



В. В. Яковлев **Христианская философия чуда: Идеи Томаса Гоббса и Джона Локка**



## **Христианская философия чуда: Идеи Томаса Гоббса и Джона Локка**

**Валентин Яковлев**

**В. В. Яковлев**

**Христианская философия чуда:  
Идеи Томаса Гоббса и Джона Локка**

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

Томск  
Издательский Дом Томского государственного университета  
2019

**Valentin V. Yakovlev**

**The Christian Philosophy of Miracle:  
Ideas of Thomas Hobbes and John Locke**

Science Editor:

Valeriy A. Surovtsev, Doctor of Philosophy, Professor

Tomsk  
Publishing House of Tomsk State University  
2019

УДК 1(091)  
ББК 87.3  
Я47

**Рецензенты:**

доктор философских наук, доцент *И. Б. Ардашкин*;  
доктор философских наук, доцент *Е. А. Найман*

**Яковлев В. В.**

Я47 Христианская философия чуда: Идеи Томаса Гоббса и Джона Локка / науч. ред. В. А. Суровцев. – Томск : Издательский Дом ТГУ, 2019. – 244 с.

ISBN 978-5-94621-822-1

DOI: 10.17223/978-5-94621-822-1-2019-1-244

Автор монографии – кандидат культурологии, доцент Тюменского государственного университета. В монографии апробируются более гибкие подходы к пониманию сущности идей Гоббса и Локка о чудесах по сравнению с формационно-эволюционистским подходом. Представлены основные характеристики идей Гоббса и Локка о чудесах как христианских философских идей. Показана общехристианская направленность идей Гоббса и Локка о чудесах и историографическая перспективность изучения этих идей в первую очередь как христианских философских идей.

Монография рассчитана на специалистов в области истории философии, истории идей, теологии, религиоведения, исторической антропологии, а также на всех, кто интересуется проблемами историко-философского знания.

УДК 1(091)  
ББК 87.3

UDC 1(091)  
LBC 87.3  
Я47

**Reviewers:**

*Igor B. Ardashkin*, Doctor of Philosophy, Associate Professor  
*Evgeniy A. Naiman*, Doctor of Philosophy, Associate Professor

**Yakovlev, V.V.** (2019) *The Christian Philosophy of Miracle: Ideas of Thomas Hobbes and John Locke*. Science Editor: V. A. Surovtsev. Tomsk: TSU Publishing House. 244 p.

ISBN 978-5-94621-822-1

DOI: 10.17223/978-5-94621-822-1-2019-1-244

The author of the monograph is a Candidate of Culturology, Associate Professor of Tyumen State University. The monograph tests approaches to the understanding of the essence of Hobbes's and Locke's ideas about miracles that are more flexible than a formational-evolutionist approach. The monograph presents the main characteristics of these ideas as Christian philosophical ones, shows their general Christian direction and the historiographic perspective of studying these ideas primarily in line with Christian philosophy.

The monograph is intended for experts in the history of philosophy, the history of ideas, theology, religious studies, historical anthropology, as well as for those interested in the problems of historical-philosophical knowledge.

UDC 1(091)  
LBC 87.3

# Оглавление

---

---

Вступительное слово .....	9
Благодарности .....	11
Введение .....	13
Примечания к Введению .....	43
Глава 1. Эпоха Гоббса и Локка: некоторые аспекты формационно-эволюционистского осмысления .....	45
§ 1.1. Западноевропейская наука XVI–XVII вв. ....	46
Резюме к § 1.1 .....	60
§ 1.2. Раннее Новое время .....	63
Резюме к § 1.2 .....	69
Резюме к Главе 1 .....	71
Примечания к Главе 1 .....	74
Глава 2. Гоббс о чудесах .....	78
§ 2.1. Идеи о чудесах в сочинениях Гоббса .....	78
Резюме к § 2.1 .....	97
§ 2.2. Религиозно-философские идеи Гоббса в формационно-эволюционистских трактовках .....	99
Резюме к § 2.2 .....	122
§ 2.3. Идеи Гоббса о чудесах в оценках исследователей .....	124
Резюме к § 2.3 .....	134
Резюме к Главе 2 .....	137
Примечания к Главе 2 .....	141
Глава 3. Локк о чудесах .....	145
§ 3.1. Идеи о чудесах в сочинениях Локка .....	145
Резюме к § 3.1 .....	159

§ 3.2. Религиозно-философские идеи Локка в формационно-эволюционистских трактовках .....	161
Резюме к § 3.2 .....	174
§ 3.3. Идеи Локка о чудесах в оценках исследователей .....	176
Резюме к § 3.3 .....	193
Резюме к Главе 3 .....	195
Примечания к Главе 3 .....	200
 Заключение .....	 204
 Список условных сокращений названий сочинений Гоббса и Локка .....	  209
 Список источников и литературы .....	 210
Список источников .....	210
Список литературы .....	214

# Contents

---

---

Preface .....	9
Acknowledgements .....	11
Introduction .....	13
Notes to the Introduction .....	43
Chapter 1. The Age of Hobbes and Locke:	
Some Aspects of a Formational-Evolutionist Reflection .....	45
§ 1.1. Western European Science in the 16th and 17th Centuries ....	46
Summary of § 1.1 .....	60
§ 1.2. The Early Modern Period .....	63
Summary of § 1.2 .....	69
Summary of Chapter 1 .....	71
Notes to Chapter 1 .....	74
Chapter 2. Hobbes on Miracles .....	78
§ 2.1. Ideas About Miracles in Hobbes's Writings .....	78
Summary of § 2.1 .....	97
§ 2.2. Hobbes's Religious-Philosophical Ideas in Formational-Evolutionist Interpretations .....	99
Summary of § 2.2 .....	122
§ 2.3. Hobbes's Ideas About Miracles in Researchers' Assessment .....	124
Summary of § 2.3 .....	134
Summary of Chapter 2 .....	137
Notes to Chapter 2 .....	141
Chapter 3. Locke on Miracles .....	145
§ 3.1. Ideas About Miracles in Locke's Writings .....	145
Summary of § 3.1 .....	159



§ 3.2. Locke's Religious-Philosophical Ideas in Formational-Evolutionist Interpretations .....	161
Summary of § 3.2 .....	174
§ 3.3. Locke's Ideas About Miracles in Researchers' Assessment ...	176
Summary of § 3.3 .....	193
Summary of Chapter 3 .....	195
Notes to Chapter 3 .....	200
Conclusion .....	204
List of Abbreviations of Hobbes's and Locke's Writings .....	209
List of Sources and Literature .....	210
List of Sources .....	210
List of Literature .....	214

*Посвящаю  
родам Рыбалка и Яковлевых,  
моей семье – маме,  
жене, сыновьям*

## **Вступительное слово**

---

Автор рад представить читателям эту работу. На её создание ушло несколько лет. Основные положения монографии апробировались в ходе проведения в Тюменском государственном университете лекций и семинаров историко-философской, религиозно-ведческой и историко-антропологической направленности. Автор постарался показать, что сущность философской мысли лучше не привязывать к формально выделяемым периодам истории и что такое привязывание, вообще, нередко вредит постижению этой сущности. Историко-философское знание нуждается в освобождении от эволюционистских клише – линейно-прогрессистских интерпретаций истории и трансформации философских идей. Реализовалась ли в монографии хотя бы отчасти эта потребность – судить, конечно, читателям.

С жанровой точки зрения данная работа сочетает в себе черты исследования в сфере истории философии и истории идей. Она носит характер конкретного источниковедческого и историографического экскурса. В ней предпринята попытка достичь нового знания через весьма скрупулёзный источниковедческий и историографический поиск. Это предопределяет структуру текста, стиль и форму выводов. Однако в монографии не представлена история изучения идей Гоббса и Локка о чудесах или история отношения к этим идеям. Список философов, учёных и интеллектуалов, трактовавших идеи Гоббса и Локка о чудесах,

несомненно, может быть сколь угодно расширен. Автор стремился найти актуальный ракурс освещения идей Гоббса и Локка о чудесах и обозначить магистральные, что называется, пути осмысления этих идей в историографии. Хочется надеяться, что особенный отклик это исследование вызовет у представителей отечественной историко-философской мысли, т. к. религиозно-философские идеи Гоббса и Локка, к сожалению, не часто становились и становятся предметом изучения отечественных специалистов.

Повышенное внимание автор уделил составлению Списка источников и литературы, так что этот список может использоваться как библиографический справочный перечень. Например, Список источников содержит описания большинства русскоязычных изданий задействованных в монографии сочинений Гоббса и Локка. Кроме того, в Список источников включены описания большинства западных изданий этих сочинений, с которых делались их русскоязычные переводы. Весьма широк по охвату проблематики Список литературы. Библиографические описания источников и литературы тщательно выверялись *de visu* и по электронным каталогам Российской государственной библиотеки, Российской национальной библиотеки, Bodleian Library, Library of Congress.

Автор также выражает надежду, что предлагаемое исследование станет основой для других его изысканий в области истории философии и истории идей, а также найдёт отклик у широкой читательской аудитории.

## **Благодарности**

---

Эта монография не могла бы состояться без деятельного участия коллег из России и зарубежных стран. За бесценную институциональную и исследовательскую поддержку я хочу поблагодарить руководство Тюменского государственного университета – ректора Валерия Николаевича Фалькова, проректора по науке и международным связям Андрея Викторовича Толстикова, начальника Управления научной и инновационной работы Наталью Александровну Шелпакову.

За любезно уделённое внимание и важные замечания, сделанные мне по проблематике монографии, я хочу поблагодарить доктора философских наук, профессора Школы философии НИУ ВШЭ Александра Фридриховича Филиппова, кандидата философских наук, исследователя Анатолия Александровича Яковлева (г. Москва), профессоров Пола Эндрю Лоджа (Paul Andrew Lodge – Professor of Philosophy at University of Oxford, UK) и Джастина Чемпиона (Justin Champion – Emeritus Professor (History) at Royal Holloway, University of London, UK).

За всемерную помощь в библиографическом поиске и составлении библиографических описаний слова благодарности и признательности я хочу адресовать главному администратору Виртуальной справочной службы Российской государственной библиотеки Евгении Львовне Найдиной, библиографу Информационно-сервисного центра Российской национальной библиотеки Инне Юрьевне Маркеловой, начальнику научно-методической службы Библиотечно-музейного комплекса Тюменского государственного университета Ольге Александровне Володкиной, а также сотруднику главной справочной службы Бодлианской библиотеки

Данкэну Джонсу (Duncan Jones – Senior Library Assistant of Main Enquiry Desk at Bodleian Library, UK).

За неоценимую исследовательскую и институциональную поддержку я выражаю слова глубокой признательности моему научному руководителю в докторантуре доктору философских наук, профессору, заведующему кафедрой истории философии и логики Томского государственного университета Валерию Александровичу Суровцеву.

## Введение

---

**Интрига и подход к теме.** Эволюционистское учение определяет тип как научного, так и тип повседневного, обывательского мышления современного человека. Всё воспринимается с точки зрения развития и совершенствования. Существует множество эволюционистских клише, даже обсуждать которые не принято в силу их (кажущейся) непревзойдённой очевидности. Среди них, например, гипотеза о космической и биологической эволюции, концепция демократии как исторически наилучшего и наивысшего вида государственного устройства; обиходным также является разработанное в историческом материализме эволюционистское понимание истории в виде прогрессивного чередования общественно-экономических формаций (якобы жёстко привязанных к определённым хронологическим эпохам): первобытнообщинной (дописьменная эпоха) – рабовладельческой (эпохи древних обществ, Античности) – феодальной (эпоха Средних веков) – капиталистической (эпохи Нового и Новейшего времени) – коммунистической (эпоха Новейшего времени, будущее).

При этом немногие задумываются над тем, что доказательная база универсального эволюционизма ничуть не надёжней доказательной базы, например, креационизма, что, например, классики античной философской и политической мысли – Платон и Аристотель не относили демократию к лучшим видам устройства государственной жизни, что указанные формации и эпохи – далеко не безупречные макроисторические понятийные конструкции.

**Тема, её контекст и актуальность.** К сожалению, формационно-эволюционистский подход к истории<sup>1</sup> заставляет воспри-

нимать её просто как рутинную борьбу старого и нового, прошлого и настоящего, борьбу, победу в которой всегда непременно одерживает новое, «прогрессивное». И это якобы касается всего – от материальных отношений до философских идей, в частности. Грустная логика, ведь получается, что каждая конкретная современность с её людьми, материальным и духовным миром оказываются всего лишь удобрением для будущего. Настоящая монография посвящена идеям Томаса Гоббса и Джона Локка о чудесах. В первую очередь – это идеи о библейско-христианских чудесах; но в целом, без сомнения, – это идеи, затрагивающие всегда столь волнующий людей широкий спектр проблематики чудесного, вообще. **Контекст** данной темы здесь расположен в предметной плоскости изысканий, апробирующих более гибкие подходы к пониманию процессов истории философских идей по сравнению с формационно-эволюционистским подходом, отсылающим к наличию якобы строгой корреляции, в частности, формаций / эпох и сущности бытующих в них философских идей. На фоне признания факта такой корреляции, Средние века, например, рассматривают, преимущественно, как эпоху тотального подчинения философских идей теологии, а Новое время – как эпоху, в которой это подчинение было сведено к минимуму или даже вовсе упразднено. **Актуальность** темы определяется необходимостью привлечения интереса к идеям Гоббса и Локка о чудесах, которым часто отказывают в должном внимании, просто механически приписывая им характер антисредневековых (антиапологетических, антисхоластических, реформационных, протестантских и т. п.) или переходных идей Нового времени, тем самым вольно или невольно оценивая эти идеи через призму формационно-эволюционистского подхода.

**Противоречие.** Одно из главных *противоречий* формационно-эволюционистского подхода к интерпретации не только религиозно-философских идей Гоббса и Локка о чудесах, но и любых других, связанных с религиозными верованиями идей, за-

ключается в том, что в его границах по определению игнорируется или нивелируется исконная консервативность подобного рода идей. Тогда как эта консервативность только усиливается, когда речь идёт о вероисповедных идеях, к которым, собственно, относятся идеи о чудесах – столпах христианского Откровения<sup>1</sup>. Поэтому наделение указанных идей качествами безусловной и предсказуемой сменяемости и подвижности, релевантных соответствующим сторонам процесса смены исторических эпох (перехода от Средневековья к Новому времени, в нашем случае), представляется, по меньшей мере, не бесспорным.

**Тезис, специфика и цель исследования.** В настоящей монографии выдвигается *тезис* о том, что идеи Гоббса и Локка о чудесах не определялись парадигмой критики и разоблачения чудес, которая с позиций формационного эволюционизма должна окаймлять смысл этих идей в силу общих условий процесса перехода к Новому времени, заключающихся в росте свободомыслия, секуляризации мысли, ослаблении роли религии в обществе, и т. п.

Понятия, обозначающие исторические периоды, в настоящей монографии используются с точки зрения общепринятой хронологической традиции. Однако автор делает акцент на их историческо-семантической условности, тем более что, если вдуматься, они условны даже просто с хронологической точки зрения. Так, например, придёт время, и Средние века неизбежно утратят свою хронологически «промежуточную» сущность и станут частью древности. Применительно к проблематике моно-

---

<sup>1</sup> В настоящей монографии религиозные понятия и слова с вероисповедным значением напечатаны с начальной прописной буквы. В исследовательской литературе нет устойчивых традиций на этот счёт. В историографических обзорах монографии указанные понятия и слова также будут напечатаны с начальной прописной буквы за исключением цитат. В источниковедческих обзорах монографии по данному вопросу будут сделаны дополнительные комментарии.



графии важно иметь в виду к тому же, что в само понятие «Средние века» его создателями – интеллектуалами эпохи Возрождения изначально был заложен широкий спектр искусственных негативных коннотаций, связанных с обозначением времени упадка классических языков, античной книжности и образованности. Но, увы, возрожденческий пафос в макроисторических оценках актуален и по сей день. А Средневековье уже так и не может избавиться от прочно закрепившейся за ним репутации стагнирующей во всех смыслах эпохи; и то, что случилось после Средних веков, практически однозначно воспринимается как проявление развития и подъёма, якобы приобретших в Западной Европе необратимый характер начиная с Нового времени.

Надо сказать, что такая модель выстраивания отношения к европейскому Средневековью напрямую восходит к характерной для формационного эволюционизма модели рассмотрения предыдущих и последующих эпох как, соответственно, менее и более развитых по отношению друг к другу. Логика формационно-эволюционного анализа явлений и идей допускает также наличие переходных форм этих явлений и идей, т. е. содержащих какие-то компоненты (рудименты) старого, отжившего. Между прочим, в рамках формационно-эволюционистской модели понимания истории философии акцент делается именно на переходности философских идей Гоббса и Локка. Как считается, эта переходность была обусловлена переходом от Средних веков к Новому времени, от феодальных к капиталистическим социально-экономическим отношениям, а самым существенным образом она проявлялась в (якобы закономерном) не полном отходе Гоббса и Локка от религиозной и теологической конъюнктуры в своих философских рассуждениях. При этом такая переходность философии Гоббса и Локка преподносится в первую очередь как досадный недостаток, отразившийся в осторожности, двусмысленности, а где-то и ограниченности их размышлений.

**Специфика** настоящего исследования состоит в том, что идеи Гоббса и Локка о чудесах в нём не наделяются качествами антисредневековых или переходных идей в вышеуказанных смыслах и рассматриваются с точки зрения принадлежности к христианской философии вообще. Ибо автор предлагает не привязывать историю философских идей к формационно-эволюционистской периодизации исторического процесса, основанной на относительных социально-экономических и социально-политических критериях. С учётом всех этих обстоятельств, **цель** исследования состоит в представлении основных характеристик идей Гоббса и Локка о чудесах как христианских философских идей.

**Задачи, аспекты и структура исследования.** В связи с этим выдвигаются **три задачи**. **Во-первых**, необходимо показать методологическую уязвимость формационно-эволюционистских практик репрезентации эпохи Гоббса и Локка лишь как эпохи позитивных перемен, а людей этой эпохи – как людей, сориентированных на всяческий разрыв с прошлым. **Во-вторых**, необходимо показать общехристианскую направленность идей Гоббса о чудесах и историографическую перспективность изучения этих идей Гоббса в первую очередь как христианских философских идей. **В-третьих**, также необходимо показать общехристианскую направленность идей Локка о чудесах и историографическую перспективность изучения этих идей Локка в первую очередь как христианских философских идей. В соответствии с поставленными задачами монография разделена на три главы.

Под общехристианской направленностью идей о чудесах автор монографии понимает их подчинённость не моноконфессиональной (протестантской, англиканской и т. д.), а христианской, вообще, проблематике размышлений о чудесах.

В **Главе 1**, состоящей из двух параграфов, будут осуществлены оценки некоторых базовых идей формационно-эволюционистской историографии, связанной с осмыслением 1) запад-

ноевропейской науки XVI–XVII вв. и 2) историко-социального и понятийного статуса раннего Нового времени.

В центре внимания в **параграфе 1.1** окажется советская формационно-эволюционистская историография западноевропейской науки XVI–XVII вв. По мнению автора монографии, в данной историографии были разработаны классические образчики использования методологии формационного эволюционизма в сфере осмысления западноевропейской науки XVI–XVII вв. В центре внимания в **параграфе 1.2** окажутся актуальные в контексте рассмотренных в предыдущем параграфе материалов размышления современного отечественного историка П. Ю. Уварова об историко-социальном и понятийном статусе раннего Нового времени. Эти размышления, знаковые как для исторического, так и для историко-философского знания, рассматриваются автором монографии как квинтэссенция неомарксистских практик понимания историко-культурного и социально-экономического своеобразия раннего Нового времени.

В **Главе 2**, состоящей из трёх параграфов, будут осуществлены оценки 1) идей Гоббса о чудесах, а также некоторых базовых положений историографии, связанной с осмыслением 2) религиозно-философских идей Гоббса в целом и, собственно, 3) идей Гоббса о чудесах. В **Главе 3**, состоящей из трёх параграфов, будут осуществлены оценки 1) идей Локка о чудесах, а также некоторых базовых положений историографии, связанной с осмыслением 2) религиозно-философских идей Локка в целом и, собственно, 3) идей Локка о чудесах.

