чувства, чудеса.

Данная статья носит постановочный характер и отвечает вызовам эпистемологического поворота последних десятилетий [Фуллер, 2023]. Ее предметной областью является интеллектуальный дискурс Британии с 1650 по 1750 г. в контексте преодоления кризиса средневековой, а затем и ренессансной культур в их гносеологических основаниях. Магистральным направлением этого дискурса был поиск истинного знания. Показательным примером в случае Англии является сочинение 1624 г. Герберта Чербери «Об истине, и как она отличается от откровения, вероятного, возможного и ложного» ([*Herbert of Cherbury*], 1624), с которой, как правило, связывают истоки деизма (от лат. *deus* и греч. *theos*, θεός – бог) на Британских островах. Собственно, поиск истинного знания и произвел научную революцию XVII в. Алхимия имела тенденцию в скором времени превратиться в химию, астрология – в астрономию, а врачевание, освободившись от заговоров и снадобий, – в классическую медицину [Депар, Шейтин, 2015, с. 556]. Предметом нового рационалистического знания стал многообразный зримый материальный

мир. Однако душа человека с «пятерницей ее чувств» оказалась подчинена разуму, если не сказать больше, предана забвению. Постановочный характер статьи как раз и определяется исследованием угасания внимания к метафизическому миру человека в ходе развертывания научной революции в XVII–XVIII вв. Главный тезис заключается в том, что, наряду с законами природы, существуют непреложные законы духовного мира человека. И если средневековому сознанию был присущ холизм – целостность мировосприятия в единстве духовного и материального, то в ходе научной революции духовное было отдано на откуп церкви и моральной философии, получившей свое развитие в трудах Э. Шефтсбери, Ф. Хатчесона и др. А если еще точнее – отдано на откуп самому человеку.

Надо заметить, что Революция середины XVII в. в Англии сама по себе являлась болезненной попыткой примирить материальное и идеальное, рациональное и духовное, веру и разум [Хилл, 1998]. В результате во второй половине XVII в. на смену метафизике средневековой схоластики, объясняющей онтологические принципы мира с позиции его целостности, стало утверждаться новое «опытное» знание, основанное на рационалистической логике. Британский историк Д. Левитин замечает, что «новая физика» была озабочена в первую очередь конкретными природными явлениями (*physica particularis*), а не объяснением основополагающих принципов (*physica generalis*). Это придавало ей сильное «эмпирическое» измерение. Спор между средневековой и новой натурфилософией не был эпистемологическим, как подмечает историк, а скорее носил дисциплинарный характер. Ее продвигали светские натурфилософы и врачи, которые стремились очистить свои дисциплины от того, что они считали «чрезмерным господством метафизики». Такие люди, как П. Бейль, И. Ньютон, несомненно, стали пионерами в формировании такого научного знания и присущего ему нового языка [Levitin, 2022, p. 819–820]. Надо заметить, у Англии было особое место в этом общеевропейском интеллектуальном движении. Если «на континенте религиозные устремления направлялись на порядок, компромисс, стабильность и целью было спасение. Англии же сильнее проявлялась реформаторская суть кальвинизма... В центре внимания оказалась именно творческая суть Бога, а не спасающая» [Klaaren, 1977, p. 49–50]. Как замечает отечественный исследователь В. П. Визгин, «английский протестантизм, особенно его кальвинистские течения, был, пожалуй, самым динамичным и эсхатологически насыщенным из всех форм протестантизма в тогдашней Европе. Преобладающей в интеллектуальном дискурсе стала интенция на преобразование мира – общества, государства, наук, культуры и всего бытия. Именно потому с такой уверенностью в Англии пуритане захватили государственную власть...» [Визгин, 1997, с. 119].

Дискуссия о чудесах в английском интеллектуальном дискурсе середины XVII – середины XVIII в. дает возможность увидеть этот драматический разрыв духовного и материального в ходе бурно развернувшейся научной революции во второй половине XVII в. Корпус текстов, посвященных этой теме, в среде британских интеллектуалов обширен (если не сказать, необъятен) и позволяет выявить динамику развития дискуссии о чудесах, выделить ее ключевые фигуры и основные понятия. Это был настоящий интеллектуальный «штурм» Священного Писания с целью очистить его от «темных» толкований богословов, а христианство – от суеверий [Яковлев, 2019, с. 13–44]. Это была интеллектуальная борьба натурфилософов с «царством тьмы» в стремлении поставить евангельский свет Библии на службу обществу. Четвертая часть сочинения Т. Гоббса «Левиафан» так и называется «О царстве тьмы» (*Of the Kingdom of Darkness*). Философ ясно дает понять, что он под этим подразумевает: «Кроме божественной и человеческой верховных властей... в Св. Писании упоминается еще другое [третье. – В. В.] владычество, которое “тьма века сего”, “царство сатаны”, “сила князя бесовского”, “владычество Вельзевула над демонами”, т.е. призраками, обитающими в воздухе, поэтому сатану называют “князем, господствующим в воздухе”; а так как он царствует во мраке мира сего, то называется также “князем мира сего”. Согласно этому, люди, послушные его власти, называются “сынами тьмы” в отличие от верных, называемых “сынам света”». И далее Гоббс подкрепляет эти библейские цитаты собственными выводами: «...царство тьмы, как оно изложено в этих и других местах Писания, есть не что иное, как заговор обманщиков, которые, чтобы получить господство над людьми в этом мире, пытаются с помощью темных и ошибочных учений пога-

сильнее в них как природный свет, так и свет Евангелия, и таким образом сделать их неподготовленными к грядущему Царству Божьему» (*Hobbes's Leviathan*, 1909, p. 472). И среди прочих обстоятельств, которые держат человека во мраке царства тьмы, – это ошибки церкви и священников, проистекающие из ложного толкования Писания, «колдовства при церемонии крещения», «заблуждения, проистекающие из учения о чистилище», бессмертия души и т.п. Естественное невежество человека стало почвой, в которую князь тьмы и его приспешники посеяли плевелы духовных заблуждений.