В центре внимания в **параграфах 2.1 и 3.1** окажутся сами по себе идеи о чудесах, встречающиеся в сочинениях Гоббса и Локка, соответственно. В центре внимания в **параграфах 2.2 и 3.2** окажется советская формационно-эволюционистская историография религиозно-философских идей Гоббса и Локка, соответственно. В понимании автора монографии в данной историографии также были разработаны классические образчики ис-

пользования методологии формационного эволюционизма в сфере осмысления религиозно-философских идей Гоббса и Локка. Обращение к этим сюжетам проиллюстрирует фактическое отсутствие в советской формационно-эволюционистской историографии устойчивых традиций осмысления идей Гоббса и Локка о чудесах. В центре внимания в **параграфах 2.3** и **3.3** окажется новейшая западная историография идей Гоббса и Локка о чудесах, соответственно. Эта историография воспринимается автором монографии как квинтэссенция практик осмысления этих идей, характерных для западного историко-философского знания, в котором означенные практики имеют некоторые устойчивые традиции.

Весь историографический материал в монографии упорядочен по жанровому и хронологическому принципу, хотя это далеко не безупречный способ преподнесения информации.

**Обзор источников.** Главные источники – работы Гоббса и Локка составляют в обзоре две группы; освещение и характеристика этих источников производятся в персонально-хронологической последовательности. Все использованные в монографии сочинения Гоббса и Локка относятся к типу опубликованных источников. Все они выдержали не одно издание, хорошо описаны и изучены с историко-источниковедческой точки зрения. Ввиду того, что автор не претендовал на новые лингвистические прочтения идей Гоббса и Локка о чудесах, в настоящей монографии используются русскоязычные издания тех их работ, в которых содержатся эти идеи. С учётом данных обстоятельств предлагаемый обзор направлен главным образом на краткое изложение истории русскоязычных изданий обозначенных работ Гоббса и Локка [Яковлев, 2015г].

Базовыми русскоязычными источниками, по которым в монографии восстанавливаются идеи Гоббса и Локка о чудесах, являются работы из последних русскоязычных изданий собранных их сочинений. В монографии используются сокращения

сложносоставных названий работ Гоббса и Локка. В тексте монографии все названия работ приведены в кавычках; а при написании названий структурных частей работ не воспроизводятся шрифты (курсив, полужирный шрифт, и т. п.), которыми они набраны в используемых изданиях. Общие ссылки на работы Гоббса и Локка оформляются согласно требованиям ГОСТ Р 7.0.5-2008. Детальные ссылки на работы Гоббса и Локка оформляются посредством приведения заключённой в квадратные скобки информации о названии работы и (по обстоятельствам) номере, названии структурной части, страницах работы. Названия работ и их структурных частей в детальных ссылках приводятся без кавычек.

В тексте данной монографии названия источников приведены в устоявшихся русскоязычных переводах. В случае отсутствия таковых приводятся оригинальные названия. Следует сказать, что в русскоязычных изданиях сочинений Гоббса и Локка разных лет встречаются некоторые пунктуационные и содержательные разночтения в англоязычных, русскоязычных и латиноязычных версиях названий сочинений Гоббса и Локка, особенно когда речь идёт о сложносоставных названиях. В тексте настоящей монографии все названия базовых источников – сочинений Гоббса и Локка скорректированы по версиям, приведённым в примечаниях к этим сочинениям, которые помещены в томах последних русскоязычных изданий собраний сочинений Гоббса [Соколов, 1989а, с. 612, 616, 617, 620 ; Соколов, 1991, с. 624] и Локка [Нарский, 1985а, с. 583 ; Субботин, 1988, с. 651]. При этом библиографические описания всех источников, приведённые в Списке источников монографии, выполнены, согласно требованиям ГОСТ 7.1-2003 – по титульным листам их печатных версий.

Целесообразно отметить, что в исследовательской литературе нет устойчивых традиций оформления ссылок на материалы сочинений Гоббса и Локка. В настоящей монографии унифициро-

ваны оформления только тех ссылок такого рода, которые сделаны непосредственно автором. Оформления источниковедческих ссылок, в том или ином виде заимствованных автором из исследовательской литературы, в монографии не унифицированы.

**Сочинения Гоббса.** Гоббс рассуждал о чудесах в целом ряде своих произведений. Автор монографии исходит из того, что в концептуальном и содержательном ракурсе основополагающая часть идей Гоббса о чудесах сосредоточена в его труде «Левифан» [Гоббс, 1991, т. 2]. Анализу указанных идей в монографии уделено главное внимание. Дополнительно упоминаются и анализируются также напрямую связанные и пересекающиеся с ними идеи Гоббса о чудесах, изложенные им в работах «Человеческая природа» [Гоббс, 1989б, т. 1] и «О человеке» [Гоббс, 1989а, т. 1].

“*Human Nature*” («Человеческая природа»). В сочинении «Человеческая природа» Гоббс, как считается, впервые представил на суд читательской аудитории свою философскую систему. Работа была написана по-английски в 1640 г. Она распространялась в рукописном виде, а впервые издана лишь в 1650 г. в Лондоне совместно с сочинением «О политическом теле» (“*De corpore politico*”), в котором Гоббс оттачивал свои, как мы бы сейчас сказали, социологические идеи.

Труд «Человеческая природа» публиковался во всех русскоязычных собраниях сочинений Гоббса [Гоббс, 1926б ; Гоббс, 1964б, т. 1 ; Гоббс, 1989б, т. 1]. Перевод «Человеческой природы» на русский язык в издании 1926 г. выполнил А. Гутерман. Этот же перевод вошёл в последующие русскоязычные издания собраний сочинений Гоббса. В изданиях 1964 и 1989 гг. он был сверен по англоязычному изданию 1889 г. [Hobbes, 1889]. Для издания 1989 г. сверку с английским текстом осуществила Т. А. Семане [Соколов, 1964в, с. 569 ; Соколов, 1989г, с. 620].

В сочинении «Человеческая природа» рассуждения о чудесах встречаются в основном в пунктах Глав VI и XI [Человеческая

природа, VI. 1. О двух родах знания, с. 531 ; XI. 7. О значении духа и вдохновении, согласно Священному писанию, с. 562 ; XI. 9. Каким образом мы обладаем знанием того, как надо истолковывать Писание, с. 563].

Главы здесь названий не имеют, пункты – с названиями. Соответственно, ссылки на материалы «Человеческой природы» в монографии приведены в квадратных скобках следующим образом: в первичной ссылке указаны сокращённое название работы, номер (латинскими цифрами) главы, номер (арабскими цифрами) и название пункта, страница; в повторных ссылках – сокращённое название работы, номерá главы и пункта, страница.

*“Leviathan, or the Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil”* («Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского»). Эта фундаментальная богословско-политическая работа была написана Гоббсом по-английски и впервые вышла в свет в 1651 г. в Лондоне. В 1668 г. в Амстердаме вместе с некоторыми другими своими произведениями, которые были написаны на латинском языке, Гоббс опубликовал «Левиафан» в выполненном им самим переводе на латинский язык. Латинское название сочинения – «*Leviathan, sive de materia, forma et potestate civitatis ecclesiasticae et civilis*» [Соколов, 1991, с. 624].

В переводах на русский язык «Левиафан» публиковался отдельными изданиями в 1868, 1936 и 2001 гг. [Гоббс, 1868 ; Гоббс, 1936 ; Гоббс, 2001]. Кроме того, «Левиафан» публиковался в двух русскоязычных собраниях сочинений Гоббса [Гоббс, 1964, т. 2 ; Гоббс, 1991, т. 2]. По данным Е. М. Вейцмана и В. В. Соколова первый русскоязычный перевод «Левиафана» увидел свет в Санкт-Петербурге в 1864 г., однако, увы, по цензурным соображениям его конфисковали уполномоченные органы [Вейцман, 1964, с. 723 ; Соколов, 1991, с. 625]. В издании 1868 г. перевод «Левиафана» с латинского и английского на русский язык выполнили С. Автократов и В. Зайцев. В СССР

новый перевод «Левиафана» с английского на русский язык был выполнен А. Гутерманом и издан в 1936 г. под редакцией А. Ческиса. Гутерман сделал перевод с издания 1839 г. [Hobbes, 1839, vol. 3]. Именно этот перевод был опубликован в русскоязычных собраниях сочинений Гоббса в 1964 и 1991 гг. В издании 1964 г. сверку и уточнение перевода по английскому изданию 1651 г. [Hobbes, 1651], а также редакцию перевода произвёл Е. М. Вейцман [Вейцман, 1964, с. 723 ; Соколов, 1991, с. 625]. Для издания 1991 г. с английской версией русскоязычный текст «Левиафана» сверила Т. А. Симонова, воспользовавшись всё тем же изданием 1839 г. [Соколов, 1991, с. 625].

В 2001 г. «Левиафан» был переиздан с издания 1991 г. В отличие от тогдашнего издания в переизданный текст не вошли Приложение, включавшее три главы, написанные Гоббсом для версии «Левиафана» на латинском языке, а также «форточка»<sup>II</sup>, сформулированные издателем У. Молесуортом<sup>2</sup> (Molesworth) для подготовленного им английского издания «Левиафана» 1839 г. [Hobbes, 1839c, vol. 3]. Всё это, по мнению публикаторов, позволило сделать русскоязычное издание 2001 г. максимально похожим на первое английское издание «Левиафана» [Послесловие от издателей, 2001, с. 476].

В «Левиафане» Гоббс неоднократно высказывал те или иные идеи о чудесах [Левиафан, с. 91, 92, 222, 253, 277, 290, 291, 334–336, 362, 365, 367, 368, 378, 394, 424, 453, 456, 503, 524, 534]. Кроме того, здесь в Части III им полностью посвящена целая глава [Левиафан, III. О христианском государстве. XXXVII. О чудесах и об их употреблении, с. 336–343]. Данная глава «Левиафана» в русскоязычном издании 1991 г. разбита на следующие пункты (это те самые «форточки» Молесуорта): «Чудо – нечто вызывающее удивление», «И, следовательно, должно быть редким и не имеющим познаваемых естественных при-

---

<sup>II</sup> Издательский термин для одного из видов заголовков.



чин», «То, что кажется чудом одному, другому может не казаться», «Цель чудес», «Определение чуда», «Люди склонны обманываться ложными чудесами», «Предосторожности против жульничества чудесами».

Соответственно, ссылки на материалы «Левиафана» в монографии приведены в квадратных скобках следующим образом: в первичной ссылке указаны сокращённое название работы, номер (латинскими цифрами) и название части, номер (латинскими цифрами) и название главы, страница; в повторных ссылках – сокращённое название работы, номерá части и главы, страница.

*“Elementorum philosophiae sectio secunda. De homine”* («Основ философии часть вторая. О человеке»). Это сочинение, наряду с частью первой «О теле» (“*De corpore*”) и частью третьей «О гражданине» (“*De cive*”), составляет философскую трилогию “*Elementorum philosophiae*” и является блестящим компендиумом разнообразных знаний о человеке. Эта работа была написана по-латыни и впервые опубликована в Лондоне в 1658 г. – позже двух других частей, опубликованных в 1655 и 1642 гг., соответственно.

Сочинение «О человеке» публиковалось во всех русскоязычных собраниях сочинений Гоббса [Гоббс, 1926а ; Гоббс, 1964а, т. 1 ; Гоббс, 1989а, т. 1]. В примечаниях к работе в изданиях 1964 и 1989 гг. нет подробных сведений об истории её русскоязычных публикаций и информации о переводчике [Соколов, 1964б ; Соколов, 1989б]. Перевод сочинения «О человеке», как и перевод сочинения «О теле» в издании 1964 г. являются переизданиями переводов этих сочинений, выполненных А. Гутерманом, и опубликованных в издании 1926 г. Сверка и исправление этих переводов для издания 1964 г. производилась по амстердамскому прижизненному изданию латинских сочинений Гоббса 1668 г. [Hobbes, 1668 ; Соколов, 1964а, с. 563]. Судя по опосредованным данным, сочинение «О человеке» в издании 1989 г. перепечатано из издания 1964 г. [Соколов, 1989а, с. 612].

Сам Гутерман нигде не сообщил о том, с какого издания он осуществил переводы указанных работ Гоббса. Однако, по утверждению В. В. Соколова, Гутерман выполнил перевод сочинения «О теле» не с латинского текста, а с выборочной немецкой версии «Основ философии», опубликованной в 1915–1918 гг. [Hobbes, 1915 ; Соколов, 1989а, с. 612]. Очевидно, что и сочинение «О человеке» было переведено Гутерманом с указанного немецкого издания. Косвенное подтверждение этого можно обнаружить в редакторском предисловии к изданию 1926 г. [Деборин, 1926, с. XXVIII]. При подготовке русскоязычной версии «О теле», опубликованной в 1989 г., сверку перевода с латинским текстом выполнил Н. А. Фёдоров, воспользовавшись соответствующим текстом из издания, подготовленного Молесуортом [Hobbes, 1839, vol. 1 ; Соколов, 1989в, с. 612–613]. К сожалению, не понятно, производилась ли подобная сверка перевода (допустим, по тому же изданию 1839 г. [Hobbes, 1839, vol. 2]) при подготовке русскоязычной версии «О человеке», вышедшей в свет в 1989 г.

В сочинении «О человеке» рассуждения о чудесах встречаются в основном в пунктах Главы XIV [О человеке, XIV. О религии. 3. Что такое вера, с. 260 ; XIV. 4. Вера зависит от законов, с. 260 ; XIV. 12. Какова цель культа для смертных существ, беспокоящихся о будущем, с. 267].

Соответственно, ссылки на материалы «О человеке» в монографии приведены в квадратных скобках следующим образом: в первичной ссылке указаны сокращённое название работы, номер (латинскими цифрами) и название главы, номер (арабскими цифрами) и название пункта, страница; в повторных ссылках – сокращённое название работы, номерá главы и пункта, страница.

**Сочинения Локка.** Локк размышлял о различных аспектах чудес также в нескольких своих работах. По мнению автора монографии, в концептуальном и содержательном ракурсе базовая часть идей Локка о чудесах сосредоточена в его сочинении

«Рассуждение о чудесах» [Локк, 1988, т. 3]. Анализ этих идей занимает центральное место в монографии. Его дополняет освещение и анализ непосредственно связанных и перекликающихся с ними идей Локка о чудесах, развиваемых им в Книге IV труда «Опыт о человеческом разумении» [Локк, 1985, т. 2].

“*An Essay Concerning Humane Understanding*” («*Опыт о человеческом разумении*»). Этот труд об основах человеческого знания и понимания впервые был издан в Лондоне на рубеже 1689–1690 гг. [Locke, 1690].

Первое русскоязычное издание «Опыта» под названием «Опыт о человеческом разуме» вышло в свет в 1898 г. [Локк, 1898]. Перевод выполнил А. Н. Савин. Этот же перевод лёг в основу второго издания «Опыта», появившегося под тем же названием уже в СССР в составе издания избранных философских произведений Локка [Локк, 1960, т. 1]. Перевод Савина при подготовке этого издания сверил с одним из изданий оригинала [Locke, 1854, vol. 1 ; Locke, 1854, vol. 2] и исправил М. И. Иткин [От издательства, 1960, с. 3 ; Нарский, 1985а, с. 583]. Последнее на настоящий момент – третье русскоязычное издание «Опыта» под названием «Опыт о человеческом разумении» было включено в состав обновлённого издания собрания сочинений Локка [Локк, 1985, т. 1 ; Локк, 1985, т. 2]. Это издание «Опыта» основано на предшествующем издании; при подготовке данной публикации русскоязычный текст «Опыта» с новым изданием оригинала [Locke, 1975] сверил Е. С. Лагутин [Нарский, 1985а, с. 583].

В сочинении «Опыт о человеческом разумении» рассуждения о чудесах встречаются в основном в главах и пунктах Книги IV [IV. 16. О степенях согласия. 13. Случай, где противоположность опыту не умаляет свидетельства, с. 147 ; IV. 19. О [религиозном] исступлении (of Enthusiasm). 15. Вера не есть доказательство откровения, с. 185–186 ; IV. 19. 16<sup>III</sup>, с. 186]. Кроме то-

---

<sup>III</sup> Пункт 16 в русскоязычном издании заглавия не имеет.

го, в Книге IV «Опыта» есть пункты, информация которых помогает лучше понять специфику размышлений Локка о чудесах [Опыт, IV. 16. 6. Совпадение опыта всех других людей с нашим опытом вызывает уверенность, приближающуюся к знанию, с. 140–142 ; IV. 16. 14. Простое свидетельство откровения есть высшая достоверность, с. 147–148 ; IV. 18. О вере и разуме и их различных областях. 4. Основывающееся на предании откровение может нам дать знание таких положений, которые мы можем познать и разумом, но не с такой достоверностью, как это делает разум, с. 170–171 ; IV. 19. 14. Об откровении должен судить разум, с. 184–185].

Книги здесь названий не имеют, главы и пункты – с названиями. Соответственно, ссылки на материалы «Опыта» в монографии приведены в квадратных скобках следующим образом: в первичной ссылке указаны сокращённое название работы, номер (латинскими цифрами) книги, номер (арабскими цифрами) и название главы, номер (арабскими цифрами) и название пункта, страница; в повторных ссылках – сокращённое название работы, номер книги, главы, пункта, страница.

“*A Discourse of Miracles*” («*Рассуждение о чудесах*»). Это сочинение было написано Локком в 1701 г.<sup>3</sup> в рамках полемики с англиканским проповедником и епископом У. Флитвудом<sup>4</sup>, перу которого принадлежало опубликованное в 1701 г. сочинение «Опыт о чудесах» (“*An Essay upon Miracles*”)<sup>5</sup> [Fleetwood, 1701 ; Мееровский, 1983, с. 120 ; Субботин, 1988, с. 651]. Впервые «Рассуждение» было опубликовано в 1706 г. [Locke, 1706] – уже после смерти Локка [Burns, 1981, p. 66].

Сочинение «Рассуждение о чудесах» на русском языке впервые было опубликовано в 1983 г. [Локк, 1983]; судя по всему, этот же текст был включён в последнее русскоязычное издание собрания сочинений Локка [Локк, 1988, т. 3 ; Субботин, 1988, с. 652]. Автором перевода “*A Discourse of Miracles*” является Е. С. Лагутин. Перевод был выполнен им с оригинала, входяще-

го в пятое англоязычное издание трудов Локка [Locke, 1751, vol. 3]. Для издания 1983 г. сверку перевода с англоязычным текстом, редактирование перевода, подготовку вступительной статьи и примечаний к переводу осуществил Б. В. Мееровский. Эти сопроводительные материалы Мееровского использованы при подготовке примечаний к переизданной версии «Рассуждений» [Мееровский, 1983, с. 122 ; Субботин, 1988, с. 652].

«Рассуждение о чудесах» не разделено на какие-либо структурные части. Соответственно, ссылки на материалы «Рассуждения» в монографии приведены в квадратных скобках следующим образом: в первичной и повторных ссылках указаны сокращённое название работы и страница.

**Библия.** В используемых в монографии последних русскоязычных изданиях анализируемых сочинений Гоббса и Локка, в используемой исследовательской литературе есть ссылки на библейские тексты. Эти ссылки были сверены автором по одному из последних русскоязычных изданий Библии<sup>IV</sup> [Библия, 2016]. По указанным изданиям Библии автор монографии делал также собственные ссылки на библейские тексты. При этом следует учитывать, что в упомянутых изданиях сочинений Гоббса и Локка нет информации об изданиях Библии, по которым отечественные публикаторы сверяли и делали соответствующие ссылки. В данных изданиях сочинений Гоббса и Локка ссылки на библейские тексты приведены в круглых скобках.

Все ссылки на библейские тексты в монографии приведены в квадратных скобках, а описания в таких ссылках отредактированы автором монографии по обозначенному русскоязычному изданию Библии.

**Выводы по обзору сочинений Гоббса и Локка.** Таким образом, отечественные историки философии и философы-перевод-

---

<sup>IV</sup> Там, где требовалось, уточнения ссылок производились по Вульгате [Biblia Sacra, 1994].

чики проделали серьезнейшую работу по формированию корпуса русскоязычных изданий сочинений Гоббса и Локка. В ходе осуществлённого краткого изложения истории русскоязычных изданий работ Гоббса и Локка, в которых содержатся идеи о чудесах, во-первых, собраны масштабные библиографические сведения, а также выявлены переводчики и редакторы русскоязычных переводов этих работ. Во-вторых, выяснено, что русскоязычные переводы этих работ выполнялись, перепроверялись и редактировались по авторитетным западным изданиям соответствующих текстов. В-третьих, обнаружено, что большинство русскоязычных изданий этих работ сопровождается значительным справочным аппаратом, разъясняющим как их смысловые тонкости, так и подробности истории их создания.

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

**Степень разработанности темы исследования. Обзор литературы.** В фонде историко-философской и специальной литературы существует буквально счётное число работ, в которых идеи Гоббса и Локка о чудесах являются главным предметом исследовательского внимания. Общей тенденцией осмысления идей Гоббса и Локка о чудесах также является то, что, как правило, они рассматривались и рассматриваются учёными не в полном объёме и специально, а выборочно и в контексте анали-

за других религиозно-философских, философско-религиозных, политико-религиозных, теологических и общеполитических идей Гоббса и Локка.

В связи с этими обстоятельствами, предлагаемый обзор носит эвристический характер. Изучение идей Гоббса и Локка о чудесах потребовало от автора монографии ознакомления с достаточно представительным массивом литературы различной тематики, которая либо связана с осмыслением этих идей, либо в той или иной степени помогает их осмыслить. В обзоре будет кратко изложена и систематизирована информация о вошедших в круг внимания автора исследованиях по следующим темам: **общеполитические и религиозно-философские воззрения Гоббса и Локка; идеи Гоббса и Локка о чудесах; чудо как феномен и понятие (с подтемами); методология исследования (с подтемами).** В завершение обзора также будет кратко изложена информация о **работах автора монографии.**

Систематизация информации о литературе в обзоре будет произведена, соответственно, по темам (и подтемам), а внутри тем и подтем – по регионам (отечественные и зарубежные исследования) и по жанрам (монографии, статьи и эссе, рецензии<sup>V</sup>).

**Общеполитические и религиозно-философские воззрения Гоббса и Локка. Отечественные исследования.** Отечественные учёные конца XIX – начала XX вв. предпочитали освещать некоторые компоненты религиозно-философских взглядов Гоббса и Локка на фоне изучения различных сторон их политико-юридических, социологических, общеполитических и иных идей. Об этом красноречиво свидетельствуют разные по жанру и объёму книжные исследования Н. Сперанского [Сперанский, 1872], Б. Н. Чичерина [Чичерин, 1872], С. А. Бершадского [Бер-

---

<sup>V</sup> В Списке литературы настоящей монографии описания рецензируемых изданий даны в версиях, приведённых в журналах.

шадский, 1892], Е. Ф. Литвиновой [Литвинова, 1892], В. С. Серебrenикова [Серебrenиков, 1892 ; Серебrenиков, 2010], Н. М. Коркунова [Коркунов, 1896], В. Е. Вальденберга [Вальденберг, 1900], В. Г. Камбурова [Камбуров, 1900], А. М. Деборина [Деборин, 1916].

Отечественных монографий, специально посвящённых философии Гоббса и Локка, вообще, не много. Отечественные специалисты советского периода чаще всего создавали универсальные или страноведческие монографии, в которых делался акцент на анализ, как правило, материалистического и атеистического контекста общефилософских и религиозно-философских идей мыслителей Нового времени и, в том числе, Гоббса и Локка. Примером такого рода исследований является замечательная в своём роде работа В. Ф. Голосова [Голосов, 1958]. Специальные советские монографии по философии Гоббса и Локка отличались этой же смысловой направленностью. Из специальных советских монографий по философии Гоббса можно выделить работы А. А. Ческиса<sup>VI</sup> [Ческис, 1924 ; Ческис, 1929 ; Ческис, 2012], Е. М. Вейцмана [Вейцман, 1960], Б. В. Мееровского [Мееровский, 1975]. По философии Локка заслуживают внимания работы Д. Рахмана [Рахман, 1924], К. В. Гребенева [Гребенев, 1929a], И. С. Нарского [Нарский, 1960], Г. А. Заиченко [Заиченко, 1973 ; Заиченко, 1988]. Важное место в отечественной советской историографии религиозно-философских взглядов Гоббса и Локка занимают соответствующие экскурсы в вузовских учебных пособиях И. С. Нарского [Нарский, 1974] и В. В. Соколова [Соколов, 1984].

Хорошим подспорьем в формировании понимания собственных советским философам оценок философии Гоббса и Локка, а так же оценок своеобразия философии раннего Нового времени<sup>б</sup> служат фундаментальные исследования А. М. Дебори-

---

<sup>VI</sup> См. примечание 1 к Главе 2.



на [Деборин, 1958], Н. В. Мотрошиловой [Мотрошилова, 1969], Г. М. Лившица [Лившиц, 1975], З. А. Тажуризиной [Тажуризина, 1987], справочное пособие по истории европейского свободо-мыслия и атеизма [История свободомыслия..., 1966], опять же, учебные пособия – И. С. Нарского [Нарский, 1973] и В. Н. Кузнецова, Б. В. Мееровского, А. Ф. Грязнова [Кузнецов, 1986].

Те или иные аспекты общефилософских и религиозно-философских взглядов Гоббса и Локка освещаются в отечественных монографических изданиях последних лет. В этой связи можно упомянуть о работах, соответственно, В. В. Соколова [Соколов, 2009] и А. А. Яковлева [Яковлев, А., 2013].

Так случилось, что основной анализ того же материалистического и атеистического контекста общефилософских и религиозно-философских идей Гоббса и Локка отечественные специалисты осуществили в рамках научных статей и рецензий. В 1920-е – 40-е гг. в журналах «Вестник Социалистической академии» – «Вестник Коммунистической академии»<sup>7</sup>, «Летописи марксизма»<sup>8</sup>, «Книга и пролетарская революция»<sup>9</sup> вышли в свет несколько материалов по философии Гоббса. Речь идёт о статьях Б. Быховского [Быховский, 1928], И. Луппола [Луппол, 1930], И. Рубина [Рубин, 1930], В. Познера [Познер, 1938], рецензиях К. Гребенева<sup>VII</sup> [Гребенев, 1929б], Г. Александрова [Александров, 1937], Н. П. [Н. П., 1937] и коллективном обзоре материалов заседания [Томас Гоббс..., 1930].

Интересная подборка материалов, посвящённых осмыслению философского наследия Гоббса и Локка, вообще, и, в частности, их материалистических и религиозно-философских идей, примерно в этот же период была опубликована в журнале «Под знаменем марксизма»<sup>10</sup>. По философии Гоббса – статьи<sup>VIII</sup>

---

<sup>VII</sup> В содержании журнала указана (правильная – В. Я.) фамилия Гребенев, а перед публикацией – Гребнев.

<sup>VIII</sup> См. в этом журнале также статью Д. Дидро [Дидро, 1923].

Д. Бихдрикера [Бихдрикер, 1938], Б. Быховского [Быховский, 1938], Л. Герман [Герман, 1938], М. Петросовой [Петросова, 1938] и рецензии П. С. [П. С., 1924], П. Ионова [Ионов, 1926], Л. Ческиса [Ческис, 1930]. По философии Локка – статья К. Панкратова [Панкратов, 1940а] и рецензии И. Луппола [Л-л, 1924], К. Панкратова [Панкратов, 1940б].

Во второй половине XX в. смысловая направленность статей и рецензий отечественных авторов по проблематике общеполитических и религиозно-философских воззрений Гоббса и Локка не изменилась, о чём свидетельствует статья Е. М. Вейцмана [Вейцман, 1958]. Центральное место в обозначенной историографии указанного периода занимают работы, опубликованные в таких ведущих советских журналах, как «Вопросы философии»<sup>11</sup>, «Научные доклады высшей школы. Философские науки»<sup>12</sup>, «Вестник Московского университета»<sup>13</sup>. На страницах данных журналов были напечатаны материалы, освещающие различные аспекты соответствующего идейного наследия Гоббса и Локка. Применительно к Гоббсу – это статьи В. Ф. Голосова [Голосов, 1954], И. С. Нарского [Нарский, 1988], Б. В. Мееровского [Мееровский, 1988], рецензия З. А. Тажуризиной [Тажуризина, 1986]. Философии Локка были посвящены статьи В. Ф. Голосова [Голосов, 1954], А. Л. Субботина [Субботин, 1955], И. С. Нарского [Нарский, 1958 ; Нарский, 1975 ; Нарский, 1982], Г. А. Заиченко [Заиченко, 1959 ; Заиченко, 1984 ; Заиченко, 1985 ; Заиченко, 1990], Б. В. Мееровского [Мееровский, 1972 ; Мееровский, 1981 ; Мееровский, 1983], В. П. Гайдамаки [Гайдамака, 1980], М. И. Билалова [Билалов, 1984], рецензии Т. А. Сахаровой [Сахарова, 1956], В. Ф. Асмуса [Асмус, 1963], З. А. Тажуризиной [Тажуризина, 1986].

Некоторые аспекты религиозно-философских воззрений Гоббса и Локка рассматриваются в статейных исследованиях современных отечественных специалистов. По философии Гоббса, например, – это работы А. Ф. Филиппова [Филиппов, 2006 ; Фи-

липов, 2009а ; Филиппов, 2009б], А. А. Исакова [Исаков, 2015], Т. А. Дмитриева [Дмитриев, 2018]; по философии Локка – работы Т. Л. Белкиной и А. С. Комарова [Белкина, 2012], А. А. Исакова [Исаков, 2015], А. А. Яковлева [Яковлев, А., 2015].

*Зарубежные исследования.* Зарубежная литература<sup>IX</sup>, в той или иной степени освещающая общефилософские и религиозно-философские воззрения Гоббса и Локка, едва ли обозрима [см. Sacksteder, 1982 ; Yolton, 1998]. С достаточной долей условности можно выделить монографические работы некоторых зарубежных авторов, оказавших заметное влияние на практики осмысления рассматриваемых идей Гоббса и Локка. Применительно к Гоббсу – это монографии Л. Штрауса<sup>X</sup> [Strauss, 1963 (1936)], К. Шмитта [Schmitt, 1996 (1938) ; Шмитт, 2006], Р. С. Петерса [Peters, 1956], С. И. Минца [Mintz, 1962], Ф. К. Худа [Hood, 1964], Д. П. Готье [Gauthier, 1969], Д. А. Бермана [Berman, 1988], А. П. Мартинича [Martinich, 1999], К. Кондрена [Condren, 2000 ; Condren, 2012], Дж. Р. Коллинза [Collins, 2005], Н. Д. Джэксона [Jackson, 2007], Ш. А. Ллойд [Lloyd, 2009], Т. Христова [Christov, 2015].

Из монографий по философии Локка можно упомянуть об исследованиях Г. Маклахлена [MacLachlan, 1941], М. Крэнстона [Cranston, 1957], Дж. У. Йолтона [Yolton, 1970], Дж. Д. Мэбботта [Mabbott, 1973], С. Форде [Forde, 2013].

Важную информацию о характерных для зарубежной историографии тенденциях в тональности оценок философии Гоббса и Локка, а так же оценок своеобразия философии раннего Ново-

---

<sup>IX</sup> В настоящей монографии, кроме оговоренных случаев и случаев с упоминанием общеизвестных персон, русскоязычные транскрипции инициалов, имён и фамилий зарубежных исследователей и интеллектуалов даны в версиях автора монографии.

<sup>X</sup> В данном обзоре в ссылках в круглых скобках при наличии указаны годы первых изданий работ, библиографические описания которых не вошли в список литературы настоящей монографии.

го времени можно почерпнуть из фундаментальных исследований Ф. А. Лэнга [Lange, 1925], Дж. Чемпиона [Champion, 1992], Дж. Митчелла [Mitchell, 1993], Р. Г. Попкина [Popkin, 2003], Ч. Талиаферро [Taliaferro, 2005 ; Талиаферро, 2014], из сборника по проблемам атеизма позднего Средневековья и раннего Нового времени [Atheism..., 1992], из кембриджских справочных изданий [The Cambridge History..., 1998, vol. 1 ; The Cambridge History..., 1998, vol. 2 ; The Cambridge Companion..., 2006 ; The Cambridge History..., 2006, vol. 1 ; The Cambridge History..., 2006, vol. 2].

Как и в случае с монографическими исследованиями, столь же обширен фонд статейных публикаций, в которых рассматриваются религиозно-философские идеи Гоббса и Локка. Здесь, опять же, придётся выделить лишь некоторые наиболее влиятельные и фундаментальные работы. По религиозно-философским идеям Гоббса – статьи Дж. Барнува [Barnouw, 1981], П. Т. Гича [Geach, 1981], Р. Шерлока [Sherlock, 1982], Дж. Митчелла [Mitchell, 1991], Р. Байнера [Beiner, 1993], П. Спринборг [Springborg, 1995], П. Эдвардса [Edwards, 1998], Г. Корошеца [Korošec, 1999], Дж. Р. Коллинза [Collins, 2000], Д. М. Джессефа [Jesseph, 2002], С. Данкэна [Duncan, 2005], М. Роуза [Rose, 2013]. По религиозно-философским идеям Локка – статьи Д. К. Снайдера [Snyder, 1986], К. Уильямса [Williams, 1996], Дж. Маршалла [Marshall, 2000], П. Э. Лоджа и Б. Д. Кроу [Lodge, 2002], Р. Дж. Корбетта [Corbett, 2012], Дж. У. Тейта [Tate, 2013].

**Идеи Гоббса и Локка о чудесах.** *Отечественные исследования.* К сожалению, отечественная историография идей Гоббса и Локка о чудесах представлена буквально единичными случаями, как правило, эпизодического и краткого анализа. Об идеях Гоббса о чудесах высказывались А. А. Ческис [Ческис, 1924], И. С. Нарский [Нарский, 1974], Б. В. Мееровский [Мееровский, 1975], Г. А. Габинский [Габинский, 1978]. Заметно большей пространностью отличаются комментарии, правда в основном политико-теологических аспектов идей Гоббса о чудесах, при-

надлежащие А. Ф. Филиппову [Филиппов, 2006] и Т. А. Дмитриеву [Дмитриев, 2018]. Идеи Локка о чудесах интерпретировались Б. В. Мееровским [Мееровский, 1983], А. Л. Субботиным [Субботин, 1988], Н. В. Твердовской [Твердовская, 1996а ; Твердовская, 1996б]. Бегло упомянул об «Опыте о чудесах»<sup>XI</sup> Локка И. С. Нарский [Нарский, 1982]; столь же беглые историографические замечания о «Рассуждении о чудесах» и об идеях Локка о чудесах можно найти, соответственно, в двух работах Г. А. Заиченко [Заиченко, 1984 ; Заиченко, 1990].

*Зарубежные исследования.* Как это ни парадоксально, и зарубежную историографию идей Гоббса и Локка о чудесах трудно назвать исчерпывающей. Даже простые обзоры идей Гоббса и Локка о чудесах присутствуют далеко не во всех зарубежных исследованиях, связанных с осмыслением общефилософских, религиозно-философских и других идей Гоббса и Локка.

Сами зарубежные авторы признают наличие пробелов в сфере изучения, в частности, идей Гоббса о чудесах [Whipple, 2008, p. 117]. В соответствующей зарубежной историографии особого внимания заслуживает ряд монографий и статей, в которых присутствуют интерпретации идей Гоббса о чудесах. Это работы К. Шмитта [Schmitt, 1996 (1938); Шмитт, 2006], С. Шапина и С. Шаффера [Shapin, 1985], А. П. Мартинича [Martinich, 1992 ; Martinich, 1997], Дж. Райта [Wright, 2006]. Из статейных исследований зарубежных авторов, в которых присутствует хотя бы минимальный анализ идей Гоббса о чудесах, следует упомянуть работы Б. Милнера [Milner, 1988], Э. Кёрли [Curley, 1992 ; Curley, 1996 ; Curley, 1998 ; Curley, 2007], Ф. Лессэя [Lessay, 2000 ; Lessay, 2007], М. Бертмана [Bertman, 2007], А. П. Мартинича [Martinich, 2007; Martinich, 2009], Дж. Соммервила [Sommerville, 2007], А. Кромарти [Cromartie, 2008], Дж. Уиппла [Whipple, 2008], К. Алтини [Altini, 2013].

---

<sup>XI</sup> Устоявшееся русскоязычное название – «Рассуждение о чудесах».

Применительно к Локку важный опыт анализа его идей о чудесах отражён в монографиях Р. М. Бернса [Burns, 1981], Дж. И. Израиля [Israel, 2001], В. Нуово [Nuovo, 2011], а также в статьях М. Р. Айерса [Ayers, 1981], Р. Дж. Берри [Berry, 1986], М. С. Реби [Rabieh, 1991], Н. Волтерсторфа [Wolterstorff, 1994], Дж. Дж. Макинтоша [MacIntosh, 1994], Ж. Брикман [Brykman, 1995], Т. Б. Муни и Э. Имброшиано [Mooney, 2005], М. Лосонски [Losonsky, 2012], А. Л. Херолда [Herold, 2014].

Несомненно, важное место в зарубежной историографии идей Гоббса и Локка о чудесах занимают отдельные статьи об этих идеях, размещённые в специализированных словарях, а именно: в гоббсоведческих словарях А. П. Мартинича [Martinič, 1995] и Дж. Леметти [Lemetti, 2012], в локковедческом словаре Дж. У. Йолтона [Yolton, 1993].

**Чудо как феномен и понятие.** Важнейшее значение для настоящего исследования имеет литература, посвящённая постижению и осмыслению *теологических аспектов чудес, историко-философских и философско-религиозных аспектов понятия чуда, а также исторического своеобразия понимания чуда*. Зарубежная историография феноменологии и гносеологии чуда неисчерпаема. Этого, увы, не скажешь об отечественной историографии, хотя и в ней есть очень достойные работы (вне зависимости от методологических предпочтений авторов). В любом случае сейчас обзор по перечисленным аспектам проблематики чуда не претендует на полноту ни в чём. Например, в нём присутствуют ссылки преимущественно на монографические исследования и наиболее обстоятельные словарные и справочные статьи.

*Теологические аспекты чудес. Отечественные и зарубежные исследования.* Из работ по теологии чуда невозможно обойти вниманием сочинения Г. А. Габинского [Габинский, 1978], К. С. Льюиса [Lewis, 1947 ; Льюис, 2000], Р. Суинберна [Swinburne, 1970 ; Swinburne, 2004 ; Суинберн, 2014], Э. Р. Даллеса

[Dulles, 1971], Н. Л. Гайслера [Geisler, 1982], Дж. Л. Макки [Mackie, 1982], Р. Лармера [Larmer, 1988], Г. Р. Хабермаса [Habermas, 1996 ; Хабермас, 2013], Дж. Х. Собела [Sobel, 2004], У. Л. Крейга [Craig, 2008]. Данная проблематика достойно представлена в ряде работ словарного и справочно-энциклопедического жанра. Среди них иллюстрированное издание под редакцией В. П. Бутромеева и В. В. Бутромеева [Чудеса..., 2010], словарная статья Г. М. Дьяченко [Дьяченко, 1899], энциклопедическая статья К. Брауна [Brown, 1988], справочная статья Т. Макгрю и Л. Макгрю [McGrew, McGrew, 2009].

***Историко-философские и философско-религиозные аспекты понятия чуда. Отечественные и зарубежные исследования.*** Из немногочисленных отечественных исследований по этой проблематике (или затрагивающих её) особенно заметны труд А. Ф. Лосева [Лосев, 1994 (1930)], диссертационная работа Н. В. Твердовской [Твердовская, 1996а ; Твердовская, 1996б] и небольшая монография А. Г. Садыковой [Садыкова, 2005]. В соответствующем сегменте зарубежных публикаций можно выделить исследования Р. М. Бернса [Burns, 1981], К. Брауна [Brown, 1984], Г. Р. Оппи [Oppy, 2006], Д. Корнера [Corner, 2007]. По обозначенной проблематике существуют также объёмные и весомые словарные статьи энциклопедического жанра, написанные С. А. Алексеевым<sup>14</sup> [Алексеев, 1993 (1903)], С. С. Аверинцевым [Аверинцев, 2001], Э. Флю [Flew, 1967], Р. М. Бернсом [Burns, 2000].