Собственно этим сочинением Т. Гоббса 1651 г. в английском интеллектуальном дискурсе и открывается дискуссия о чудесах. В главе XXXVII третьей части (а их всего четыре) «Левифана» – «О чудесах и их пользе» – Т. Гоббс пишет (воспользуемся дореволюционным переводом Серафима Автократова. – *В. В.*): «Под именем чудес понимаются дивные действия Божии. Так как люди, следуя своему рассудку, обыкновенно сомневаются, чтобы повеление, возвещаемое пророком, исходило от самого Бога, то это подтверждается им знаками, называемыми в Св. Писании чудесами. У языческих писателей они называются *ostentum* (диво) и *portentum* (чудо)». Гоббс считает, что у чуда лишь одно предназначение – «чтобы оно имело целью внушить народу доверие к вестникам, пророкам и посланникам Божиим и доказать ему, что они действительно посланы Богом». Так, «дела Божии в Египте, совершенные рукою Моисея, были чудесами; ибо были совершены с целью внушить израильскому народу убеждение, что Моисей пришел к нему не по своему произволу и не для своей выгоды, а послан Богом. Когда Бог повелел ему освободить израильтян от египетского рабства, он сказал Богу: А может быть они не поверят мне и не послушают гласа моего, и скажут: не явился тебе Господь, что сказать им? В ответ на это Бог дал ему власть превратить в змея жезл, который он держал в руке, а змея опять превратить в жезл; потом сделать свою руку прокаженной и исцелить ее – все это с целью внушить израильтянам веру, что ему точно являлся Бог их отцов. Когда Моисей совершил эти чудеса пред народом, то люди поверили» (*Гоббз*, 1868, с. 264).

Таким образом, по Гоббсу, «чудо есть действие Божие, совершаемое с целью показать избранным людям чрезвычайного посланника Божия, ниспосланного им для их спасения. Из этого определения следует, что чудо производится не каким-нибудь особенным свойством самого чудотворца, по слову которого совершается чудеса, а непосредственно Богом» (Там же, с. 265). Все чудеса, творимые Моисеем, пророками, самим Христом и апостолами, были совершены для приобщения людей к церкви. Однако наряду с этим, как указывает Гоббс, так много «лжечудотворцев», что слишком утомительно перечислять все их разновидности. Невежество и склонность к заблуждению в человечестве так велики, а особенно так сильны в тех, кто не знает естественных причин и не понимает человеческих намерений, что люди постоянно подвергаются бесчисленным обманам. И заключает: «В настоящее время я не знаю ни одного человека, который видел бы чудо, совершенное посредством заклинаний словами или молитвой и до такой степени удивительное, чтобы оно могло показаться сверхъестественным человеку мало-мальски со смыслом. Поэтому теперь вопрос не в том, действительно ли совершилось чудо, которое мы видели, а в том, не выдумка ли чудеса, известные нам по слухам или из книг. Решение этого вопроса принадлежит не частному умствования или совести, а общественному разуму, т.е. разуму того человека или собрания, которым принадлежит право решать все вопросы» (Там же, с. 267). Собственно, здесь уже сформулированы основные рационалистические положения по вопросу о чудесах, которые получают свое развитие в сочинениях Локка, позже Д. Юма и многих других.

Очевидно, и это фиксируется историографически, пик дискуссии о чудесах пришелся на 90-е XVII в., период небывалой терпимости к инакомыслию (читай – интеллектуальной свободы) в правление Вильгельма III Оранского. Остроту полемики задали два ключевых текста. Первый текст – «Разумность христианства, как она изложена в Священном Писании», опубликованный анонимно Джоном Локком в 1695 г. (и до сих пор не переведенный на русский язык) ([*Locke*], 1695a). Практически одновременно с этим сочинением Локка в 1696 г. вышла книга его поклонника Джона Толанда «Христианство без тайн, или Трактат, в котором показывается, что в Евангелии не содержится ничего противоречащего разуму или недоступного ему и что ни

один догмат христианства не может быть назван непостижимой тайной в прямом смысле слова» (Toland, 1696). Шквал критики, обрушившийся как справа, так и слева [Яковлев, 2013, с. 361–378], а также сходство как по названию, так и по идеям с работой Толанда, заставили Дж. Локка защищаться и публично отрицать предполагаемую идентичность мнений. В двух «виндикациях» 1695 г. и 1697 г. он объясняет свою точку зрения, отрешившись от деистов, унитариев, социниан и прочих христианских мыслителей ([Locke], 1695b; [Locke], 1697).

Надо сразу оговориться, что трактат Дж. Локка «Разумность христианства» 1695 г. представляет собой «эрудитское» исследование Библии с целью выявить и показать ее истинный свет. В коротком предисловии автор пишет: «Столь малое удовлетворение и последовательность, которые можно найти в большинстве систем богословия, с которыми я встречался, заставили меня обратиться к одному единственному чтению Писания (к которому они все зывают) для понимания христианской религии. То, что я оттуда получил внимательным и беспристрастным исследованием, я здесь передаю вам, читатель. Если благодаря этим моим трудам вы получите хоть какой-либо свет или подтверждение *истины*, присоединись со мной в благодарности Отцу Света за его снисхождение к нашему пониманию. Если при честном и беспристрастном рассмотрении вы найдете, что я ошибся в смысле и толковании Евангелия, я умоляю вас, как истинный христианин, в евангельском духе [Spirit of the Gospel] (которое есть милосердие) и рассудительными словами Трезвости [words of Sobriety], исправьте меня в учении о спасении» (Locke, 1999, p. 3).