***Историческое своеобразие понимания чуда. Отечественные и зарубежные исследования.*** В рамках этой проблематики невозможно обойти стороной весьма обширную отечественную формационно-эволюционистскую историографию веры в чудо, которую представляют, например, работы Г. А. Габинского [Габинский, 1979] и Н. А. Рубакина [Рубакин, 1965 (1919)]. Историко-литературные аспекты евангельских чудес интерпретировались в статье С. С. Аверинцева [Аверинцев, 2002], а в моно-

графии Х. К. Ки [Кее, 1983] дан обстоятельный обзор практик понимания чуда в раннехристианском мире. Средневековые практики понимания чуда описаны в монографиях М. Блока [Блок, 1998 (1924)], Ж. Ле Гоффа [Ле Гофф, 2001 (1985); Ле Гофф, 2011 (2005)], Б. Уорд [Ward, 1987], а также в словарных статьях, подготовленных С. И. Лучицкой и Ю. Е. Арнаутовой [Лучицкая, 2003], Ф. М. Соерджелом [Soergel, 1996]. О современных практиках понимания чуда размышляли в своих работах В. Дильтей [Дильтей, 2013<sup>XII</sup>], Т. Кит [Keith, 1991 (1971)], Ж. Делюмо [Делюмо, 1994 (1978)], Дж. Х. Брук [Brooke, 2014 (1991)], Дж. Э. Шоу [Shaw, 2006]. Уникален в своём роде общий справочник по проблематике чудес под редакцией Г. Твелфтри [The Cambridge..., 2011].

**Методология исследования.** Для выстраивания автором настоящей монографии собственного методологического подхода к осмыслению идей Гоббса и Локка о чудесах решающее значение имеют исследования, связанные с осмыслением *западноевропейской науки XVI–XVII вв. и историко-социального и понятийного статуса раннего Нового времени*. Несомненной общетеоретической методологической значимостью для автора обладают также работы по *теории и методологии интеллектуальной истории, истории идей, истории философии*.

*Западноевропейская наука XVI–XVII вв.* Всё внимание в настоящей монографии приковано к соответствующей советской формационно-эволюционистской историографии. В ней чётко фиксируются два генеральных исследовательских направления. Первое направление представлено работами, в которых осмыслялось общее состояние западной науки XVI–XVII вв. Здесь тон задавали монографии В. С. Библера [Библер, 1975], Б. Г. Кузнецова [Кузнецов, 1979], В. С. Швырёва [Швырёв, 1984], Л. М. Ко-

---

<sup>XII</sup> Очерки данного сборника были написаны Дильтеем в конце XIX – начале XX вв.



саревой [Косарева, 1989], В. П. Филатова [Филатов, 1989], а также эссе Н. В. Мотрошиловой [Мотрошилова, 1981]. Второе направление образуют исследования, посвящённые осмыслению сущности научной революции XVI–XVII вв. В рамках данного направления, несомненно, выделялись монографии П. П. Гайденко [Гайденко, 1987], В. С. Кирсанова [Кирсанов, 1987], а также эссе Б. Г. Кузнецова [Кузнецов, 1983] и М. М. Шульмана [Шульман, 1984].

*Историко-социальный и понятийный статус раннего Нового времени. Отечественные и зарубежные исследования.* Всё внимание в настоящей монографии приковано к соответствующим размышлениям современного отечественного историка П. Ю. Уварова [Уваров, 2009а ; Уваров, 2009б ; Уваров, 2009в ; Уваров, 2011]. Важные уточнения при рассмотрении размышлений Уварова будут сделаны с привлечением сведений из статьи О. В. Кима [Ким, 2011] и монографии Ж. Ле Гоффа [Ле Гофф, 2001].

*Теория и методология интеллектуальной истории, истории идей, истории философии.* Отечественные и зарубежные исследования. По теории и методологии интеллектуальной истории для автора значимы статьи И. С. Дмитриева [Дмитриев, 2012], Ф. Гилберта [Gilbert, 1971], монография Д. Р. Келли [Kelley, 2002]; по теории и методологии истории идей – значима монография А. О. Лавджоя [Лавджой, 2001 (1936)]; по теории и методологии истории философии – значимы статьи М. Ю. Загирняка [Загирняк, 2011], С. И. Бажова [Бажов, 2012], А. А. Кротова [Кротов, 2012].

**Работы автора монографии.** Автором накоплен определённый опыт в области изучения практик описания чудес в западноевропейском Средневековье, а также в области изучения религиозно-философских идей ранненовоременных западноевропейских философов о чудесах. В общем виде тематику работ автора монографии можно представить следующим образом: историография религиозно-философских идей английских ран-

неновременных философов [Яковлев, 2014а ; Яковлев, 2016б и др.]; источниковедение и историография идей западноевропейских ранненовременных философов о чудесах [Яковлев, 2006б ; Яковлев, 2018а и др.]; источниковедение и историография чудес, описанных в западноевропейских раннесредневековых хрониках [Яковлев, 1998б ; Яковлев, 2003г и др.]; источниковедческие и историографические аспекты методологии изучения описаний чудес и идей о чудесах [Яковлев, 1998а ; Яковлев, 2018б и др.]; историографические аспекты методологии историко-философского анализа [Яковлев, 2013б ; Яковлев, 2014г].

**Выводы по обзору литературы.** Таким образом, произведённый обзор демонстрирует, что главная тема настоящей монографии, действительно, семантически пересекается с обозначенными исследовательскими темами (и подтемами внутри них). А наличие подобной семантико-тематической сопряжённости, в свою очередь, и обосновывает исследовательские приоритеты настоящей монографии. К разнообразной историографической проблематике автор будет специально обращаться в главах. В общем, можно сказать, что имеющиеся историографические материалы позволяют надеяться на успешное решение соответствующих частей поставленных задач.

**Научная новизна исследования.** Мягко говоря, не простые отношения Гоббса и Локка с религиозными деятелями и властями, их смелое философствование по целому ряду религиозных тем ещё при жизни закрепили за ними статус чуть ли не религиозных бунтарей. Но здесь, думается, произошло примерно то же, что и с социально-политическими идеями Гоббса и Локка. Т. е. современники и потомки Гоббса и Локка в их религиозных, как и в их социально-политических идеях на первый план стали выдвигать проявление стремления к отрицанию «старого», не замечая в этих идеях проявление стремления к поиску связи между «старым» и «новым». *Новизна* же предлагаемого исследования заключается в углублении и расширении знаний о Гоббсе и

Локке как о христианских мыслителях, которые остро переживали за судьбы христианства в условиях трансформации социально-политической жизни в Англии и Европе и своими рассуждениями о чудесах стремились укрепить христианскую веру и спасти её от девальвации. Очевидно, что в силу небывалого подъёма в раннее Новое время светской и религиозной философии (а из последней тогда формируется ещё и философия религии) идеи Гоббса и Локка о чудесах не могли (и сейчас не могут) не рассматриваться в самых разных контекстах, например, реформационном, протестантском, деистском, и проч. Однако все контексты размышлений Гоббса и Локка о чудесах, кроме общехристианского, в данной монографии представлены как вторичные.

#### **Теоретическая и практическая значимость исследования.**

Таким образом, теоретическая значимость предлагаемой монографии состоит в апробации не формационно-эволюционистских – плюралистических практик осмысления идей Гоббса и Локка о чудесах. Практическая значимость исследования заключается, во-первых, в упорядочивании источниковедческого материала, и, во-вторых, в систематизации и введении в научный оборот историографического материала по рассматриваемой проблематике.

**Методы и методология исследования.** Исследование осуществлено с помощью стандартных методов – эмпирической и аналитической реконструкции философских и историко-философских идей. Для достижения цели и решения задач исследования будут использованы процедуры обзоров и оценок источниковедческих и историографических материалов.

Таким образом, собственный методологический подход к осмыслению идей Гоббса и Локка о чудесах автор настоящей монографии условно называет плюралистическим. Этот подход, как уже понятно, основан на отказе от жёсткого привязывания стиля и смысла философских идей к тем или иным историческим периодам (формациям, «временам» и т. п.), выделяемым,

если вдуматься, по случайным социально-экономическим признакам. Эвристически вышеозначенная установка данного подхода близка к духу теоретико-методологических установок, культивируемых в рамках таких направлений историко-философского знания, как интеллектуальная история и история идей. Хотя, по мнению автора, не последнюю роль в фундировании его методологических приоритетов играют интуиция и не рефлекслируемое до конца непосредственное понимание сущности истории.

## Примечания к Введению

---

<sup>1</sup> Самая узнаваемая версия формационного эволюционизма – конечно, марксистско-ленинская, представленная выше в тексте Введения формационной периодизацией исторического процесса. Однако на самом деле формационный эволюционизм перестал быть главным атрибутом исключительно марксистско-ленинских историософии и обществознания. По существу он, конечно, в редуцированном виде предопределяет логику всех современных исторических периодизаций, а в образовательном процессе он фактически преподносится в качестве единственного научного метода постижения исторических процессов.

<sup>2</sup> В рассматриваемом послесловии упомянут как Моллесуорт (в русскоязычных изданиях можно встретить также: Mollesworth; Моллесуорт, Молесворт, Молесуорт). Это знаменитый издатель трудов Гоббса – сэр Уильям Моллесуорт, 8-й Баронет (Sir William Molesworth, 8th Baronet; 1810–1855 гг.).

<sup>3</sup> По другим данным сочинение “A Discourse of Miracles” было написано в 1702 г. [см., напр.: Burns, 1981, p. 66].

<sup>4</sup> Уильям Флитвуд – епископ Элийский (William Fleetwood – Bishop of Ely; 1656–1723 гг.).

<sup>5</sup> А. Л. Субботин привёл несколько отличающуюся от приводимой в Списке литературы настоящей монографии версию англоязычного

названия этого сочинения Флитвуда – “An Essay of Miracles” [Субботин, 1988, с. 651].

<sup>6</sup> Советские исследователи предпочитали использовать не понятие «раннее Новое время», а понятие «эпоха ранних буржуазных революций».

<sup>7</sup> Журнал «Вестник Социалистической академии» – «Вестник Коммунистической академии» издавался в 1922–1935 гг.

<sup>8</sup> Журнал «Летописи марксизма» издавался в 1926–1930 гг.

<sup>9</sup> Журнал «Книга и пролетарская революция» издавался в 1932–1940 гг.

<sup>10</sup> Журнал «Под знаменем марксизма» издавался в 1922–1944 гг.

<sup>11</sup> Журнал «Вопросы философии» издаётся с 1947 г.

<sup>12</sup> Журнал «Научные доклады высшей школы. Философские науки» издаётся с 1958 г. С 1987 г. – «Философские науки».

<sup>13</sup> Философская серия журнала «Вестник Московского университета» издаётся с 1966 г.

<sup>14</sup> С. А. Алексеев известен под псевдонимом Аскольдов.

## **Глава 1. Эпоха Гоббса и Локка: некоторые аспекты формационно- эволюционистского осмысления**

---

Общим местом формационного эволюционизма является практика восприятия эпохи Гоббса и Локка как эпохи формационного сдвига – перехода от Средневековья к Новому времени<sup>1</sup>. Проявлением этого сдвига считают разнообразные пертурбации этой эпохи, затронувшие все сферы жизнедеятельности: крестьянские войны-бунты, мятежи против государей с последующим их низложением и даже убийством; становление промышленного производства и банковского сектора; формирование светской науки и культуры; катастрофический раскол католицизма, отразившийся в появлении протестантских направлений христианства и проч. Как правило, всем этим и другим пертурбациям в формационном эволюционизме и придаётся характер несколько трагичных, но благотворных «болезней роста» и значение надёжных маркеров окончания западноевропейского Средневековья и наступления Нового времени.

Применительно к проблематике монографии автор усматривает особую значимость в рассмотрении двух аспектов формационно-эволюционистского осмысления эпохи Гоббса и Локка, представленных соответственно размышлениями о западноевропейской науке XVI–XVII вв. и размышлениями об историко-социальном и понятийном статусе раннего Нового времени. И то и другое направление размышлений интересны именно тем, что в них наиболее рельефно отображается поиск маркеров границ между западноевропейским Средневековьем и Новым временем.

**Целью главы** станет решение **первой задачи** монографии, заключающейся в том, чтобы показать методологическую уязвимость формационно-эволюционистских практик репрезентации эпохи Гоббса и Локка лишь как эпохи позитивных перемен, а людей этой эпохи – как людей, сориентированных на всечасный разрыв с прошлым. Достичь этой цели планируется посредством осуществления оценок некоторых базовых идей формационно-эволюционистской историографии, связанной с осмыслением 1) западноевропейской науки XVI–XVII вв. и 2) историко-социального и понятийного статуса раннего Нового времени. В соответствии со всем вышеизложенным глава состоит из двух параграфов.

### **§ 1.1. Западноевропейская наука XVI–XVII вв.**

Факт той лёгкости, с которой с позиций формационного эволюционизма люди прошлого отправляются жить то в одну, то в другую эпоху (кто в первобытность, кто в Античность, кто в Средневековье и Новое время и т. д.), конечно, уникален. Но, на первый взгляд, почему бы и нет? Ведь вот археологи и антропологи используют же, к примеру, топонимы для формулирования названий культурных слоёв и видов антропоморфных существ. Однако здесь есть надежда, что археологи, антропологи, а вслед за ними и простые обыватели понимают метафоричность этих названий. Но вот когда говорят о людях западноевропейского Средневековья или Нового времени, то обычно представляют этих людей научно «принадлежащими» этим «своим» периодам: и никакой метафоричности, всё очень серьёзно.

Немалый вклад в формирование представлений о наличии чётких маркеров границ между западноевропейским Средневековьем и Новым временем, в частности, внесли советские исследователи западноевропейской науки XVI–XVII вв. Автор

монографии исходит из того, что для этих исследователей, являвшихся по определению сторонниками формационного эволюционизма, процессы, происходившие в западноевропейской науке XVI–XVII вв., и выступали одними из надёжнейших маркеров границ между западноевропейским Средневековьем и Новым временем<sup>2</sup>.

В центре внимания в данном параграфе находится советская формационно-эволюционистская историография западноевропейской науки XVI–XVII вв. [см. Яковлев, 2014в ; Яковлев, 2013б]. Базовые идеи этой историографии представлены в ряде монографий, статейных и эссеистских публикаций. Следует отметить, что в советской формационно-эволюционистской историографии указанного профиля весьма часто делался акцент на осмыслении общего состояния западноевропейской науки XVI–XVII вв. и сущности западноевропейской научной революции XVI–XVII вв. **Целью параграфа** станет выявление основных характеристик западноевропейской науки XVI–XVII вв., данных советскими специалистами – сторонниками формационного эволюционизма. Достичь этой цели планируется посредством проведения обзора некоторых базовых идей советской формационно-эволюционистской историографии западноевропейской науки XVI–XVII вв.

Начинается обзор с освещения материалов советских монографий. В. С. Библер<sup>3</sup> рассматривал «концепцию человека» и «тип человечности», появившиеся в XVII в., в книге «Мышление как творчество: (Введение в логику мысленного диалога)<sup>1</sup>» [Библер, 1975]. Предопределённые, по мнению Библиера, ещё во времена Возрождения, они наиболее полно воплотились «в естественнонаучной направленности мышления». Эта направлен-

---

<sup>1</sup> Здесь и далее при упоминании названий работ библиографические описания этих названий, выполненные согласно требованиям ГОСТ 7.1-2003, см. в Списке литературы настоящей монографии.



ность, впрочем, в меньшей степени проявилась в «гуманитарном знании», в котором продолжали доминировать средневековые идеи о человеке. Концепция человека и тип человечности, возникшие в XVII в., как считал Библер, сводятся к следующим установкам: 1) «человек – ничто, способное стать всем»; 2) природный универсум – то, что является инородным применительно к человеку и его духовной сущности, чужим (но не отчуждённым), то, что человек способен освоить только поэтапно; 3) осваивая же этот универсум, – «человек и становится всем» [Библер, 1975, с. 273].

В понимании Библиера, в Средние века человеку полагалось везде распознавать собственный образ, везде фокусировать внимание на субъекте, правда, всемогущем и всеблагом (что контрастировало с «индивидуальной» немощью и склонностью к злу). Одним словом, «идея причастия» фундировала средневековую концепцию человека. Новое время вызвало к жизни диаметрально противоположную идею – идею «непричастности», а также связанное с ней ощущение обнажённого, вызывающего варварства. Варварство переносилось «вовнутрь» и превращалось в необходимое определение «культурного человека». Теперь вначале следовало производить редукцию человека как «субъекта» культуры «до чистого ничто» [Библер, 1975, с. 274]. Библер пришёл к выводу, что умению (культуре) приступать к действию «с “ничто”», культуре беспрестанного обнаружения «нецивилизованной природы (вовне и во мне)» было суждено в максимально полном объёме воплотиться в естественнонаучной рефлексии, а в самом этом умении раскрывается основа новременной «концепции человека» [Библер, 1975, с. 276].

Б. Г. Кузнецов<sup>4</sup> обсуждал различные аспекты процесса перехода от науки Возрождения к науке Нового времени в книге «Идеи и образы Возрождения: (Наука XIV–XVI вв. в свете современной науки)» [Кузнецов, 1979]. Так, он констатировал, что за началом Нового времени стоит «закат Возрождения», а ут-

ренной заре «классической науки» предшествует вечерняя заря Возрождения. Кузнецов придавал этой смене вех статус необратимой эволюции, не сводимой к логическому ряду. Ибо с переходом от возрожденческих к нововременным нормам миропознания произошли переходы к новым формам преобразования мира, к новому типу производительных сил, производственных отношений, социальной надстройки [Кузнецов, 1979, с. 228]. Первая половина XVII в., по убеждению Кузнецова, была отмечена тем, что у пока не окрепшего нового общественного строя уже имелась в арсенале отсутствовавшая в Средние века единая европейская система экономико-культурных отношений, ставших базисом «единого потока научных открытий и обобщений» [Кузнецов, 1979, с. 229].

Не менее очевидна для Кузнецова была и связь возрожденческой и нововременной науки. Главное, что их объединяет – «сквозные, инвариантные принципы», перешедшие в эпоху Нового времени как результат культурной жизни Ренессанса, как результат свойственного Возрождению «синтеза идеи и образа». И здесь Кузнецов вновь подчеркнул, что в этом переходе правильнее усматривать не логическую, а историческую трансформацию. Однако эпоха Возрождения являла собой такой период «эволюции познания», в течение которого новую картину мира нужно было обосновывать с помощью эстетических и эмоциональных критериев (так действовали Данте, итальянские натурфилософы XVI в. и даже Бруно). Тогда как в XVII в. у истины появился новый набор самостоятельных критериев – antecedentов того, что Эйнштейн впоследствии назовёт внешним оправданием (экспериментальное доказательство) и внутренним совершенством (логико-математический вывод «из наиболее общих принципов») [Кузнецов, 1979, с. 230].

В. С. Швырёв<sup>5</sup> анализировал разного рода черты научного познания и науки Нового времени в книге «Научное познание как деятельность» [Швырёв, 1984]. Он полагал, что специфика

нововременного научного знания порой истолковывается формализовано: дескать, на смену схоластическому логизированию и умозрению в эпоху Нового времени приходит непредвзятое изучение природы, проведение наблюдений, постановка экспериментов с их обобщением путём индукции. Между тем, подчеркнул Швырёв, стремление опереться на опыт и наблюдение недопустимо рассматривать как прерогативу нововременной учёности, ведь даже в Средние века предпочитали учитывать известную роль «опыта, наблюдения явлений природы» [Швырёв, 1984, с. 148].

Более того, ни коперниканский гелиоцентризм, ни галилеева механика, например, не были плодами простого обобщения «наблюдений», а возникли в качестве теорий с постулатами, ...противоречащими тому, что дано в наблюдении [Швырёв, 1984, с. 149]. Согласно рассуждениям Швырёва, тот же Галилей обладал таким типом «исследовательского мышления», который недопустимо не отличать от интеллектуального созерцания «идеальных сущностей» или эмпирического наблюдения за природными явлениями. Этот тип мышления нацелен на рассмотрение идеальных научных объектов как технических конструкций со всеми вытекающими отсюда последствиями [Швырёв, 1984, с. 156]. Швырёв подытожил, что Галилеем был заложен базис «нового типа научного познания», каким явилось экспериментально-математическое естествознание. А в формировании данного «типа науки» Швырёв был склонен обнаруживать сущность произошедшей в Новое время научной революции. Правда, он отметил, что невозможно говорить о том, что этот тип познания мгновенно распространился во всём научном мышлении и начал доминировать в этом мышлении [Швырёв, 1984, с. 160].