Автор академической публикации «Разумности христианства» 1999 г. Дж. Хиггинс-Биддл считает это сочинение «лебединой песней» Дж. Локка. Современный исследователь так резюмирует его место и роль в интеллектуальном наследии философа: «...он [Локк. – В. В.] стремился определить основу, на которой каждый мог бы быть уверен в своем спасении. Эта основа должна была быть общей для всех людей, одинаковой для философов и людей государственных, для людей, живущих трудом на земле, и молочниц. Согласие в вере по положениям, которые разум никогда не мог распознать, обеспечивало такую общую основу. К счастью для Локка, он считал, что в этом и есть сущность христианства, изложенная в Писании. В “Разумности христианства” Локк заложил краеугольный камень главного усилия своей жизни. <...> Простые требования веры и повиновения, как надеялся Локк, принесут тот же мир, стабильность и безопасность Англии и христианскому миру, которых искал Гоббс. Но Локк был убежден, что такая цель будет достигнута только через терпимость и никогда – принуждением государственной властью» (Locke, 1999, p. CXIV).

Целью написания «Разумности христианства» для Дж. Локка были «мир и единение среди христиан» (Ibid., p. XXVII). Локк в этом тексте практически всецело сосредоточен на Новом завете и настаивает на том, что истинным средоточием божественного откровения, главным авторитетом в вопросах религии является учение Иисуса, которое раскрывается через евангельские послания. Авторитет этих учений подтверждался чудесами, которые совершал Иисус. «Свидетельство миссии нашего Спасителя с небес настолько велико, во множестве чудес, которые он совершил перед различными людьми, что то, что он передал, нельзя не воспринимать как пророчества Бога, как неоспоримую *истину*» (Ibid., p. XXIII). Главной задачей Локка, что очевидно, было установить, что именно заповедовал людям Иисус. Локк полагал, что люди неясно различали истинную природу Бога до того, как Иисус открыл им ее. Знания древних философов в этих вопросах были неэффективны в продвижении истинной религии и морали, поскольку их учения могли быть поняты только образованными людьми. У большинства людей нет для этого ни досуга, ни способностей, как утверждал Локк. Для таких людей ясное, понятное и авторитетное откровение Писания, полученное верой, было единственным средством спасения. «Большая часть не может знать, – утверждал он, – и поэтому они должны верить» (Ibid., p. CXIV–CXV).

Хотя Локк решил основывать свое понимание христианской веры только на Писании, результаты его исследования значительно отличались от выводов тех протестантских реформаторов XVI в., которые популяризировали лозунг *sola scriptura*. Его предположение заключалось о том, что основные положения веры были четко изложены в самом Священном Писании. Локк

предпринял строго исторический, едва ли не буквалистский подход в интерпретации Нового Завета. Более трети «Разумности» было посвящено реконструкции жизни Иисуса и его учеников. При этом, как замечает Дж. Хиггинс-Биддл, Локк исследовал не только то, что говорил и делал Иисус; он стремился понять и объяснить, что Иисус думал и какие у него были намерения (Ibid., р. XXIII). Он останавливается практически на всех семи чудесных знамениях (*seven miraculous signs*) Иисуса Христа: 1) брак в Кане Галилейской (*changing water into wine at Cana*); 2) исцеление сына царского чиновника, что находился в Капернауме (*healing the royal official's son in Capernaum*); 3) исцеление парализованного в Вифезде (*healing the paralytic at Bethesda*); 4) насыщение множества народа (*feeding the 5000*); 5) хождение Иисуса по воде (*Jesus walking on water*); 6) исцеления слепорожденного человека (*healing the man blind from birth*); 7) воскрешение Лазаря (*the raising of Lazarus*).

Подводя итог идеям Локка, изложенным в трактате «Разумность христианства», можно сказать, что он демонстрировал новое направление в критике Нового Завета, сосредоточившись на выявлении «истинного света» Евангелий, доступного каждому в его вере через смирение, кротость и милосердие (что получит развитие в его сочинениях о толерантности). Истина эта была открыта Богом через мессию Христа, а чудеса, которые он совершал, ясно указывали на него как посланника Бога. Несомненно, Локк демонстрировал рационалистическое отношение к Библии и в этом определении чудес как «посланий» от Бога прямо повторяет интерпретативную модель Гоббса. Неслучайно во вспыхнувшей полемике вокруг «Разумности христианства» Локк получает статус гоббсианца (что и в последующей историографии находит своих сторонников [Robertson, 1915, р. 111; Gordon, 1895, р. 31–32]). Пожалуй, самый беспощадный критик Локка, англиканский священник Джон Эдвардс, опубликовавший в этом же 1695 г. сочинение «Некоторые мысли об отдельных причинах и случаях атеизма, особенно в нынешнюю эпоху. С некоторыми краткими размышлениями о социнианстве: и о последней книге под названием “Разумность христианства, как она изложена в Писании”», злобно «пригвоздил» Локка: «Когда этот автор создавал Новое христианство, он принял “Левиафана” Гоббса за Новый Завет, а философа из Малмсбери [место рождения Гоббса. – В. В.] – за нашего Спасителя и одного из Апостолов» (Locke, 1999, р. LXXVI). Однако сам Локк рассматривал обвинение в гоббсианстве как попытку дискредитировать идею его книги и вынужден был публично оправдываться, что он «не так хорошо разбирается в Гоббсе» (Ibid., р. LXXVII). Летом 1697 г. Эдвардс довел свои личные нападки на Локка до кульминации в своем сочинении «Краткое оправдание основных положений христианской веры», где поставил под сомнение как образованность, так и на разумность Локка. Эдвардс заявлял, что его книга – это «двойная дерзость» по отношению к университетам и к религии, и заслуживает ответа «не аргументом, а сатирой» (Edwards, 1697; Locke, 1999, р. XLVII). При всем желании было трудно усмотреть юмор в оскорбительной сатире Эдвардса. Как позже вспоминала леди Мэшем, покровительница философа, Локк был взбешен, его ярость усугублялась еще и тем фактом, что публикация «Краткого оправдания» Эдвардса состоялась с одобрения четырех уважаемых членов Кембриджского университета (Locke, 1999, р. XLVIII).

Таким образом, самыми сильными оппонентами Дж. Локка в этой публичной полемике стали видные англиканские проповедники Джон Эдвардс (1637–1716) (Edwards, 1695, 1696, 1697), о котором шла речь выше, и Эдвард Стиллингфлит (1635–1699), о котором речь пойдет ниже. Последний опубликовал в 1697 г. довольно-таки обширное сочинение «Рассуждение в защиту учения о Троице». В этом труде Стиллингфлит вступил в открытую полемику с автором-анонимом трех текстов – «Разумность христианства», «Защита разумности христианства», «Вторая защита разумности христианства» (напомним, что все три сочинения были опубликованы Локком анонимно) – и Толандом. В первую очередь это сочинение было направлено против тех, кто отрицал троичность Бога, – ариан, унитариев и социниан, именно к ним священник относил вышепоименованных авторов. В последней главе этого сочинения «Ответы на возражения против Троицы с точки зрения разума» Стиллингфлит дает ответ всем «рационалистам» сразу (обильно цитируя «анонима» Локка и Толанда). Его аргументация заключается в следующем. Христианское учение основано на вере, которая выше разума; способностей разума недостаточ-

но, чтобы воспринять многомерность этого мира (*Stillingfleet*, 1697, p. 230). Стилингфлит находит определение «разума» этих «натурфилософов» неясным и неудовлетворительным, а их принципиальным просчетом считает игнорирование человеческой субстанциальной формы (*substance*) души: «Она не формируется чувствами [она проявляется через чувства; *senses* – ключевое понятие для Локка в его сенсуализме. – В. В.] и не зависит от операций ума; и поэтому она вне пределов нашего разума. И поэтому я не удивляюсь, что господа этого нового способа рассуждения почти исключили *субстанцию* [души. – В. В.] из разумной части мира» (*Ibid.*, p. 234).

Назначение разума, по Стилингфлиту, заключается в первую очередь в том, чтобы «обязать нас верить в то, что мы не можем постичь». Таковыми являются «некоторые вещи», в которые «мы обречены верить и... которые... исходят из божественной природы и атрибутов» (*Ibid.*, p. 277). Объясняя свою позицию в отношении разума, теолог пишет следующее: «У нас нет разногласий с ними [унитариями, именно к ним Стилингфлит причисляет Локка и Толанда. – В. В.] касательно использования нашего разума в отношении *истинного* смысла *откровения* [*true Sense of Revelation*; обратим здесь внимание читателя на второй смысл слова *sense* в значении “смысл”, “эссенция”. – В. В.]. Мы никогда не говорим людям, что они обязаны верить чему-то на слово, не вникая в смысл услышанного. Мы прибегаем ко всем наилучшим и наиболее разумным путям достижения разъяснения смысла посредством печатания [священных. – В. В.] текстов, сравнения мест на разных языках и в различных версиях...» (*Ibid.*, p. 289).

Открытие чего-либо (в том числе натурфилософами) является «божественным откровением», данным человеку «всевышним», как аргументирует Стилингфлит. Он констатирует: «...я полагаю, что главный спор в отношении *разума* заключается в том: можем ли мы иметь *представление* о бытии чего-либо (*being of a thing*), не имея ясного и отчетливого понятия о его о предназначении (*matter revealed*)? Если можем, то не может быть никаких возражений в отношении *откровения* (*point of revelation*)» (*Stillingfleet*, 1697, p. 280). Так происходит любое открытие. Но тут возникает другой вопрос, уточняет свою мысль Стилингфлит, как именно происходит это *открытие*, и тут «...мы не можем иметь ясного и отчетливого представления» (*Ibid.*, p. 280). Здесь вступает в силу «момент веры» (*point of faith*) в божественную упорядоченность мира. Стилингфлит указывает на духовность (*spirituality*) как атрибут Бога, поэтому сама доктрина христианства является тайной для нас и раскрывается через духовный опыт, а разум выступает лишь одним из инструментов этого опыта. Последние строки объемистого трактата Стилингфлита звучат так: «В чем же тогда заключаются [наши. – В. В.] расхождения в вопросе о разуме? Я уже... показал, что мы далеки от того, чтобы низвергнуть разум или впустить в свою жизнь какие-либо абсурдные доктрины, также я показал... насколько мы можем быть обязаны вере в доктрину, которая вбирает в себя нечто большее, чем наш разум; и о которой мы не можем иметь никаких ясных и отчетливых понятий» (*Ibid.*, p. 292).

В ответ Локк написал «Письмо Его высокопреподобию Эдварду, лорду епископу Вустерскому, по поводу некоторых мест в недавнем трактате Его милости “Рассуждение в защиту учения о Троице”, относящихся к “Опыту о человеческом разумении” г-на Локка». Это «Письмо», датированное 7 января 1697 г. и вскоре опубликованное, заставило Стилингфлита продолжить полемику. В мае того же 1697 г. он напечатал «Ответ на письмо г-на Локка». Но спустя два месяца, в августе 1697 г., появился «Ответ г-на Локка на возражения Его высокопреподобия лорда епископа Вустерского». В начале 1698 г. Стилингфлит опубликовал новое возражение – «Ответ на второе письмо г-на Локка, в котором доказывается, что в своем учении об идеях он противоречит самому себе и догматам христианской веры». В 1699 г. было опубликовано третье ответное письмо Локка, датированное 4 мая 1698 г., – «Ответ г-на Локка на возражения Его высокопреподобия лорда епископа Вустерского на Его второе письмо, где рассмотрены, помимо случайных вопросов, мнения Его милости о достоверности, достигаемой посредством разума, о достоверности посредством идей и о достоверности посредством веры; о воскресении тела; о нематериальности души; о несовместимости взглядов г-на Локка с догматами христианской веры и тенденции этих взглядов к скептицизму» (*Локк*, 1985, p. 280–441). Неизвестно, чем бы закончилась эта полемика, но вскоре, в этом же 1699 г., Э. Стилингфлит скончался.