П. П. Гайденок<sup>6</sup> трактовала культурно-историческую подоплёку научной революции XVII в. в книге «Эволюция понятия науки (XVII–XVIII вв.): Формирование научных программ но-

вого времени» [Гайденко, 1987]. Гайденко соглашалась с тем фактом, что в XVI–XVII вв. подверглись переустройству важнейшие принципы, формирующие научное мышление [Гайденко, 1987, с. 5]. Впрочем, по её мнению, и в воззрениях тех учёных, которые создавали новую науку, сплошь и рядом встречались ещё традиционные научные представления [Гайденко, 1987, с. 5–6]. Гайденко не сомневалась в том, что, несмотря на всю значительность «перелома» в социальной жизни, сопровождавшего переход «от традиционного к капиталистическому обществу», этот перелом не мог прямо и непосредственно отразиться в научном познании [Гайденко, 1987, с. 7].

Лишь в период с конца XVI по XVII вв. новые научные программы вытесняют античные. Но это нельзя воспринимать исключительно как следствие трансформаций научного и философского мышления, относящихся к XIII–XIV вв. Гайденко считала, что нужно учитывать также и мировоззренческие сдвиги, произошедшие в XV–XVI столетиях на фоне Ренессанса и Реформации, сыгравших решающую роль в изменении средневекового мировидения, подготовивших «нового человека и новое отношение к природе» [Гайденко, 1987, с. 8]. Поэтому сторонники распространённого утверждения, согласно которому новременные учёные всего-навсего отказались от аристотелизма, отдав предпочтение платоновской научной программе, излишне упрощают суть происходивших процессов [Гайденко, 1987, с. 9]. Дело в том, что, как полагала Гайденко, XVII в. характеризуется наличием нового понятия науки, не похожего на античный и средневековый аналоги [Гайденко, 1987, с. 12]. В качестве его основы в XVII–XVIII вв. был положен тезис, гласящий, *«что все природные явления полностью подчинены механическим законам»* [Гайденко, 1987, с. 13; курсив в тексте – В. Я.]

В. С. Кирсанов<sup>7</sup> интерпретировал трансформации понимания научной революции XVII столетия в историографии XIX–XX вв. в книге «Научная революция XVII века» [Кирсанов,

1987]. Кирсанов придерживался того убеждения, что научная революция XVII в. – очень сложное явление. Поэтому при определении её причины и содержания невозможно ограничиться перечислением результатов и достижений научного знания той эпохи. Общеизвестно также, что значительное число пресловутых «новых идей» выдвигалось в той или иной форме до периода научной революции, но так и не нашло в своё время отклика в учёном сообществе. Кирсанов констатировал далее, что в XIX в. доминировало однозначное понимание научной революции XVII в. [Кирсанов, 1987, с. 6]. Она приравнивалась к отказу от средневекового наследия и увязывалась с тем, что «воплощением идеала учёного» стали воспринимать инженера [Кирсанов, 1987, с. 7].

В конце XIX–XX вв. происходит плюрализация толкования научной революции XVII в. По мнению Кирсанова, значительный вклад в изучение истории науки и научной революции XVII в. внесли П. Дюэм, А. Койре, А. Кромби, Л. Ольшки, А. Майер и др. [Кирсанов, 1987, с. 7–10]. Так, Дюэм, вообще, был одним из основоположников гипотезы об отсутствии каких бы то ни было революционных преобразований в науке XVII в. [Кирсанов, 1987, с. 7–8]. Койре же, наоборот, ставят в заслугу разработку чёткой формулировки понятия научной революции XVII в., лаконичных определений её черт [Кирсанов, 1987, с. 8–9]. Кромби, Ольшки, Майер глубоко исследовали проблему предметности в истории западноевропейской культуры и науки Средневековья, Возрождения и Нового времени [Кирсанов, 1987, с. 9–10]. В целом, признавая вклад упомянутых и других авторов в изучение причин и сущности научной революции XVII в., главную слабость их подходов Кирсанов видел «в стремлении преодолеть метафоричность этого понятия». Сам же он предполагал, что адекватное и, одновременно, метафоричное определение научной революции XVII в. заключено в понятии, согласно которому научная революция, по сути, являлась диалогом «с Природой» [Кирсанов, 1987, с. 11].

Л. М. Косарева<sup>8</sup> истолковывала перипетии генезиса механической картины мира XVII в. в книге «Социокультурный генезис науки Нового времени: Философский аспект проблемы»<sup>9</sup> [Косарева, 1989]. В обзоре будут освещены материалы Главы 3 «Возникновение и социализация механической картины мира XVII в.» [Косарева, 1989, с. 81–112] из Раздела II «Формирование механической картины мира XVII в.» этой книги. По признанию Косаревой, среди исследователей процесса формирования нововременной науки прочно закрепилось мнение, что XVI–XVII вв. были периодом механизации картины мира, связанной с заменой «образа мира как организма представлением об Универсуме как механизме». Однако её не устраивали сложившиеся в зарубежном науковедении интерналистский и экстерналистский подходы к объяснению причин, обусловивших такую механизацию. Эти причины не могут быть связаны исключительно с интеллектуальной сферой, как об этом заявляют интерналисты. Помимо всего прочего, их следует искать «в глубоких социально-экономических преобразованиях XVI–XVII вв.». Так, Косарева не сомневалась в том, что деантропоморфизацию, деанимизацию воззрений на природу вызвало не что иное, как овеществление «общественных отношений», сопровождавшее переход «от феодального к раннекапиталистическому способу производства». По общественному же происхождению механическая картина мира стала отражением процесса развития «буржуазного способа производства». Но уже экстерналисты не правы, когда говорят, что это происходило напрямую. На самом деле опосредующим звеном здесь выступали идеологические системы периода Реформации [Косарева, 1989, с. 81].

В понимании Косаревой, рассуждая о генезисе механической картины мира, экстерналисты производят и другие ошибочные умозаключения. Так, они склонны истолковывать этот генезис как постепенное нарастание «рациональных представлений о мире», напрямую вызванное рациональными «по духу» буржу-

азными отношениями [Косарева, 1989, с. 81–82]. При этом экстерналисты ошибочно подразумевают, что религиозный и анимистический способы мышления являются тождественными. Косарева считала, что данное уподобление представляет собой фактологическую ошибку. Дело в том, что в эпоху Реформации, действительно, появилось несколько «идеологических систем», воплотивших в себе религиозное выражение «ранних буржуазных революций». Но они носили «предельно *антианимистический* [курсив в тексте – В. Я.] характер». А вот в рамках марксистского подхода к рассматриваемой проблематике, по мысли Косаревой, как раз учитываются и анализируются подобные опосредующие звенья «социальной детерминации становления науки», и в этом состоит его отличие от экстерналистского подхода.

С этого момента Косарева начала излагать основные положения марксистского подхода к описанию причин и обстоятельств возникновения и социализации механической картины мира XVII в. Рождение антианимистического, антиантропоморфного строя мышления сопровождалось не постепенным отмиранием «схоластических» и наращиванием «механистически-рациональных элементов». Этому строю мышления суждено было пройти диалектически-противоречивый путь рождения. Средой вызревания механической картины мира стала не религия в целом, но, конкретно, антианимистические религиозные системы «эпохи ранних буржуазных революций». А уже потом механическая картина мира освобождается от религиозной оболочки.

Используя метафору советских историков науки М. К. Петрова и А. В. Потёмкина, Косарева констатировала, что механическая картина мира XVII в. рождалась «в теологической рубашке», эта картина мира по-прежнему была вплетена в религиозный контекст. По убеждению Косаревой, механическая картина мира XVII в. рисовала «образ материального мира», относящийся к эпохе «ранних буржуазных революций», с помощью концептуальных средств, заимствованных из ещё одной «пере-

ходной эпохи – разложения античности (эпикурейство, стоицизм) и формирования раннефеодальных отношений (августинианство)». Всё свидетельствует в пользу того, что формирование механической картины мира шло не в русле отказа от сферы ценностей, но, наоборот, в русле привязки указанной картины мира к этическим, религиозным, политическим ценностям. Т. е. отстаивая социальную значимость зарождающегося механицизма, его апологеты искренне использовали не иначе, как этические, теологические и политические аргументы [Косарева, 1989, с. 82].

Косарева подробно проанализировала духовную атмосферу культуры Европы XVII в., в которой формировалась и социализировалась механическая картина мира. Воссоздавая «образ мира» в европейской культуре XVII в., исследовательница фактически, рассуждала о проблеме «разрушения традиционалистски-средневекового образа жизни». Оно происходило в XVI–XVII вв. в том числе вследствие изменившихся по характеру войн, социальных потрясений, стихийных бедствий. Как явствует из произведений литературы и живописи XVII в., мироощущению людей той «переходной эпохи» был присущ соответствующий колорит [Косарева, 1989, с. 83]. Человек терял естественные связи с мирами семейных обычаев, цеховых ценностей, утрачивал привязанность к родине во всех смыслах этого слова, к старине [Косарева, 1989, с. 84]. Возносились либо настроение «пира во время чумы», либо уход «в рационализм», во главу угла была поставлена «тема брэнности, раздробленности мира». В этой-то обстановке в Европе и происходил расцвет эпикуреизма [Косарева, 1989, с. 85], разрушался «аристотелевский образ мироздания», возникали «атомистические эпикурейские кружки» [Косарева, 1989, с. 86]. Однако в выводах к главе Косарева подчеркнула, что социализации, которую претерпевал эпикурейский атомизм в XVII в., были присущи черты сложного диалектического процесса: социальное признание атомизма в



XVII в. происходило посредством его предварительной христианизации, теологизации и устранения «его атеистического духа» [Косарева, 1989, с. 109].

В. П. Филатов<sup>10</sup> объяснял социокультурные предпосылки и мировоззренческие идеи, способствовавшие формированию научного знания Нового времени, в книге «Научное познание и мир человека» [Филатов, 1989]. Одним из главных исторических факторов в этом смысле являлось, сообразно с размышлениями Филатова, существенное расширение «жизненного мира людей XVI–XVII вв.» благодаря великим географическим открытиям [Филатов, 1989, с. 55]. Это обусловило вызревание в человеческом сознании убеждения о наличии ещё неоткрытых знаний [Филатов, 1989, с. 56]. А значительное увеличение объёма знаний, в свою очередь, служило лишним аргументом в пользу зарождавшейся идеи «прогресса», которая была чужда античному и средневековому мышлению. Как заявил Филатов, ещё одно условие, обеспечившее становление «новой науки», заключалось в изменении отношения к техническому мастерству [Филатов, 1989, с. 57]. В соответствии с аристотелевскими аксиомами, созданная человеческими руками вещь наделена исключительно вторичной формой [Филатов, 1989, с. 57–58]. Теперь же созданной мастером вещи, к примеру, машине, приписывали обладание «полноправной реальностью» [Филатов, 1989, с. 58].

Филатов напомнил также, что в любом случае XVII столетие прошло под знаком доминирования религии как духовного института, следовательно, резюмировал он, социальное признание наука не могла получить без теологической санкции. И таковую наука обретала посредством своих возникающих связей «с ремесленно-технической сферой» [Филатов, 1989, с. 59]. Реформаторы, как правило, с осуждением относились к непродуктивным схоластическим диспутам, приравнивая их к деятельности, несовместимой с нормами христианства [Филатов, 1989, с. 59–60]. Ставшее привычным противопоставление учёных и ремеслен-

ников сторонники протестантизма рассматривали как зло, препятствующее возобновлению господства в природном мире, будто бы утраченного человеком после изгнания из Рая [Филатов, 1989, с. 60]. Филатов заключил, что новую картину мира формировали активные формы научного анализа, конструктивные понятийные и методологические средства, включающие всевозможное точное измерение и эксперимент [Филатов, 1989, с. 61–62].

Следующая часть обзора посвящена обсуждению сюжетов советских эссеистских и статейных исследований. Н. В. Мотрошилова<sup>11</sup> рассуждала о роли «личностных ориентаций учёного» в процессе становления и формулирования в науке и философии XVII в. общественно важных «норм» научно-исследовательского труда в эссе «Нормы науки и ориентации учёного», опубликованном в сборнике «Идеалы и нормы научного исследования» [Мотрошилова, 1981]. Она была уверена, что как раз в XVII столетии эти нормы начинают по-новому с исторической точки зрения формироваться и формулироваться [Мотрошилова, 1981, с. 92]. По мнению Мотрошиловой, вообще, объективным социальным изменениям суждено произойти лишь в том случае, если происходит коренная трансформация «личностного мира». В ракурсе же науки возникновение «нового социального типа» научно-исследовательского труда происходит одновременно или даже только следует за процессами преобразования личностного мира научного деятеля, «его ориентаций». Таким образом, люди знания не могли не улавливать социальные требования своего времени, обращённые к ним, и отвечали напряжённой внутренней работой в соответствующих направлениях [Мотрошилова, 1981, с. 95].

В XVII в. плеяда гениев «нормативного поиска науки» была представлена выдающимися философами [Мотрошилова, 1981, с. 99]. Мотрошилова отмечала также, что общие научные принципы в XVI и XVII вв. формулировались в охранительном при-

менительно к конъюнктуре религиозно-церковной жизни ключе. Это явствует из содержания многочисленных текстов (и, в частности, личных писем, в которых, казалось бы, авторы могли бы проявлять больше свободы в изложении своих суждений) [Мотрошилова, 1981, с. 102]. Мотрошилова считала, что одна из причин охранительного в церковном контексте и компромиссного характера общесоциальных норм науки в данном случае кроется в конкретно-исторических особенностях личностного мира научного деятеля XVI–XVII вв. [Мотрошилова, 1981, с. 102–103]. В конечном же итоге научная деятельность, её результаты, несмотря на все новаторские достижения научно-философского знания, ещё во многом подчинялись размышлениям теологического и схоластического толка [Мотрошилова, 1981, с. 103].

Б. Г. Кузнецов размышлял о сущности и содержании этапов научной революции XVI–XVII вв. в главе «Научная революция XVI–XVII вв.» [Кузнецов, 1983], опубликованной в коллективном труде «Философия эпохи ранних буржуазных революций»<sup>II</sup> [Кузнецов, 1983]. Согласно его рассуждениям, первый этап научной революции пришёлся на эпоху Возрождения, точнее – на стадию Высокого Возрождения, представленного культурой XVI столетия. По существу, это было ещё время перипатетической науки, пускай и претерпевавшей внутреннее преобразование. Период Чинквеченто узнаваем и по так называемому аристотелевскому ренессансу, тогда же переживала фазу активного развития, осуществляла поиск новых аргументов аверроистская философия [Кузнецов, 1983, с. 320]. Кузнецов был убеждён как в существовании науки в эпоху Возрождения, так и в том, что научная революция имела место уже в XVI в. Просто ренессансная «система каузальных представлений о мире», фундиро-

---

<sup>II</sup> Для данного капитального издания, подготовленного сотрудниками сектора истории философии стран Западной Европы и Америки Института философии АН СССР, Кузнецов написал только эту небольшую главу, поэтому она и рассматривается автором настоящей монографии как эссе.

ванных логическим анализом и экспериментом, была сращена с моральными и эстетическими представлениями, а вербализировалась в основном «в натурфилософской форме».

Второй этап научной революции, согласно рассуждениям Кузнецова, приходится на конец XVI – начало XVII вв. Это тот период, когда начала проявляться сильная «необратимость процесса познания». Например, получил чёткую формулировку «принцип относительности Галилея–Ньютона». Третьему этапу научной революции (которую Кузнецов уподоблял гносеологическому феномену и ступени постижения Мироздания) суждено было воплотиться в картезианской физике. Четвёртый же этап отразился в динамизме Ньютона [Кузнецов, 1983, с. 321]. Общий гносеологический итог научной революции XVI–XVII вв., по мнению Кузнецова, заключался в формировании представления «о решающем значении эксперимента для постижения мира». При этом XVI и XVII столетия стали «продолжением» и возрожденческой, и проторенессансной культуры [Кузнецов, 1983, с. 325].

М. М. Шульман<sup>12</sup> разбирал комплекс обстоятельств, обусловивших «первую научную революцию», в эссе «Культурно-исторические предпосылки “первой научной революции”» [Шульман, 1984], опубликованном в сборнике «Наука и культура». Хронологически, по мысли Шульмана, эта революция соответствовала периоду становления той научной отрасли, которую принято называть классическим естествознанием. Начало этого периода связывают с трудами Н. Коперника и др., а финал – с деятельностью Г. В. Лейбница и И. Ньютона [Шульман, 1984, 269]. Так, предпосылкой упомянутой революции Шульман назвал «разложение корпоративных (сословных) отношений», свойственных Средневековью. Наряду с этим формировалась новая общественная потребность в таком видоизменении узусальных сведений (навыков), которое позволило бы использовать для них иной способ, иные каналы трансляции [Шульман, 1984,

с. 271]. Возможный же вектор видоизменения, согласно рассуждениям Шульмана, определялся наличием в европейской культурной традиции институтов «внесемейной социализации» и универсально-понятийного способа «трансляции социального опыта», связанного с университетской системой [Шульман, 1984, с. 272].

Шульман отметил, что одновременно с процессом разрушения средневековых – «традиционных» практик приобретения ремесленного мастерства происходил жестокий кризис «институтов воспроизводства интеллектуальных кадров». Главным критиком университетского образования, в частности, стали выходцы из третьего сословия. Выступая с требованиями проведения реформ в образовании, они требовали в том числе преобразования сугубо закрытого математического знания в знание массовое [Шульман, 1984, с. 273]. Шульман выразил уверенность в том, что не иначе, как трансформация математического знания в массовое знание, замена арифметики (в принципе бесполезной в деле математического выведения «механических законов») развиваемой в то время алгеброй сделали возможной объективизацию «узуальных сведений в математизированной форме» [Шульман, 1984, с. 273–274]. Однако в этих многогранных процессах университеты занимали уже периферийное положение [Шульман, 1984, с. 274].

### *Резюме к § 1.1*

Таким образом, проведённый обзор позволяет выявить следующие основные характеристики западноевропейской науки XVI–XVII вв., данные советскими специалистами – сторонниками формационного эволюционизма.

**Во-первых**, советские исследователи заостряли внимание на наличии тесных связей западноевропейской науки XVI–XVII вв. с теологией и религией. Например, констатировалось, что в

XVI–XVII вв. научная деятельность, её результаты, несмотря на все новаторские достижения научно-философского знания, ещё во многом подчинялись размышлениям теологического и схоластического толка [Мотрошилова, 1981, с. 103], что механическая картина мира XVII в. рождалась «в теологической рубашке», эта картина мира по-прежнему была вплетена в религиозный контекст и что формирование механической картины мира шло не в русле отказа от сферы ценностей, но, наоборот, в русле привязки указанной картины мира к этическим, религиозным, политическим ценностям [Косарева, 1989, с. 82], что социальное признание атомизма в XVII в. происходило посредством его предварительной христианизации, теологизации и устранения «его атеистического духа» [Косарева, 1989, с. 109], что в XVII в. социальное признание наука не могла получить без теологической санкции, каковую наука обретала посредством своих возникающих связей «с ремесленно-технической сферой» [Филатов, 1989, с. 59].

**Во-вторых,** советские специалисты стремились объективировать единство западноевропейских нововременной, возрожденческой и позднесредневековой научной и культурной традиций. Например, отмечалось, что XVI и XVII столетия стали «продолжением» и возрожденческой, и проторенессансной культуры [Кузнецов, 1983, с. 325], что стремление опереться на опыт и наблюдение недопустимо рассматривать как прерогативу нововременной учёности, ведь даже в Средние века предпочитали учитывать известную роль «опыта, наблюдения явлений природы» [Швырёв, 1984, с. 148], что сторонники распространённого утверждения, согласно которому нововременные учёные всего-навсего отказались от аристотелизма, отдав предпочтение платоновской научной программе, излишне упрощают суть происходивших процессов [Гайденко, 1987, с. 9], что значительное число пресловутых «новых идей» выдвигалось в той или иной форме до периода научной революции, но так и не

нашло в своё время отклика в учёном сообществе [Кирсанов, 1987, с. 6], что средой вызревания механической картины мира стала не религия в целом, но, конкретно, антианимистические религиозные системы «эпохи ранних буржуазных революций» [Косарева, 1989, с. 82].