Здесь следует заметить, что эта более широкая дискуссия о разумности христианства в конечном счете будет сведена к дискуссии о чудесах как «индикаторе» истинности христианского вероучения. Младший коллега Стиллингфлита, выдающийся проповедник и идеолог англиканской церкви рубежа XVII–XVIII вв. Уильям Флитвуд (1656–1723) подхватил выпавшее из рук Стиллингфлита знамя борьбы с авторами «опасных доктрин» и создал обширное сочинение 1701 г. «Опыт о чудесах», где он определяет чудо как «сверхъестественное воздействие Бога, вопреки известному ходу вещей и устоявшимся законам природы, вызывающего к чувствам» (Fleetwood, 1701). В ответ У. Флитвуду Локк написал короткое эссе «Рассуждение о чудесах» 1701 г. (Локк, 1988, с. 615–623), в котором чувствуется, что дискуссия для философа уже утратила свою остроту в силу непримиримости сторон. Можно только предполагать, какую степень разочарования испытывал на склоне своих лет стареющий Локк.

В этом эссе 1701 г. он пишет: «Чудо, как я его понимаю, есть воспринимаемое органами чувств действие (*operation*), которое очевиден, в силу того что оно выше его понимания и противоречит, по его мнению, естественному ходу вещей, принимает за божественное» (Там же, с. 615–614). Локк вновь повторяет идею Гоббса о том, что настоящие чудеса даны человеку для подтверждения божественного откровения. Чудо совершается для доказательства того, что человек, сообщая откровение, действительно послан Богом. Он использует тот же пример, что и Гоббс, – послание Моисея иудеям, – дабы они уверовали в бога. Таким образом, чудеса – это своеобразные верительные грамоты вестника Бога. Но как отличить истинное чудо от ложного (*lying wonders*)?

Дж. Локк резюмирует ответ на этот вопрос следующим образом: «А если чудеса должны быть действиями, совершаемыми только божественной силой, то я сомневаюсь, чтобы любой человек, ученый или неученый, мог в большинстве случаев сказать относительно какого-либо определенного действия, которое *могут воспринимать его органы чувств*, что оно определено есть чудо. Прежде чем он будет настолько в этом уверен, он должен знать, что *ни одно сотворенное существо не имеет силы его совершить*. <...> Следовательно, такие определения чудес, как бы они ни были прекрасны в рассуждениях и в теории, *подводят нас*, когда мы начинаем пользоваться ими в конкретных случаях» (Там же, с. 622). Таким образом, «чудом может быть только то, что превышает силу природы в установленных, постоянных законах причин и следствий, признано чудом может быть только то, что, по мнению людей, выходит за пределы этих законов» (Locke, 1823, p. 256).

Итак, мы видим, что в полемике о чудесах столкнулись по большому счету две точки зрения, хотя вариативность той и другой достаточно широка. Первая – это новый рационалистический, уже практически научный подход к анализу Священного Писания и чудесам, представленный столь непохожими между собой Т. Гоббсом, Дж. Локком. Они признали ветхозаветные чудеса и чудеса Иисуса как богооткровенные акты, но все последующие рассказы о чудесах считали не имеющими «эмпирической основы». Они надуманы либо церковниками, либо легковверными «темными» людьми. Логическое завершение эта точка зрения найдет в размышлениях Д. Юма о чудесах в труде «Трактат о человеческой природе» 1739 г., где он придет к выводу о невозможности чудес как таковых. Во-первых, как укажет Юм, во всей истории нельзя найти ни одного чуда, засвидетельствованного достаточным количеством людей, столь неоспоримо здравомыслящих. Во-вторых, всегда остается вопрос, а можем ли мы доверять людям в их свидетельствовании о чуде. В-третьих, чудеса во множестве наблюдаются преимущественно среди невежественных и диких наций. В-четвертых, нет ни одного свидетельства о чудесах, которому было бы нельзя противопоставить бесконечное множество противоположных свидетельств. Таким образом, «ни одно свидетельство о чуде никогда не было равносильным вероятности, а тем более доказательству» (Юм, 1996, p. 113). Юм заключает: «Чудо есть нарушение законов природы, а так как эти законы установил твердый и неизменный опыт, то доказательство, направленное против чуда, по самой природе факта настолько же полно, насколько может быть полным аргумент, основанный на опыте». Поэтому все это «рассказни», «вымыслы» и «такие сверхъестественные события никогда не случаются в наши дни» (Там же, p. 97–102).

Вторая точка зрения – богословская – Стилингфлита и его сторонников. Они настаивали на том, что чудеса – это «откровение Бога». Ветхозаветные чудеса и чудеса, творимые Иисусом Христом, объясняются наличием божественного промысла. Чудеса эти наблюдались на протяжении всей истории христианства. Что же в отношении разума, то церковь никогда не отрицала и никогда не будет отрицать значимость «разума». Но натурфилософы «выплеснули с водой и ребенка»: они изъяли из своего умозрительного анализа душу, а значит и все духовное из жизни человека. Препарируя человеческую природу, натурфилософы рассуждают об ощущениях (*sense*), достоинствах, недостатках, о счастье (Т. Гоббс в первой главе «Левиафана» «О человеке», 1651; Локк в «Опыте о человеческом разумении», 1690; позже Д. Юм в своем труде «Трактат о человеческой природе, или попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам», 1739) и приходят к выводу о той же греховной природе человека, но ищут ее исправления в мире земном, а это бессмысленно, по мысли Стилингфлита и его последователей. Христос показал дорогу в «Нагорной проповеди», и она лежит в духовном мире человека (и уж никак не в материальном). Все научные открытия – это и есть божественное откровение, данное человеку свыше. Это и есть чудо. Да, рассуждают сторонники этой точки зрения, мы можем изучать законы мироздания, но сам момент «откровения» остается скрытым от нас. И поэтому учения натурфилософов опасные: они выводят человека в мир дольний, оставляя в забвении мир горний.

В качестве резюмирующей части статьи и срединной точки зрения приведем позицию самого что ни на есть натурфилософа-классика Роберта Бойля (1627–1691), старшего современника и наставника Локка, не дожившего до разгара полемики о чудесах. Р. Бойль, вероятно, являлся самым влиятельным из великого поколения английских ученых второй половины XVII в. Занимаясь исследованием свойств таких «божественных атрибутов», как воздух, вода, минералы и т.п., он дал обоснование *эксперимента* как такового и пример того, как следует применять экспериментальный метод. Он, как никто другой, остро ощущал нарастающий разрыв между наукой и религией в интеллектуальном дискурсе второй половины XVII в. В своем сочинении 1674 г. «Превосходство теологии в сравнении с натуральной философией» он предостерегает от распространившегося представления о том, что физика может быть поставлена выше других наук. «Теперь наши современные естественные ученые (которые осознают превосходство науки, которую они развивают), – пишет Р. Бойль, – очень склонны недооценивать тех, кто обучен другим областям знания; поэтому есть большая опасность, что то, что скажут проповедники о превосходстве божественности над физиологией... будет воспринято как решение судьи, который был некомпетентен, а также эгоистичен...» (Boyle, 2008, p. 2). Позиция Р. Бойля по отношению к этим «естественным ученым» предельно ясна: «...возможно, уместно добавить, что те, кто держит натурфилософию в качестве своей госпожи (*mistress*), вероятно, будут менее оскорблены, увидев ее представленной здесь ни как служанку богословия (*handmaid to divinity*), а как даму более низкого ранга (*lady of a lower rank*)» (Ibid., p. 3).

«Я не ожидаю, что за то, что я ратую в этой книге... обратит в свою веру тех, кто решительно не хочет, чтобы их делали таковыми... Но у меня есть некоторая надежда на то, что то, я говорю здесь, может послужить укреплению возвышенного уважения к *божественным истинам* людей, которые уже имеют должное благоговение перед ними, и уберечь других от соблазна... недооценивать вид знания, которое является самым превосходным само по себе, а также наиболее благоприятствующим человеческому счастью» (Ibid., p. 2). Прежде всего он указывает на предмет теологии как несравненно более благородный – это духовный опыт. А кроме того, «книга Священного Писания открывает нам гораздо больше атрибутов Бога, чем книга природы», – констатирует он. Есть еще один непреложный аргумент Бойля в пользу внимания и уважения к теологии: «Есть также другой объект нашего изучения, для которого мы должны полностью положиться на теологию», только посредством *откровения* мы можем знать «законы, установленные Богом» (Ibid., p. 12).

В этом отношении несомненный интерес представляет часть этого трактата Бойля под заголовком «Два пути к улучшению телесного здоровья»: «Для меня может быть уместным и важным сказать вам..., что тот, кто эффективно учит людей укрощать свои похоти и страсти,

вносит такой же вклад, как врач, в сохранение их тел, освобождая их от тех пороков, обычными последствиями которых являются войны, дуэли, грабежи, опустошения, а также оспа, пресыщение и весь ряд других болезней, которые сопровождают обжорство и пьянство, праздность и похоть; которые являются врагами жизни и здоровья человека не только с физической стороны, но и с моральной, потому что они провоцируют Бога наказывать их как временными, так и духовными судами, такими как эпидемии, войны, голод и другие общественные бедствия, которые уничтожают большую часть человечества; а также от тех личных недугов телесных болезней и беспокойств совести, которые сокращают жизнь людей и ожесточают их... Допустим, что натуралист может значительно улучшить и медицину, и ремесла; но они были изобретены для служения телу (одно для сохранения или восстановления его здоровья, другое для обеспечения ему удобств или наслаждений), поэтому хваленое использование естественной философии – ее бурно развивающихся ремесел и медицины – все еще будет служить телу; которое является всего лишь жилищем и инструментом души, и которое, я уверен, вы ... будете далеки от того, чтобы считать самой благородной частью человека» (Ibid., p. 42).

Результаты физических исследований, что Бойль специально подчеркивает, всегда имеют двусторонний эффект. Достижения в одной области, как правило, не становятся благом для мира в другой. Он приводит следующий довод: «У нас есть пример такого изобретения по извлечению золота и серебра из руды с помощью ртути. Это значительно обогатило испанцев в Вест-Индии, но это не приносит никакой значимой пользы миру; не больше, чем открытие перуанских и других американских рудников, благодаря которым (особенно принимая во внимание множество несчастных людей, которые погибли при работах на них) человечество не поставлено в лучшее положение, чем было прежде» (Ibid., p. 43). Преимущества же, которые дает человеку вера, по Бойлю, это *удовольствие/восторг (delight)*, *удовлетворенная совесть (satisfied conscience)*, которую противопоставляет обеспокоенной совести (*concerned conscience*), *самосовершенствование (self-improvement)*, *утешение (consolation)*, *перспектива награды (prospect of reward)*, *награда за попытку, а не за успех (reward for attempt, not for success)*. Бойль неизменно остается на стороне теологии: «Так что (натур)философия в том качестве, в котором мы ее здесь рассматриваем, просто предоставляет нам некоторые небольшие удобства для нашего перехода (вроде некоторых удобств в каюте, которая не переживет плавание), тогда как религия предоставляет нам огромное и прочное вместилище – или, как это называет Писание, «непоколебимое царство» – в котором мы прибудем к концу нашего путешествия» (Ibid., p. 44). Однако, хотя Бойль и аргументирует в пользу разумности веры, в его мыслительной лаборатории теология и натурфилософия оказываются уже разделены. И, как покажет время, его попытка обосновать превосходство теологии над натурфилософией не увенчается успехом.