**В-третьих**, тем не менее, советские специалисты были склонны рассматривать западноевропейскую науку XVI–XVII вв. как новую научную систему, появление которой было обусловлено кардинальными изменениями во всех сферах жизни людей, с разрушением средневекового мировидения. Например, указывалось, что в XVII в. появились новые концепция человека и тип человечности [Библер, 1975, с. 273], что с переходом от возрожденческих к современным нормам миропознания произошли переходы к новым формам преобразования мира, к новому типу производительных сил, производственных отношений, социальной надстройки [Кузнецов, 1979, с. 228], что предпосылкой «первой научной революции» было «разложение корпоративных (сословных) отношений», свойственных Средневековью [Шульман, 1984, с. 271], что научная революция сопровождалась жестоким кризисом «институтов воспроизводства интеллектуальных кадров» – т. е. университетской системы [Шульман, 1984, с. 273], что XVII в. характеризуется наличием нового понятия науки, не похожего на античный и средневековый аналоги [Гайденок, 1987, с. 12], что по общественному происхождению механическая картина мира стала отражением процесса развития «буржуазного способа производства» [Косарева, 1989, с. 81], что в XVII в. человек терял естественные связи с мирами семейных обычаев, цеховых ценностей, утрачивал привязанность к родине во всех смыслах этого слова, к старине [Косарева, 1989, с. 84], что новую картину мира формировали активные формы научного анализа, конструктивные понятийные и методологические средства, включающие всевозможное точное измерение и эксперимент [Филатов, 1989, с. 61–62].

## § 1.2. Раннее Новое время

В современном неомарксизме продолжают поиски маркеров границ между Средневековьем и Новым временем. Ярким подтверждением этого служат развиваемые в новейшем историческом и историософском знании суждения о раннем Новом времени<sup>13</sup>. Автор монографии исходит из того, что концепт раннего Нового времени используется для смягчения противопоставления Средневековья и Нового времени, производимого в формационном эволюционизме, и нацелен на распространение представлений если не о размытости, то об амбивалентности маркеров границ между Средневековьем и Новым временем.

В центре внимания в настоящем параграфе находятся актуальные в контексте рассмотренных в предыдущем параграфе материалов размышления современного отечественного историка П. Ю. Уварова<sup>14</sup> об историко-социальном и понятийном статусе раннего Нового времени [см. Яковлев, 2014г]. Базовые идеи этих размышлений Уварова представлены в его нескольких научных докладах, связанных с изучением теоретических и конкретно-исторических аспектов «долгого Средневековья»<sup>III</sup> и раннего Нового времени [Уваров, 2009а ; Уваров, 2009б ; Уваров, 2009в], а также в его программной статье «Раннее Новое время: взгляд из Средневековья» [Уваров, 2011]. Эта статья является, по сути, расширенным текстом доклада, прочитанного им на Международной конференции «Раннее Новое время в контексте всемирной истории», проходившей в Институте всеобщей истории РАН 8–10 сентября 2010 г. Идеи данной статьи и станут предметом главного обсуждения в параграфе. **Целью параграфа** станет выявление основных характеристик историко-социального и понятийного статуса раннего Нового времени, данных П. Ю. Уваровым. Достичь этой цели планируется по-

---

<sup>III</sup> См. об этом понятии ниже.



средством проведения обзора некоторых базовых идей размышлений П. Ю. Уварова об историко-социальном и понятийном статусе раннего Нового времени.

В начале обзора следует отметить, что в упомянутой статье Уваров затрагивает несколько узловых проблем: 1) зарубежные и отечественные традиции использования понятия «раннее Новое время» и датировки рубежа Средневековья; 2) осмысление Средневековья с точки зрения теории модернизации; 3) понимание специфики раннего Нового времени.

Итак, размышляя о зарубежных и отечественных традициях использования понятия «раннее Новое время» и датировки рубежа Средневековья, Уваров в первую очередь обратил внимание на непротиворечивость понятия «раннее Новое время». По мнению Уварова, оно фактически является переводом таких западноевропейских категориальных аналогов, как «Early modern history», «Frühe Neuzeit», «Histoire moderne». При этом западные специалисты достаточно вольно фиксируют рубежи Средневековья, Новой и Новейшей истории. В силу же своеобразия отечественных образовательных и научных традиций совсем иная ситуация складывается в российской историографии. Советские историки, опираясь на формационную теорию, считали, что финал Средневековья был обозначен так называемой Английской буржуазной революцией. Такая периодизация шла вразрез с западноевропейскими хронологическими традициями [Уваров, 2011, с. 109]. Однако, как считает Уваров, в начале 90-х гг. XX в. российские специалисты упустили реальный шанс безболезненно, опираясь на соответствующую мировую практику, скорректировать представления о рубеже Средневековья, перенося таковой, например, на XVIII в. [Уваров, 2011, с. 109–110].

И поныне в России в ВУзовских министерских программах границей Средневековья и Нового времени называется рубеж XV–XVI вв. Налицо парадокс. В западной исторической науке «границы периодов» окажутся сдвинутыми вперед, а временной

отрезок со второй половины XV по XVIII вв. объявят «особым периодом», отличающимся от последующих времён; к тому же введённое Жаком Ле Гоффом<sup>15</sup> понятие «долгого Средневековья»<sup>16</sup> на порядок увеличит это несходство. Российские же историки перенесли границу Средневековья и Нового времени назад, на XVI столетие. В общем, Уваров констатирует, что «вопрос о раннем Новом времени остается в нашей историографии открытым» [Уваров, 2011, с. 110]. Хотя в 1990-е – 2000-е гг. в нашей исторической науке произошло много позитивных изменений – от пересмотра ряда базовых понятий (феодализм, абсолютизм и т. д.) до распространения теории модернизации [Уваров, 2011, с. 110–111]. По замечанию Уварова, профессиональные историки с подозрительностью относятся к данной теории, вероятно, потому, что они сталкивались только с её «классическими вариантами». Новые же варианты этой теории избавлены «от линейных трактовок развития» [Уваров, 2011, с. 111].

Центральное место в статье занимают суждения Уварова об осмыслении Средневековья с точки зрения теории модернизации. Формирование объективного образа Средневековья сопряжено с отказом «от линейного эволюционизма и от европоцентризма». В этом случае исследователь сталкивается с целым рядом вопросов. Например, можно ли зафиксировать качественное отличие Средних веков от предшествующей эпохи не только применительно к западу Западной Европы? Уваров считает, что лишь «обращение к истории всей мир-системы»<sup>17</sup> позволит положительно ответить на поставленный вопрос. Так, уместно говорить о трёх отличительных признаках мирового Средневековья. 1. Наличие «мировых религий или крупных религиозно-этических доктрин», которые выступали гарантами цивилизационного единства «больших регионов мир-системы» [Уваров, 2011, с. 111]. 2. Рубежи Средневековья эквивалентны началу и концу «существования феномена кочевых империй» [Уваров, 2011, с. 111–112]. 3. Как явствует из изысканий демографов,

Средние века были периодом, который характеризуется замедлением темпов роста численности населения.

Несмотря на всё вышесказанное, историки не могут не сталкиваться с проблемой обоснования типологического единства «большинства оседлых обществ Средневековья». Судя по всему, для самого Уварова факт такого единства не вызывает сомнений. Ему кажутся вполне убедительными на этот счёт доводы Э. Вульфа, Л. Б. Алаева, А. Герро. Например, сущность средневековой общественной системы, Герро объяснял с помощью понятий «Dominium» и «Ecclesia» [Уваров, 2011, с. 112]. Первое понятие нужно истолковывать в смысле одновременной власти «над людьми», и «над землёй». Второе понятие – Церковь, причём и «как институт», и «как форма человеческого общежития». Надлом системы Dominium-Ecclesia произошёл в эпоху Реформации, а её окончательный крах состоялся в XVIII в., когда, собственно, и был придуман термин «феодализм». По мнению Уварова, несмотря на то, что Герро говорил лишь о латинском Средневековье, его выводы о судьбах западноевропейских средневековых социокультурных и иных конструкций допустимо распространять и на любые другие средневековые общества.

Таким образом, если историки, в принципе, не отрицают универсальность феодальной общественной модели на уровне многих регионов «средневековой мир-системы», то перед ними неизбежно встаёт вопрос об органичности и предсказуемости перехода «этого «мирового Средневековья» в иное состояние». Важное место в связи с этим занимает проблема «европейской исключительности». По мнению исследователей Л. Б. Алаева, Л. С. Васильева, становление капиталистических отношений в Европе во многом будет связано с европейским античным наследием. Уваров убеждён, что такая трактовка событий небезупречна. Он предлагает учитывать непосредственно средневековую европейскую специфику. Среди описанных в историографии причин «европейского чуда» Уваров особо выделяет сле-

дующие. 1. Благоприятные природно-климатические условия. 2. Отсутствие прямого влияния кочевых империй на страны латинского Запада, вследствие чего европейцам не пришлось создавать сверхмощное государство [Уваров, 2011, с. 113]. 3. Как следствие, из-за того, что Европа не имела «центра, монополично обладавшего универсальной властью», никто здесь не был в состоянии «блокировать инновации». Однако Уваров уверен, что не всё определялось лишь благоприятными обстоятельствами и что «средневековая европейская цивилизация» обладала удивительной пластичностью и способностью к динамичному развитию, несмотря на то, что феодальное общество традиционно считают застойным [Уваров, 2011, с. 114].

Далее Уваров дал достаточно подробный и интересный анализ некоторых основных компонентов и характеристик средневековой цивилизации, содержавших наибольший потенциал для стимулирования её динамических превращений [Уваров, 2011, с. 114–118]. В итоге он пришёл к следующему выводу: «именно удивительная пластичность европейского феодализма, средневекового западного христианства придали обществу ту динамику, которая в конце концов приведет к торжеству капитализма». Т. е. набор элементов, приведших к становлению капиталистических отношений, сформировался в самом европейском средневековом обществе «не вопреки феодализму, а благодаря его собственной динамике» [Уваров, 2011, с. 118].

Размышляя о понимании специфики раннего Нового времени, Уваров пытается уйти от тривиального подхода к раннему Новому времени как к некоему переходному периоду. По его мнению, раннее Новое время – это период, «когда развитие тенденций средневекового происхождения начало приводить к радикальному изменению базовых структур феодального общества». Более того, сначала разрыва со средневековыми традициями не ощущали и к нему не стремились. Поворотное значение приобрели события конца XVI в. В это время Ж. Боден признает

за монархом право на создание новых законов и принципиально новую ситуацию создадут в 1598 г. Нантский эдикт и Вервенский мир. Конец Средневековья и, одновременно, раннего Нового времени, по соображениям Уварова, можно на выбор увязывать со следующими событиями. 1. Вестфальский мир 1648 г. (это соответствует советской периодизации) [Уваров, 2011, с. 118]. 2. Рубеж XVII–XVIII вв., т. е. начало эпохи Просвещения [Уваров, 2011, с. 118–119]. 3. 1789 г. – начало Французской революции.

Весьма интересны размышления Уварова о раннем Новом времени «вне западноевропейского контекста». Он констатировал, что, в соответствии с мнениями выступавших докладчиков, и за пределами Западной Европы в начале раннего Нового времени (со второй половины XV – первой половины XVI вв.) наступил некий новый период истории. Правда, нельзя утверждать, что трансформации, которые начали происходить в мире в указанный период, были стимулированы исключительно западноевропейским влиянием [Уваров, 2011, с. 119]. Одним словом, Уваров не сомневается, «что вся мир-система в начале Нового времени переживает серьезные изменения». Среди них Уваров особо выделил три. 1. Вошло в обиход огнестрельное оружие. 2. Исчезли кочевые империи и сама угроза нашествий кочевников. 3. За пределами Западной Европы в XV–XVII вв. формируются цивилизации, использующие собственный потенциал развития.

В заключение Уваров отметил, что понятие «раннее Новое время» имеет солидный эвристический потенциал, ибо показывает отличия этой эпохи «от «настоящего» Нового времени». И хотя данное понятие допустимо распространять на всю мировую историю, оно более всего подходит для описания западноевропейских исторических реалий. В Западной Европе благодаря стечению «некоторых исключительных обстоятельств» появились условия для динамического развития «на собственной

основе». В итоге социум вступил в эпоху преобразований, установление которой поначалу никем и не было замечено. Тем не менее нашлись люди, которые осознали состоявшийся «разрыв» и начали относиться к прошедшей эпохе как к чему-то чуждому. Новую форму получили собственность и производство, изменились структуры повседневной жизни и политическая конъюнктура, а всё это стало внешними проявлениями «новых времён или Нового времени» [Уваров, 2011, с. 120].

### *Резюме к § 1.2*

Таким образом, проведённый обзор позволяет выявить следующие основные характеристики историко-социального и понятийного статуса раннего Нового времени, данные П. Ю. Уваровым.

**Во-первых**, Уваров акцентирует внимание на различиях зарубежных и отечественных традиций использования понятия «раннее Новое время» и датировки рубежа Средневековья. Например, констатируется, что западным специалистам свойственно достаточно вольно фиксировать рубежи Средневековья, Новой и Новейшей истории, что советские историки – формационные эволюционисты (наперекор западноевропейским хронологическим традициям) жёстко обозначали финал Средневековья так называемой Английской буржуазной революцией [Уваров, 2011, с. 109], что в западной исторической науке границы Средних веков и Нового времени оказались сдвинутыми вперёд, а временной отрезок со второй половины XV по XVIII вв. объявляют «особым периодом», что российские историки, фактически следуя традициям формационного эволюционизма, перенесли границу Средневековья и Нового времени назад, на XVI столетие [Уваров, 2011, с. 110].

**Во-вторых**, Уваров склонен выстраивать характеристики раннего Нового времени через осмысление Средневековья с

точки зрения теории модернизации. Например, отмечается, что формирование объективного образа Средневековья сопряжено с отказом «от линейного эволюционизма и от европоцентризма» [Уваров, 2011, с. 111], что уместно говорить о существовании отличительных признаков мирового Средневековья [Уваров, 2011, с. 111–112], что историки не могут не сталкиваться с проблемой обоснования типологического единства «большинства оседлых обществ Средневековья» [Уваров, 2011, с. 112], что сущность средневековой общественной системы, вслед за медиэвистом А. Герро, уместно объяснять с помощью понятий «Dominium» и «Ecclesia» [Уваров, 2011, с. 112], что надлом системы Dominium-Ecclesia произошёл в эпоху Реформации, а её окончательный крах состоялся в XVIII в. [Уваров, 2011, с. 113], что «средневековая европейская цивилизация» обладала удивительной пластичностью и способностью к динамичному развитию, несмотря на то, что феодальное общество традиционно считают застойным [Уваров, 2011, с. 114], что набор элементов, приведших к становлению капиталистических отношений, сформировался в самом европейском средневековом обществе «не вопреки феодализму, а благодаря его собственной динамике» [Уваров, 2011, с. 118].

**В-третьих**, Уваров ищет такие характеристики раннего Нового времени, которые позволили бы уйти от подхода к раннему Новому времени просто как к некоему переходному периоду. Например, указывается, что раннее Новое время – это период, «когда развитие тенденций средневекового происхождения начало приводить к радикальному изменению базовых структур феодального общества», что сначала разрыва со средневековыми традициями не ощущали и к нему не стремились. [Уваров, 2011, с. 118], что конец Средневековья и, одновременно, раннего Нового времени можно увязывать либо с Вестфальским миром 1648 г. [Уваров, 2011, с. 118], либо с началом эпохи Просвещения (рубеж XVII–XVIII вв.) [Уваров, 2011, с. 118–119],

либо с началом Французской революции (1789 г.) [Уваров, 2011, с. 119], что «что вся мир-система в начале Нового времени переживает серьезные изменения», что понятие «раннее Новое время» имеет солидный эвристический потенциал, ибо показывает отличия этой эпохи «от «настоящего» Нового времени», что нашлись люди, которые осознали состоявшийся «разрыв» и начали относиться к прошедшей эпохе как к чему-то чуждому [Уваров, 2011, с. 120].

## Резюме к Главе 1

Таким образом, на основе проведённых в главе историографических обзоров, можно осуществить следующие оценки некоторых базовых идей формационно-эволюционистской историографии, связанной с осмыслением 1) западноевропейской науки XVI–XVII вв. и 2) историко-социального и понятийного статуса раннего Нового времени.

**Во-первых**, выявленные в **параграфе 1.1** основные характеристики западноевропейской науки XVI–XVII вв., данные советскими специалистами – сторонниками формационного эволюционизма, безусловно, отражают дискурс очень качественно и даже в каком-то смысле непревзойдённого науковедческого и историко-философского анализа, произведённого этими специалистами. Тем не менее эти характеристики и дискурс несут на себе неизгладимый отпечаток ряда соподчинённых формационно-эволюционистских клише, связанных с оценками науки вообще и науки XVI–XVII вв. в частности. Обобщённо, первое клише заключается в преподнесении научного знания чем-то высшим по сравнению с особыми видами знания, предоставляемыми искусством, религией и другими сферами опыта, подчинёнными не рациональному, а иррациональному началу человеческой природы. Второе клише выражается в тезисе, согласно



которому религия выступает препятствием прогресса и развития естественнонаучного знания. Третье клише отражается в постулате, в соответствии с которым наука должна разоблачать религию и теологию, а нормальное состояние науки и религии в отношениях друг с другом исчерпывается лишь непримиримой враждой.

Но что же тогда взамен? Для начала можно попытаться взглянуть на происходящее в мире в XVI–XVII вв. глазами клирика и рядового верующего христианина. Вряд ли кто-то сегодня при вдумчивом подходе возьмёт на себя смелость утверждать, что все в том мире жаждали наступления царства науки и разума взамен тысячелетнего «засилья» религии и неразумия. Ведь если отвлечься от клише формационно-эволюционистского – прогрессистского учения, многие исторические процессы и явления западноевропейского Средневековья и Нового времени можно представить совершенно в не радужном свете, а именно: в свете проявления вызовов христианству, христианской культуре, которые представляли собой эти процессы и явления. Так, гуманизм и Возрождение (часто воспринимаемые провозвестниками научной революции XVI–XVII вв.) можно назвать, увы, вызовами в адрес христианских нравственности и духовности. А Реформацию, увы, можно описать как вызов еретичества, обусловленный не столько духовными порывами, сколько вполне земным стремлением к конфессиональной и политико-юридической независимости от Римско-Католической Церкви<sup>18</sup>. Вызовом можно назвать и всевозможные вторжения интеллектуалов, учёных, деятелей искусства и простонародья в сферу теологии, что встречало справедливый протест со стороны священнослужителей и теологов (ибо религия консервативна по природе и это её достоинство, а не недостаток). Причём, если разобраться, западноевропейских священнослужителей Средних веков и Нового времени трудно обвинить в тотальном сопротивлении росту научного знания<sup>19</sup>. С другой стороны, и это тоже

нельзя сбрасывать со счетов, верующими христианами были практически все учёные и философы XVI–XVII вв., включая, между прочим, Гоббса и Локка.

**Во-вторых**, выявленные в **параграфе 1.2** основные характеристики историко-социального и понятийного статуса раннего Нового времени, данные П. Ю. Уваровым, также отражают блестящие дискурсивные практики – историософского и методологического теоретизирования, осуществлённого этим исследователем. Однако и эти характеристики и дискурсивные практики содержат в себе явные отметины определённого набора взаимосвязанных формационно-эволюционистских клише, касающихся понимания сущности исторического процесса вообще и исторических процессов, происходящих в Западной Европе в Средние века и Новое время, в частности. Суммарно, первое клише состоит в постулировании 1) европоцентризма, 2) тотальной познаваемости смысла истории, 3) определённости настоящего и прошлого, 4) предсказуемости будущего, а также 5) отсутствия метафизики истории. Второе клише обнаруживается в положении, согласно которому историческую сущность эпох можно передать односложным понятием с универсальной коннотацией (Средние века, Новое время и др.). Третье клише открывает себя в сентенции, сводящейся к признанию того, что западноевропейское Новое время было позитивной неизбежностью и что это Новое время связано преимущественно с приобретением, а не с утратой лучших возможностей исторического существования западноевропейского общества.

И опять хочется спросить – что же взамен? Представляется, что в неомарксистских размышлениях П. Ю. Уварова присутствует ясное осознание семантической ограниченности формационно-эволюционистского понятийного аппарата, использующегося для макроисторических периодизаций и для, конкретно, фиксации маркеров границ между западноевропейским Средневековьем и Новым временем. Использование понятия «раннее

Новое время», наличие разных хронологических и семантических привязок для обозначения его окончания лишней раз говорит о ненадёжности и известной искусственности выстраивания хронологических и семантических границ между западноевропейским Средневековьем и Новым временем. Вывод представляется очевидным. Требуется пересмотр базовых макроисторических и историософских понятий, которые продолжают отражать приоритеты позитивистской формационно-эволюционистской методологии. Но это, естественно, проблематика не настоящего исследования.