Итак, по-видимому, Т. Гоббс и Дж. Локк действительно были теми мыслителями в интеллектуальном дискурсе Британии, кто, наряду с Декартом, Спинозой, Лейбницем – в европейском, довел идею разумности христианства до критического предела. Парадокс заключается в том, что, с одной стороны, никто из них не ставил под сомнение идею божественной природы мироздания и продолжал традицию средневековой схоластики. «Фактически, стандартная концепция взаимоотношений веры и разума, – пишет Д. Левитин, – оставалась такой же, какой была в течение предыдущих пяти столетий: разум мог установить существование Бога и многих (если не всех) его атрибутов; таинства были выше, но не противоречили разуму» [Levitin, 2015, p. 824]. Собственно эта традиция восходила к Фоме Аквинату с его пятью доказательствами бытия Бога. С другой стороны, это был уже практически научный дискурс о сути и значении христианской доктрины в социальной организации людей. Это новое эмпирическое знание, изучение законов природы как «раскрытой божественной книги» требовало подтверждения истинности знания через эксперимент, опыт. И здесь «чудеса» не выдерживали никакой критики, не выдерживали испытания на прочность. Если Гоббс и Локк признают ветхозаветные чудеса и чудеса Иисуса Христа, то Юм их уже называет «небылицами» для легковверных людей. Сила аргументации противников этого рационалистического дискурса (Стиллингфлита и др.) не менее убедительна, но малопонятна нам сегодня. Латинский эпиграф, предпосланный Бойлем к сочинению «Превосходство теологии», кажется отражающим *истинное* положение вещей:

«Философы ищут счастье, теологи находят его, но только искренне верующие обладают им» [Boyle, 2008]. Таким образом, в свете пристального внимания к практикам и механизмам формирования научного знания в эпоху раннего Нового времени дискуссия о чудесах в английском интеллектуальном дискурсе на рубеже XVII–XVIII вв. дает ясное представление о «расколдовывании» мира учеными-механицистами, что в свете современной эпистемологии определенно позволяет интерпретировать эту ситуацию как нарастающий драматический разрыв духовного и материального в сознании человека Нового времени.

### Примечания

<sup>1</sup> Исследование выполнено при поддержке гранта Российского научного фонда, проект № 22-18-00488 «Кризис ценностей и стратегии преодоления: Идея “общего блага” в интеллектуальном дискурсе Британии и России (1650–1750)».

### Список источников

- Гоббз Т.* Левиафан, или О сущности, форме и власти государства / пер. с лат. и англ. С. Автократова, В. Зайцева. СПб., 1868. 419 с.
- Локк Дж.* Отрывки из трех писем Дж. Локка Э. Стиллингфлиту, епископу Вустерскому / Локк Дж. Сочинения: в 3 т. М.: Мысль, 1985. Т. 2. С. 280–441.
- Локк Дж.* Рассуждение о чудесах. 1701 / Локк Дж. Сочинения: в 3 т. М.: Мысль, 1988. Т. 3. С. 615–623.
- Юм Д.* О чудесах // Юм Д. Сочинения: в 2 т. / пер. с англ. С.И. Церетели [и др.]. 2-е изд., доп. и испр. М.: Мысль, 1996. Т. 2. С. 97–102.
- Boyle R.* The Excellence of Theology, compared with Natural Philosophy / ed. J.J. Macintosh. Peterborough, 2008. 71 p.
- Edwards J.* A Brief Vindication of the Fundamental Articles of Christian Faith as Also of the Clergy, Universities and Publick Schools from Mr. Locks Reflections upon Chem in His Book of Education &C. L., 1697. 125 p.
- Edwards J.* Socinianism Unmask'd. A Discourse Shewing the Unreasonableness of a Late Writer's Opinion Concerning the Necessity of only One Article of Christian Faith; And of his other Assertions in his late Book, Entitled, 'The Reasonableness of Christianity'... and in his Vindication of it. With a Brief Reply to another (professed) Socinian Writer. London, 1696. 142 p.
- Edwards J.* Some Thoughts Concerning the Several Causes and Occasions of Atheism, Especially in the Present Age. With Some Brief Reflections on Socinianism: And on a Late Book Entitled 'The Reasonableness of Christianity', As Delivered in the Scriptures". London, 1695.
- Fleetwood W.* An Essay Upon Miracles. A. In Two Discourses. L., 1701. 275 p.
- [*Herbert of Cherbury*] De Veritate, prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili, et a falso. Paris, 1624. 244 p.
- Hobbes's Leviathan / reprinted from the edition of 1651. Pogson Smith, W.G. (William George). Oxford: Clarendon Press, 1909. 523 p.
- Locke J.* Discourse Miracles / Works of John Locke. A new edition, corrected. In 10 vls. L., 1823. Vol. IX. P. 256–265.
- [*Locke J.*] The Reasonableness of Christianity as delivered in the Scriptures. L., 1695a. 404 p.
- Locke J.* The Reasonableness of Christianity: As Delivered in the Scriptures Works / ed. John C. Higgins-Biddle. Oxford University Press, 1999. 261 p.
- [*Locke J.*] A Vindication of the Reasonableness of Christianity &c. From Edward's Reflections. L., 1695b. 40 p.
- [*Locke J.*] A Second Vindication of the Reasonableness of Christianity &C. L., 1697. 507 p.
- Stillingfleet E.* A Discourse in Vindication of the Doctrine of the Trinity. L.: Printed by J.H. for Henry Mortlock, 1697. 375 p.
- Toland J.* Christianity Not Mysterious: A Treatise Shewing, That There is Nothing in the Gospel Contrary to Reason, Nor Above It: And That No Christian Doctrine Can Be Properly Called a Mystery. L.: Printed for Sam. Buckley, 1696. 256 p.

### **Библиографический список**

- Визгин В.П.* Герметизм, эксперимент, чудо // *Философско-религиозные истоки науки*. М.: Мар-тис; ИФ РАН, 1997. С. 88–141.
- Дерп П., Шейпин С.* Научная революция как событие. М.: Новое литературное обозрение, 2015. 576 с.
- Фуллер С.* Кун против Поппера: борьба за душу науки. М., 2023. 272 с.
- Хилл К.* Английская библия и революция XVII века. М.: ИВИ РАН, 1998. 490 с.
- Яковлев А.А.* Завещание Джона Локка, приверженца мира, философа и англичанина. М., 2013. 432 с.
- Яковлев В.В.* Христианская философия чуда: идеи Томаса Гоббса и Джона Локка. Томск: Изд. дом Томск. гос. ун-та, 2019, 244 с.
- Gordon A.* Heads of Unitarian History. L., 1895. 150 p.
- Klaaren E.M.* Religious Origins of Modern Science: Belief in Creation in Seventeenth-Century Thought. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1977. 244 p.
- Levitin D.* Ancient Wisdom in the Age of the New Science: Histories of Philosophy in England, c. 1640–1700. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. 696 p.
- Levitin D.* The Kingdom of Darkness: Bayle, Newton, and the Emancipation of the European Mind from Philosophy. Cambridge University Press, 2022. 980 p.
- Robertson J.M.* A Short History of Freethought Ancient and Modern. 3rd edn. L., 1915. Vol. II. 480 p.

*Дата поступления рукописи в редакцию 10.10.2024*

## **IN SEARCH OF TRUE KNOWLEDGE: “DISCUSSIONS ON MIRACLES” IN THE INTELLECTUAL DISCOURSE OF BRITAIN AT THE TURN OF THE 17<sup>TH</sup> AND 18<sup>TH</sup> CENTURIES**

**V. V. Vysokova**

Ural Federal University, Mira str., 19, 620062, Yekaterinburg, Russia  
veronika.vysokova@urfu.ru  
ResearcherID: 2424-2018  
SPIN: 5883-9398

The article focuses on the analysis of the growing dramatic gap between the spiritual and the material in the consciousness of a man in Early Modern Europe, using the example of the practices and mechanisms that led to the formation of rationalistic knowledge in the English intellectual discourse during the Scientific Revolution in the 17<sup>th</sup> century. The focus is on the discussion between natural philosophers and theologians regarding the Reasonableness of Christianity in the search for true knowledge. The discourse on miracles in this intellectual field became a kind of “litmus test” for checking the truth of the Holy Scripture. The author states that Hobbes, following Descartes and Spinoza, was the first to raise this topic in English intellectual discourse, and Locke provided a detailed argumentation about the “Reasonableness of Christianity”. The author finds that the peak of the discussion on miracles occurred in the second half of the 1690s, and was associated with the response of Anglican theologians such as Edwards and Stillingfleet to natural philosophers. The main argument of the anti-Locke position was based on the idea of miracles as a form of divine revelation. Scientific discoveries were seen in this light as an act of divine providence. The main miscalculation of the new natural philosophy, according to Anglican theologians, was the ignoring of a substance such as the soul, which they placed above reason. As a third and balanced point of view, the article cites the position of the natural philosopher Boyle, based on his work “The Excellence of Theology, compared with Natural Philosophy”. Despite the fact that Locke felt defeated in this intellectual struggle, Hume ensured the victory of the rationalistic point of view on miracles in the 18<sup>th</sup> century, by completely dismissing them as “fables” and “tales” of ignorant people.

*Key words:* Robert Boyle, Thomas Hobbes, John Locke, Edward Stillingfleet, soul, reason, natural philosophy, Scientific Revolution of the 17<sup>th</sup> century, sense, miracles.

### **Acknowledgments**

<sup>1</sup> The reported study was funded by the Russian Science Foundation, project № № 22-18-00488.

### **References**

Dear, P. & S. Sheipin (2015), *Nauchnaya revolyutsiya kak sobytie* [Scientific Revolution as an Event], Novoe literaturnoe obozrenie, Moscow, Russia, 576 p.

- Fuller, S. (2023), *Kun protiv Poppera: Bor'ba za dushu nauki* [Kuhn versus Popper: The Struggle for the Soul of Science], Izdatel'stvo «Kanon+», Moscow, Russia, 272 p.
- Gordon, A. (1895), *Heads of Unitarian History*, Philip Green, 5, Essex street, Strand, W.C., London, UK, 150 p.
- Khill, K. (1998), *Angliyskaya bibliya i revolyutsiya XVII veka* [The English Bible and the Revolution of the 17<sup>th</sup> Century], IVI RAN, Moscow, Russia, 490 p.
- Klaaren, E. M. (1977), *Religious Origins of Modern Science: Belief in Creation in Seventeenth-Century Thought*, Wm. B. Eerdmans, Grand Rapids, USA, 244 p.
- Levitin, D. (2015), *Ancient Wisdom in the Age of the New Science: Histories of Philosophy in England, c. 1640–1700*, Cambridge University Press, Cambridge, UK, 696 p.
- Levitin, D. (2022), *The kingdom of darkness: Bayle, Newton, and the emancipation of the European mind from Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, UK, 980 p.
- Robertson, J. M. (1915), *A Short History of Freethought Ancient and Modern*, 3<sup>d</sup> edn., 2 vols.; vol. II, Watts & Co., London, UK, 480 p.
- Vizgin, V.P. (1997), “Hermeticism, experiment, miracle”, in Gaidenko, P.P. ed.), *Filosofsko-religioznye istoki nauki* [Philosophical and religious origins of science], Martis, IF RAN, Moscow, Russia, pp. 88–141.
- Yakovlev, A.A. (2013), *Zaveshchanie Dzhona Lokka, priverzhentsa mira, filosofa i anglichanina* [The Testament of John Locke, Peacemaker, Philosopher and Englishman], Martis; IF RAN, Moscow, Russia, 432 p.
- Yakovlev, V.V. (2019), *Khristianskaya filosofiya chuda: Idei Tomasa Gobbsa i Dzhona Lokka* [Christian Philosophy of Miracle: The Ideas of Thomas Hobbes and John Locke], Izdatel'skiy Dom TGU, Tomsk, Russia, 244 p.