Следовательно, осуществлённые в Главе 1 оценки позволили решить **первую задачу** монографии, а именно: показать методологическую уязвимость формационно-эволюционистских практик репрезентации эпохи Гоббса и Локка лишь как эпохи позитивных перемен, а людей этой эпохи – как людей, сориентированных на всяческий разрыв с прошлым.

## **Примечания к Главе 1**

---

<sup>1</sup> Принципы использования автором понятий, обозначающих исторические периоды, изложены во Введении в пункте о тезисе, специфике и цели исследования. Истоки коннотаций понятия «Средние века» уже обсуждались там же. К слову, истоки коннотаций понятия «Новое время» можно искать и в упомянутых размышлениях интеллектуалов эпохи Возрождения, и, например, в призывах к ликвидации «Старого порядка», звучащих из уст участников так называемой Французской революции XVIII в., и т. д.

<sup>2</sup> Логика размышлений понятна каждому: в Средние века науки в современном смысле не было, в Новое время – появилась. Хотя это, увы, очень упрощённое понимание сути соответствующих трансформаций. В принципе, с одинаковым успехом можно было бы рассматривать формационно-эволюционистскую историографию западноевро-

пейской философии, религии, социально-экономической и политической жизни XVI–XVII вв. и т. д. Во всех этих сферах советские специалисты нашли бы многочисленные свидетельства происходившего упомянутого формационного сдвига.

<sup>3</sup> Владимир Соломонович Библер – советский и российский философ и культуролог. Работал в РГГУ.

<sup>4</sup> Борис Григорьевич Кузнецов – доктор философских наук; советский и российский философ и историк науки. Работал в Институте истории естествознания и техники АН СССР.

<sup>5</sup> Владимир Сергеевич Швырёв – доктор философских наук, профессор; советский и российский философ. Был главным научным сотрудником Института философии РАН.

<sup>6</sup> Пиама Павловна Гайденок – член-корреспондент РАН, доктор философских наук; советский и российский философ, историк философии. Главный научный сотрудник сектора античной и средневековой философии и науки Института философии РАН.

<sup>7</sup> Владимир Семёнович Кирсанов – доктор физико-математических наук; советский и российский историк науки. Работал в Институте истории естествознания и техники РАН.

<sup>8</sup> Людмила Михайловна Косарева – кандидат философских наук; советский философ и историк науки. Работала научным сотрудником Института научной информации по общественным наукам АН СССР.

<sup>9</sup> См. в этой книге также очень глубокомысленные эволюционистские размышления Косаревой об истории идей о чудесах в Средние века и Новое время [Косарева, 1989, с. 70, 71, 72–73, 75 и др.].

<sup>10</sup> Владимир Петрович Филатов – доктор философских наук, профессор; советский и российский специалист в области теории познания и современной философии науки. Заведующий кафедрой современных проблем философии Философского факультета РГГУ.

<sup>11</sup> Нелли Васильевна Мотрошилова – доктор философских наук, профессор; советский и российский философ. Главный научный сотрудник сектора истории западной философии Института философии РАН.

<sup>12</sup> Михаил Моисеевич Шульман – кандидат философских наук; советский и российский историк науки, историк философии. Работал

старшим научным сотрудником Северо-Кавказского научного центра высшей школы (СКНЦ). Доцент, ведущий научный сотрудник Института философии и социально-политических наук Южного федерального университета.

<sup>13</sup> Формационно-эволюционистские истоки и характер концепции раннего Нового времени хорошо иллюстрирует следующее высказывание: «Идея особого периода между Средневековьем и Новым временем востребована там, где историки хотят показать комплексный процесс исторической *эволюции*» [Ким, 2011, с. 121; курсив в тексте – В. Я.].

<sup>14</sup> Павел Юрьевич Уваров – член-корреспондент РАН, доктор исторических наук, профессор; советский и российский историк-медиевист, теоретик и методолог истории. Руководитель отдела истории западноевропейского Средневековья и раннего Нового времени Института всеобщей истории РАН.

<sup>15</sup> Jacques Le Goff – historien médiéviste français; L'École des Annales, La Nouvelle Histoire; L'École des hautes études en sciences sociales (EHESS), Paris, France.

<sup>16</sup> Рассуждения Ле Гоффа о «долгом Средневековье» в концентрированном виде представлены в Предисловии и коротком эссе «В поддержку долгого Средневековья», опубликованных наподобие вводных частей в русскоязычном издании его книги «Средневековый мир воображаемого» [Ле Гофф, 2001, с. 5–30, 31–38]. «Долгое Средневековье», по Ле Гоффу, – это огромный период, не вписывающийся в традиционно отводимые Средним векам хронологические рамки. См.: «Я предлагаю ввести понятие длительного, очень долгого Средневековья, базовые структуры которого развиваются крайне медленно, с III в. и до середины XIX в., то есть до того момента, когда промышленная революция, доминирующее положение Европы в мире, реальное развитие и распространение демократии (отдаленным прообразом которой являлся античный город) породили действительно новый мир, пусть даже еще не полностью свободный от наследия и традиций прошлого» [Ле Гофф, 2001, с. 17].

<sup>17</sup> Термин, введенный основоположниками «мир-системной теории». Со всеми оговорками и уточнениями концепт «мир-система» всё равно восходит к марксистскому концепту «формация».

<sup>18</sup> Не лишним будет отметить, что западное христианство, в отличие от восточного, всегда было чересчур сосредоточено на политико-юридических аспектах религиозной деятельности.

<sup>19</sup> Автор помнит про инквизицию и аутодафе. Но автор помнит также, например, и про то, что «Левиафан» Гоббса через несколько лет после его смерти сожгли на костре как сочинение, находящееся в составленном в Оксфордском университете индексе запрещённых книг. Так что, как видно, недопустимую нетерпимость проявляли и священнослужители, и учёные мужи.

## **Глава 2. Гоббс о чудесах**

---

На проверку оказывается, что идеи Гоббса и Локка о чудесах не относятся не только к числу хорошо узнаваемых, но и просто даже к числу хорошо описанных идей. Поэтому особую актуальность приобретает источниковедческая и историографическая составляющая изучения этих идей.

**Целью главы** станет решение **второй задачи** монографии, заключающейся в том, чтобы показать общехристианскую направленность идей Гоббса о чудесах и историографическую перспективность изучения этих идей Гоббса в первую очередь как христианских философских идей. Достичь этой цели планируется посредством осуществления оценок 1) идей Гоббса о чудесах, а также некоторых базовых положений историографии, связанной с осмыслением 2) религиозно-философских идей Гоббса в целом и, собственно, 3) идей Гоббса о чудесах. В соответствии со всем вышеизложенным глава состоит из трёх параграфов.

### **§ 2.1. Идеи о чудесах в сочинениях Гоббса**

В центре внимания в этом параграфе находятся сами по себе идеи о чудесах, встречающиеся в сочинениях Гоббса [см. Яковлев, 2006б ; Яковлев, 2009 ; Яковлев, 2015г]. **Целью параграфа** станет выявление основной тематики и основного содержания указанных идей. Достичь этой цели планируется посредством проведения обзора идей Гоббса о чудесах. В ходе обзора автору предстоит 1) сформулировать основные темы идей Гоббса о чу-

десах, разделив рассматриваемые идеи по соответствующим тематическим группам, а также 2) сформулировать тезисы, отражающие основное содержание идей Гоббса о чудесах. Темы (они же – названия тематических групп) будут обозначены с помощью одинарной, тезисы – с помощью двойной нумерации. При этом следует отметить, что нумерация выделяемых тем и тезисов применяется для их упорядочивания, а не для отражения какой бы то ни было их иерархии.

**1. Что относится к чудесам. 1.1. Определение чуда.** Лучше процитировать, а не перефразировать определение чуда, данное Гоббсом: *«чудо есть деяние Бога<sup>1</sup> (помимо Его деяний путем природы, установленной при сотворении мира), совершенное для того, чтобы сделать ясной для Его избранных миссию необычайного служителя, посланного для их спасения»* [курсив в тексте – В. Я. ; Левиафан, III. О христианском государстве. XXXVII. О чудесах и об их употреблении, с. 339].

**1.2. Чудеса как «удивительные дела Бога» и «дива».** Гоббс определял чудеса как «удивительные дела Бога», иначе называемые «дивами». В большинстве случаев Бог совершает их для «обозначения» своих повелений. Т. к. чудеса случаются тогда, когда люди сомневаются в принадлежности полученных приказаний Богу, то в Священном писании они называются также знамениями. В этом смысле они аналогичны римским “ostenta” и “portenta” [Левиафан, III. XXXVII, с. 336].

**1.3. Дьяволы, ангелы и сотворённые духи не могут совершать чудес.** По мнению Гоббса, определение чудес через деяние Бога является их основополагающей характеристикой и гарантом того, что «никакой дьявол, ангел или какой-нибудь другой сотворенный дух не могут совершать чудес» [Левиафан, III.

---

<sup>1</sup> В используемом русскоязычном издании «Левиафана» религиозные понятия и слова с вероисповедным значением, как правило, напечатаны с начальной прописной буквы. В настоящей монографии в цитатах из данного сочинения эти понятия и слова всегда напечатаны с начальной прописной буквы.



XXXVII, с. 339]. Другими словами, пророк и мессия не обладают при совершении чудес никакой особой «силой» и не используются Богом наподобие «подчинённой причины». А ангел, дьявол и сотворённый дух способны творить чудеса только посредством естественного знания и колдовства, приравниваемых Гоббсом к «силе слов» [Левиафан, III. XXXVII, с. 339].

Колдуны, например, не могут производить свои «деяния» с помощью «независимой силы», ибо это потребовало бы признания существования силы, не происходящей от Бога, чего, конечно, не может быть, резонно заметил Гоббс [Левиафан, III. XXXVII, с. 339–340]. Действуя же при помощи данной им силы (скажем, уникальных природных задатков – В.Я.), колдуны совершают естественные дела, а не чудеса [Левиафан, III. XXXVII, с. 340].

**2. Чудеса как доказательства боговдохновенности, божественного призвания, пророческого статуса. 2.1. Чудеса как «примета» боговдохновенности. О пророке Илье.** На страницах сочинений Гоббса рассуждения о чудесах вплетены также в контекст определения норм знания, выводимого из веры, восходящей к сверхъестественному откровению, отражённому, в свою очередь, в Писании [Человеческая природа, XI.7. О значении духа и вдохновении, согласно Священному писанию, с. 561–562]. Это знание, по выражению Гоббса, не является естественным. Из такого рода знания Гоббс более всего интересуется боговдохновенностью, т. е. действием в человеке духа. Так, совершение не плутовских чудес в Библии является «приметой», доказывающей боговдохновенность какого-либо человека. Сошедший с неба чудесный огонь, например, доказал наличие этого качества у пророка Ильи [Человеческая природа, XI.7, с. 562].

**2.2. Чудеса как подтверждение божественного призвания. Чудеса как «сверхъестественные доказательства» в «сверхъестественных вещах».** Совершение чудес, приравниваемое к чуду «оправдавшееся пророчество», а также «необычайное счастье», согласно Гоббсу, может стать свидетельством, приводит-

мым в подтверждение божественного призвания человека. В противном случае «пункты религии», добавленные людьми, не удостоверившими своё призвание чудесами, значат не больше, чем обычаи и законы. Таким образом, чудеса – это «сверхъестественные доказательства» в «сверхъестественных вещах» [Левиафан, I. О человеке. XII. О религии, с. 91]. Между тем, сами веру и святость Гоббс к чудесам не относил [Левиафан, II. О государстве. XXIX. О том, что ослабляет или ведёт государство к распаду, с. 253].

**2.3. Чудеса – «Господние дела», посредством которых апостол Павел мог бы при желании доказать свою божественную миссию.** Чудеса – это «Господние дела», при помощи которых, например, апостолы могли доказать свою божественную миссию. Своеобразным образцом здесь выступали египетские чудеса Моисея. Поэтому проповедующий апостол Павел для доказательства христианских доктрин мог бесконфликтно пользоваться как силой убеждения, так и чудесами, совершать которые ему было дано по определению [Левиафан, III. XLII. О церковной власти, с. 394].

**2.4. Чудеса пророков. О чуде как доказательстве пророческого статуса.** Гоббс настаивал на ложности всех предзнаменований, кроме «откровений пророков», да и то если они чудесами доказали свой статус [О человеке, XIV. О религии. 12. Какова цель культа для смертных существ, беспокоящихся о будущем, с. 267].

**3. Чудеса как гаранты того, что пророк послан Богом, аргументы необходимости повиноваться ему. 3.1. Чудеса подкрепляют веру в полученное кем-либо откровение, но не могут быть названы «достоверным свидетельством специального откровения».** Гоббс рассуждал о чудесах и тогда, когда выяснял способы, при помощи которых узнаются «божественные положительные законы». «Естественным путём» удостовериться в полномочиях по установлению закона (иначе – в от-

кровении), данных кому-либо Богом, невозможно [Левиафан, II. XXVI. О гражданских законах, с. 222].

Человеку лишь остаётся верить, что такое откровение, действительно, было получено. Эта вера может быть подкрепляема чудесами, необычайными святостью, мудростью, удачливостью претендующего на получение откровения. Но всё перечисленное, в том числе и чудеса, не может быть названо «достоверным свидетельством специального откровения» [Левиафан, II. XXVI, с. 222].

**3.2. «Чудеса суть непостижимые вещи».** Хочется подчеркнуть, что Гоббс не отрицал чудес. Он говорил только, что они «суть непостижимые вещи, но то, что непостижимо для одного, может быть постижимо для другого». Т. е., вероятно, имелось в виду, что к чудесам что-то может быть причислено по ошибке – в силу, допустим, неосведомлённости или необразованности [Левиафан, II. XXVI, с. 222].

**3.3. Власть Моисея основывалась на «мнении» об истинности его чудес.** Выясняя происхождение истоков власти Моисея, Гоббс обнаружил, что тот не являлся преемником Авраама, Исаака и Иакова по праву наследства [Левиафан, III. XL. О правах Царства Божиего при Аврааме, Моисее, первосвященниках и царях иудейских, с. 361]. Власть этого пророка основывалась на «мнении», которое израильтяне имели по поводу его святости, достоверности его общения с Богом и «истинности его чудес» [Левиафан, III. XL, с. 362].

**3.4. Чудеса вызывают доверие к вестникам, служителям и пророкам Бога, удостоверяют их миссию, облегчают осознание необходимости повиновения им.** Чудо совершается для того, чтобы «вызвать доверие к вестникам, служителям и пророкам Бога», – это его «существенный признак» [Левиафан, III. XXXVII, с. 337]. Чудеса, по мысли Гоббса, помогают доказать, что все перечисленные люди «посланы и назначены» Богом, а это, в свою очередь, облегчает объяснение необходимости им повиноваться [Левиафан, III. XXXVII, с. 338].

**3.5. Чудеса как побудители веры в библейских мессий.** Чудеса, «совершенные Богом через Моисея в Египте», служили для заверения израильтян в том, что Моисей – посланец Бога. Далее Гоббс прокомментировал знаменитые чудеса Исхода.

Именно для того, чтобы израильтяне поверили рассказу Моисея о том, что Бог явился ему и велел вывести их из Египта [Исх 4, 1 ; 5], Бог дал Моисею силу превращать жезл в змея и змея в жезл, заражать и излечивать свою руку от проказы, превращать воду в кровь. Гоббс отметил, что последовавшее за этим неповиновение Моисею произошло не из-за неверия, а из-за страха перед фараоном.

Аналогично – т. е. как чудеса, подкрепляющие веру в мессианство, Гоббс квалифицировал и бедствия, посланные на фараона и египтян, другие чудеса Моисея и пророков, живших до плена, а также чудеса Христа и апостолов [Левиафан, III. XXXVII, с. 338].

**4. Чудеса как доказательства христианских догматов, истинности Писания, гаранты веры. 4.1. Свидетельства очевидцев чудес Христа укрепляют веру в Писание как Слово Бога.** Гоббс не отрицал ни истинности чудес Христа, ни свидетельств непосредственных очевидцев тех чудес. По мнению Гоббса, свидетельства «святых мужей», видевших чудеса Христа, лежат в основании самой веры в богооткровенность Писания. Гоббс признал, что заключение о принадлежности Писания к Слову Бога возможно не столько на очевидности, сколько на вере и доверии к словам церковных деятелей, начиная, как можно догадаться, с апостолов [Человеческая природа, XI.9. Каким образом мы обладаем знанием того, как надо истолковывать Писание, с. 563].

**4.2. Чудеса Моисея, Христа и апостолов как свидетельства того, что «Бог даровал нам жизнь вечную в Сыне своём».** Согласно Гоббсу, в истории человечества лицо Бога-Отца было представлено трижды. Сначала – Моисеем, затем – Иисусом

Христом, после Него – апостолами и отцами Церкви. Если следовать апостолу Иоанну, все они выступали с одной главной миссией – свидетельствовать, что «*Бог даровал нам жизнь вечную в Сыне своём*» [курсив в тексте – В. Я.]. А засвидетельствовано это было чудесами, сотворёнными Богом «через» Моисея, Христа и апостолов [Левиафан, III. XLII, с. 378].

**4.3. Чудеса Христа и вера в догмат о том, что Иисус есть Христос**<sup>II</sup>. Рассуждения о чудесах вплетены Гоббсом в доказательную практику положения о достаточности для спасения веры в догмат о том, что Иисус есть Христос. Этот догмат создан евангелистами, о чём отчётливо свидетельствует текст евангелия от Матфея. Он, по убеждению Гоббса, построен исключительно на демонстрации совпадения исцелений и других чудес Иисуса с теми, которые, «согласно предсказаниям, должен был совершать Христос» [Левиафан, III. XLIII, с. 453]<sup>III</sup>.

**4.4. Знамения и чудеса внушали веру.** Говоря об основных вехах библейской истории, Гоббс, сославшись на апостола Павла, отметил, что и до, и после Моисея евреи имели особенность «ждать знамений» [Левиафан, III. XL, с. 365]. Цель библейских знамений и чудес Гоббс видел во внушении веры, а не в утрашении или удержании от нарушения данных людьми обещаний. К последнему их и так обязывал естественный закон [Левиафан, III. XL, с. 365–366].

**4.5. Знание о «добрых и плохих внушениях» зависит не от чудес, а от соответствия христианским догматам.** При этом, оговаривался Гоббс, знание человека о «добрых и плохих внушениях» зависит не от видения ангела, ответственного за

---

<sup>II</sup> См. об этом также в других фрагментах: [Левиафан, III. XXXII. О принципах христианской политики, с. 291 ; III. XXXVI. О Слове Божием и о пророках, с. 334–335 ; III. XLIII. О том, что необходимо для принятия человека в Царство Небесное, с. 456].

<sup>III</sup> См. об этом же в других фрагментах: [Левиафан, III. XLIII, с. 456 ; III. XXXII, с. 291 ; III. XXXVI, с. 334–335].

внушения, и не от чудес, их якобы подтверждающих. Этому знанию надлежит основываться на том, что данные внушения сообразуются с основными догматами христианской веры, «единственным основанием» которой св. Павел считал Иисуса Христа [1 Кор 3, 11 ; Человеческая природа, XI. 7, с. 562].

**4.6. Чудеса как подтверждение умения совершать «вещи сверхъестественные», критерий истинности учения, гарант веры.** Вера в то, что превосходит человеческое понимание, основывается на авторитете рассказчиков. Причём их знание должно быть получено «сверхъестественным образом». Если кто-либо скажет, что способен делать сверхъестественные вещи и сошлётся на чудеса, которых не делал, то ему никто не поверит. Поэтому критерием истинности учения является чудо. «[...В. Я.] Следовательно, самая важная часть нашей религии и наиболее угодная Богу вера не должна зависеть от отдельных людей, если они не совершают чудес» [О человеке, XIV. 3. Что такое вера, с. 260].

**4.7. Священное Писание фиксирует ослабление веры после смерти чудотворцев.** Но в Библии всё вышесказанное имело и негативную сторону. Со смертью чудотворцев, таких, например, как Моисей, Аарон, Иисус Навин, израильтяне вновь возвращались к идолопоклонству, т. е., как отметил Гоббс, – «с исчезновением чудес исчезла также и вера» [Левиафан, I. XII, с. 92]. Подобные же рассуждения можно встретить и там, где Гоббс говорил о верховенстве в религиозных делах во времена царей, описанных в Священном Писании. К чудесам тогда относили «большие дарования» или «большую удачу в начинаниях» правителей. Так что «славе Моисея», общению между Богом и первосвященниками народ соглашался доверять лишь тогда, когда наблюдал чудеса. Поколение, выросшее после смерти Елеазара и Иисуса Навина и не видевшее чудес, не соблюдало Моисеев закон и не слушало первосвященника. И, хотя израильтяне этого периода не были идолопоклонниками, в гражданских вопросах

они подчинялись пророкам – предсказателям будущего, а в служении Богу ограничивались номинальным присутствием священников-левитов [Левиафан, III. XL, с. 367–368].

**5. Что не относится к чудесам с формально-логической точки зрения. Ложные чудеса в Библии. 5.1. Чудо – что-то редкое, не имеющее «познаваемых естественных причин».** Чудо, в представлении Гоббса – это что-то редкое и не имеющее «познаваемых естественных причин». В основе наблюдения чудес Гоббс усматривал наличие чувства удивления, которое при восприятии мира имеет две основные формы: во-первых, удивление тому, «что странно» и, во-вторых, тому, что не произведено «естественным путём» и считается произведённым Богом [Левиафан, III. XXXVII, с. 336].

**5.2. Что достойно и не достойно удивления.** В качестве примеров возможных чудес Гоббс называл как-нибудь бы обнаружившийся дар речи у лошади или коровы, появление нового вида живых существ или превращение человека в камень или столб. При этом Гоббс отметил, что воспроизводство животными и людьми себе подобных, превращение в камень куска дерева и т. п. считается естественным, хотя о божественных механизмах этих явлений человек, как и в случае с чудом, также ничего не знает [Левиафан, III. XXXVII, с. 336–337].

**5.3. Несмотря на всю удивительность, сотворение мира и всемирный потоп не являлись чудесами.** Несмотря на всю изумительность, размышлял Гоббс, сотворение мира и всемирный потоп не являлись чудесами по той причине, что они не совершались для обеспечения доверия к пророку или божьему служителю [Левиафан, III. XXXVII, с. 337–338].

**5.4. О чудесности библейской радуги и не чудесности произведений искусства.** Однако библейская радуга Завета была чудом, т. к. она была первой, странной, и тем самым «служила знамением», что потопа больше не будет. Сейчас, резонно заявил Гоббс, радуги не являются чудесами, т. к. представляют со-

бой распространённые явления. Точно так же чудесным не воспринимается какое-нибудь произведение искусства, несмотря на всю его уникальность [Левиафан, III. XXXVII, с. 337].

**5.5. Недостаточность удивления при фиксации чуда.** Тем не менее удивление и изумление зависят от знания и опыта. Чудесными не могут называться такие события, которые основываются на нехватке естественнонаучных знаний или преднамеренной подтасовке фактов. Гоббс имел в виду здесь солнечные и лунные затмения, а также выдаваемые за предсказания сведения, полученные в результате тайной осведомлённости или преднамеренного сбора информации [Левиафан, III. XXXVII, с. 337].

**5.6. Критерии ложного чуда в Библии<sup>IV</sup>.** О догмате «Иисус – Христос». Ветхозаветные нормы отношения к чудотворству, по мнению Гоббса, перешли и в Новый Завет. Здесь он сослался на знаменитые слова Иисуса Христа о лжехристах и лжепророках, в целом предостерегающие против «опасности чудес» [Мф 24, 24], на подобные же высказывания апостола Павла, содержащие призыв предать анафеме даже Ангела, упраздняющего уже существующее благовествование [Гал 1, 8]. Ни тот, ни другой не отрицали способности лжепророков творить чудеса. Следовательно, их чудеса ложны не как явления, а по существу, ибо претендуют на установление нового Слова Божьего и упразднение уже совершившегося благовествования, сводившегося к тому, что Христос – Царь [Левиафан, III. XXXII, с. 291]<sup>V</sup>.

**5.7. Примеры ветхозаветного чудотворства, испытывающего веру Богу и верность государю.** Проблема чудотворства рассматривалась Гоббсом и в государственно-политическом аспекте. Т. к., согласно Завету, заключённому на горе Синай, Бог стал восприниматься израильским царём, то любое чудо-

<sup>IV</sup> См. об этом также в других фрагментах: [Левиафан, III. XLIII, с. 456 ; II. XXVI, с. 222].

<sup>V</sup> Можно сравнить с другими фрагментами: [Левиафан, II. XXVI, с. 222; III. XLIII, с. 456].



творство, направленное против одной стороны (Бога), автоматически направляется и против другой стороны (светского властителя). По мнению Гоббса, целью указанных чудес, к которым он относил чудеса египетских волхвов (тоже бывших «большими чудесами»), является проверка верности Богу и государю [Левиафан, III. XXXII, с. 291].

**5.8. Чудеса, совершённые при помощи искусств магии и колдовства, в Библии.** К тому же, по мнению Гоббса, в очень известных сюжетах из Исхода рассказывается о способностях к совершению чудес при помощи искусств магии и колдовства. Опираясь на свои «чары», египетские волхвы повторили некоторые чудеса Моисея – превратили жезлы в змеев [Исх 7, 11]<sup>VI</sup>, воду в кровь [Исх 7, 22], вывели жаб [Исх 8, 7].

Гоббс вступил в горячую полемику с теми, кто считал все эти случаи подтверждением возможности совершения чудес путём колдовства. Он признал, что Писание не даёт пояснения колдовству. Однако с той же настойчивостью приписывал колдовству качества обмана и иллюзии, подпитываемых «обычным невежеством, тупостью и суеверием людей» и держащихся на «силе звучания слов». Чудо колдуна сводится к тому, что он обманывает людей. В общем, чудеса египетских волхвов Гоббс причислил к данной категории [Левиафан, III. XXXVII, с. 340].

**6. Лжехристы и лжепророки, истинные пророки в Библии и в истории. 6.1. Критерии лжехристов в Библии.** Хочется ещё раз подчеркнуть, что у Гоббса не было скепсиса в отношении событийной достоверности ни Христовых чудес, ни чудес возможных лжепророков. Это видно при анализе фрагмента, в котором Гоббс ещё раз обратился к новозаветным текстам для подтверждения своей идеи о том, что вера в догмат «Иисус – есть Христос» является «единственно необходимой», достаточной для крещения и спасения. На этот раз была востребована,

---

<sup>VI</sup> См. также следующий стих: [Исх 7, 11] – В. Я.

пожалуй, одна из самых знаменитых фраз о знамениях и чудесах, приписываемых самому Иисусу Христу. Не трудно догадаться, что Гоббс сослался на Христово предупреждение о восстании лжехристов и лжепророков, которые будут совершать «великие знамения и чудеса» в доказательство того, что пришёл новый Христос [Мф 24, 23]<sup>VII</sup>. И какими бы великими не были их чудеса, завершал комментирование этого фрагмента Гоббс, нужно быть верным догмату «Иисус есть Христос». Т. е., опять же, лжепророк потому лжепророк и его чудеса потому лжечудеса, что он с их помощью будет опровергать один из главных христианских догматов [Левиафан, III. XLIII, с. 456]<sup>VIII</sup>.

**6.2. Люди, обманывающие народ кажущимися чудесами в еврейской истории. Предостережения Христа против лжехристов.** В истории евреев, по мнению Гоббса, было достаточно людей, обманывавших народ «кажущимися чудесами». Именно поэтому Христос сделал свои предостережения против лжехристов и лжепророков. Естественно, лжехристы – это те, кто «выдаёт себя за Христа» [Левиафан, III. XLII, с. 424].

**6.3. Правила различения истинного и ложного пророка в Библии. О догмате «Иисус – Христос».** По мнению Гоббса, при решении вопроса об истинном и ложном пророке нужно использовать «естественный разум» и правила, установленные в Ветхом и Новом Завете. В Ветхом Завете, по Гоббсу, указаны два правила: во-первых, соответствие учения пророка учению Моисея и, во-вторых, наличие у пророка «чудодейственной» силы предсказать то, что исполнит Бог [Втор 13, 1 и далее]<sup>IX</sup>. В Новом Завете, вообще, указано одно правило: истинным пророком является тот, кто проповедует, что «Иисус есть Христос». Совершение чудес для пророка стало необязательным; а тот, кто

<sup>VII</sup> Здесь нужна ссылка и на следующий стих: [Мф 24, 24] – В. Я.

<sup>VIII</sup> Можно сравнить с другими фрагментами: [Левиафан, II. XXVI, с. 222 ; III. XXXII, с. 291].

<sup>IX</sup> [Втор 13, 2–5] – В. Я.

отрицал упомянутый догмат о Христе, подлежал обличению как лжепророк, даже если он творил всевозможные чудеса [Левиафан, III. XXXVI, с. 334]. Здесь Гоббс сослался на слова апостола Иоанна: «Духа Божия... узнавайте так: всякий Дух, который исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, есть от Бога,»<sup>X</sup> [1 Ин 4, 2 и далее<sup>XI</sup>; Левиафан, III. XXXVI, с. 334–335]<sup>XII</sup>.

**6.4. Недостаточность умения творить чудеса для истинного пророка.** Гоббс задался вопросом, как простой человек, которому Бог открывает Свою волю только «путём естественного разума», может определить, в каком случае ему подчиняться или не подчиняться Слову Божьему, которое возведено тем, кто выдаёт себя за пророка? Ведь даже пророки-чудотворцы могли обманывать и друг друга [3 Цар 13]<sup>XIII</sup>. Если так, по Гоббсу, то не иначе, как «путём разума» можно убедиться в воле Бога. Гоббс заметил, что в Священном Писании говорится о двух признаках, по которым узнаётся истинный пророк. Во-первых, он должен творить чудеса; во-вторых, ему положено «не учить другой религии, кроме уже раз установленной». По отдельности эти признаки не являются достаточными [Левиафан, III. XXXII, с. 290]. В этом контексте Гоббс напомнил о предписании убивать пророка, хотя и творящего знамения и чудеса, но призывающего отступить от Бога [Втор 13, 1–5]<sup>XIV</sup> [Левиафан, III. XXXII, с. 290–291]<sup>XV</sup>.

**6.5. О «делателях изумительных вещей».** Гоббс с большим скепсисом и даже с некоторой долей сожаления отозвался о

---

<sup>X</sup> Для сравнения: «Духа Божия (и духа заблуждения) узнавайте так: всякий дух, который исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, есть от Бога;» [1 Ин 4, 2].

<sup>XI</sup> [1 Ин 4, 3] – В. Я.

<sup>XII</sup> Можно сравнить с другими фрагментами: [Левиафан, III. XXXII, с. 290–291].

<sup>XIII</sup> В тексте, видимо, опечатка: [1 Цар 13]. См.: [Левиафан, III. XXXII, с. 290].

<sup>XIV</sup> В тексте, видимо, опечатка: [Втор 1–5]. См.: [Левиафан, III. XXXII, с. 291]

<sup>XV</sup> Можно сравнить с другими фрагментами: [Левиафан, III. XXXVI, с. 334–335].

деяниях людей древнего и современного общества, которых «греки называли *θαυματοουργοί* т. е. делателями изумительных вещей». Обладая знаниями о естестве, с помощью «лёгких трюков» они злоупотребляли и злоупотребляют ими, потакая интересам некоторых людей. Это предсказатели солнечных затмений, фокусники-жонглёры, чревовещатели, гадалки. Гоббс высказал уверенность, что всё, производимое ими, основывается на ловкости. Помимо этого, были и есть простые обманщики, действующие путём сговора и добивающиеся таким способом, например, чтобы ложные свидетели подтверждали у них наличие целительского дара [Левиафан, III. XXXVII, с. 340–341].

**7. Критика чудес в Библии. Критика современной Гоббсу веры в чудеса. 7.1. Критика чудес Христом и евангелистами.** Гоббс напомнил, что в Писании настойчиво проводится идея о том, что о «качестве учения» нельзя судить на основании «качества духа». Идея всецело отражена в евангельском сюжете, согласно которому Иисус Христос выступил с резкой критикой практики базирования веры на чудесах [Мф 24, 24]. И св. Иоанн учил, что нужно верить «не всякому духу» из-за увеличения числа лжепророков [1 Ин 4, 1] [Человеческая природа, XI.7, с. 562].

**7.2. Чудеса только для избранных. Феномен неспособности Христа к совершению чудес.** Гоббс настаивал на том, что в самом Писании с помощью чудес вера поддерживалась исключительно у избранных. Например, фараон отпустил израильтян из Египта вовсе не потому, что он поверил в чудеса, но потому, что испугался бедствий [Левиафан, III. XXXVII, с. 338–339].

В продолжение сюжета Гоббс обратился к очень тонкой и деликатной проблеме, описанной в Евангелиях и связанной с чудесами. Так, св. Матфей в сюжете о пребывании Христа в Своём отечестве среди тех, кто знал Его, сообщил: «И не совершил там многих чудес по неверию их» [Мф 13, 58]. Ещё парадоксальней, повествуя об этих же событиях, высказался

св. Марк: «И не мог совершить там никакого чуда,...» [Мк 6, 5]<sup>XVI</sup>. Гоббс поспешил отвести всяческие сомнения. Напрасно думать, рассуждал Гоббс, что Спаситель не имел надлежащей силы для совершения чудес, или что целью Его чудес и чудес всех остальных признанных мессий не было обращение людей в веру в Бога. Просто, будучи послан Богом-Отцом, он не мог даже с помощью силы чудес обращать в веру людей, Отцом не избранных, а отвергнутых.

По признанию Гоббса, это, действительно, сложное и, увы, двусмысленное место у евангелиста Марка. И его нельзя объяснить неточностью перевода с греческого языка. В данном случае по правилам нельзя подставить «не хотел» вместо «не мог». И этим, сокрушался Гоббс, пользуются «слабые христиане», потому что можно не верно подумать, что Христос был способен творить чудеса исключительно в окружении верующих людей, а это, безусловно, не так [Левиафан, III. XXXVII, с. 339].

**7.3. Осуждение веры «невежественного народа» в чудеса, совершаемые образами.** По Гоббсу, случай с Езекием, истребившим медного змия [4 Цар 18, 4], ставшего предметом поклонения евреев, должен побуждать христианских суверенов уничтожать образы, являющиеся предметом поклонения для их подданных [Левиафан, IV. О Царстве тьмы. XLV. О демонологии и о других пережитках религии язычников, с. 502–503]. Наличие обычая поклоняться образам в понимании Гоббса поддерживает веру невежественного народа в то, что образам присуща божественная сила, причём пастырями народу внушается, что какие-то из образов говорят, какие-то кровоточат и что ими совершаются чудеса; при этом пастыри исходят из того, что чудеса совершает святой – или тождественный образу, или пребывающий в образе [Левиафан, IV. XLV, с. 503].

---

<sup>XVI</sup> Обе цитаты из Евангелий приведены здесь автором настоящей монографии в чуть более полном виде по сравнению с текстом «Левиафана».

**7.4. Вымышленные чудеса в католической теологии.** Гоббс перечислил некоторые ошибки религии, основой которых является ложная или недостоверная история: «легенды о вымышленных чудесах, совершённых будто бы святыми»; «истории о явлениях и привидениях», упоминаемые теологами «римской церкви» для оправдания своих учений «об аде и чистилище, о заклинании духов» и других своих учений, не опирающихся ни на разум, ни на Писание; традиции, именуемые этими теологами «неписанным словом Божьим». Всё это, по Гоббсу – «бабушкины сказки» [Левиафан, IV. XLVI. О тьме, проистекающей из несостоятельной философии и вымышленных традиций, с. 524].

**7.5. Чудеса как «чары» церковников.** Более того, чудеса, наряду с метафизикой, традициями и злоупотреблением Писанием, относятся к «чарам», с помощью которых, как выразился Гоббс, «церковники» «лишают молодых людей разума» из-за чего те становятся способными только выполнять приказания [Левиафан, IV. XLVII. О выгоде, проистекающей от тьмы, и кому эта выгода достаётся, с. 534].

**7.6. Критика современных и исторических форм получения пророчеств, знамений и чудес как предвестников будущего и судьбы. Их связь с игрой случая.** Имея в виду, скорее всего, современные ему примеры, Гоббс выступил с критикой в отношении целого ряда явлений: астрологических предсказаний; желаний людей, не совершающих чудеса, причислять себя к пророкам, а своим снам придавать значение предзнаменований; веры во вредоносность колдуний. С явной критикой Гоббс перечислил исторические примеры связанных с пророчествами практик: веру в предчувствия и сны; гадания по полёту птиц, внутренностям животных; веру в предзнаменования-случайные слова; практику причисления всего необыкновенного к чудесам и знамениям; практику жребиев. Гоббс подытожил, что с помощью всего этого людям хотелось «знать судьбу посредством всякого рода игры случая». Он также отметил, что не упомянул о других видах

«предсказаний», дабы не уделять много внимания «человеческой глупости» [О человеке, XIV. О религии. 12. Какова цель культа для смертных существ, беспокоящихся о будущем, с. 267].

**8. Чудеса в системе религиозных представлений. 8.1. Место чудес в видовом многообразии «Божьих слов». 8.2. Чудеса координируются Богом и поддерживают веру в «голос» человека – пророка.** Гоббс взялся определить место чудес в видовом, если можно так выразиться, многообразии «Божьих слов», среди которых он выделил разум, откровение, пророчество. В соответствии с этим разделением, существует три «пути» объявления Богом своих законов: 1) «внушение» естественного разума, 2) чувственно воспринимаемое откровение и 3) «голос» человека, «верить которому Бог заставляет остальных людей путём совершения чудес» [Левиафан, II. XXXI. О царстве Бога при посредстве природы, с. 277]. Данным словам и «путям», в свою очередь, идентичны три рода слуха: 1) истинный разум, 2) сверхъестественное чувство и 3) вера.

Примечательно, что и здесь Гоббс не отрицает ни чудотворства, ни пророчествования. Однако «универсальные законы», по его мнению, не могли быть даны посредством сверхъестественного чувства, т. к. оно строится на откровении и вдохновении, а «в такой форме Бог говорит лишь отдельным людям, причём разным людям разное» [Левиафан, II. XXXI, с. 277].

**8.3. Религия и чудо. «Чудес уже давно не бывает».** Согласно Гоббсу, религия, не принимая во внимание естественное благочестие, «не зависит от отдельных людей»; поэтому, раз «чудес давно уже не бывает», ей следует находиться в зависимости от государственных законов. Из чего Гоббс заключал, что к религии как таковой надлежит относиться не как к философии, но как к закону для государств<sup>XVII</sup> [О человеке, XIV. 4. Вера зависит от законов, с. 260].

---

<sup>XVII</sup> Для сравнения: «Если религия, за исключением естественного благочестия, не зависит от отдельных людей, то она должна – ибо чудес уже давно

**8.4. Христианский суверен должен быть верховным пророком, ограждающим общество от лжепророков и их ложных чудес.** В рассуждения Гоббса о чудесах и пророках был то и дело вплетён политический мотив. В современном Гоббсу обществе верховным пророком или, как он выразился, «вице-королём Бога на земле» должен восприниматься христианский суверен. И уже в его власти находится отсеив истинных и ложных пророков. В противном случае власть в государстве могут захватить иностранные государи, или страну могут вовлечь в гражданскую войну те сограждане, фактически – лжепророки, которые в качестве чудес представляют необычайный успех и безнаказанность [Левиафан, III. XXXVI, с. 335–336].

**8.5. Библейские правила при определении истинного пророка. Кто определял в прошлом и кто в современности должен определять истинность чуда или рассказа о нём.** По Гоббсу, в условиях легковёрности людей к мнимым чудесам, нужно следовать предписаниям, данным Богом Моисею: не следует считать пророком человека, учащего не той религии, которую установил наместник Бога (в своё время – Моисей) [Втор 13. 1–3 – В. Я.], а также человека, пусть и не отходящего от истинной религии, но предсказание которого не исполнилось [Втор 18, 21–22 – В. Я.] [Левиафан, III. XXXVII, с. 341–342].

Таким образом, по мысли Гоббса, до того, как поверить в мнимое чудо или признать пророка, справлялись у Моисея, и у Аарона с его преемниками, а по прошествии их времён нужно осведомляться «у верховного непосредственно после Бога правителя Божьего народа, т. е. у главы церкви» об учении, устанавливаемом этим мнимым пророком. Потом нам нужно и увериться, что выдаваемое за чудо «деяние» производится, и убе-

---

не бывает – зависит от законов государства. Поэтому религия не философия, а закон в каждом государстве; следует не спорить о ней, а исполнять её веление» [О человеке, XIV. 4, с. 260].



даться с помощью всех доступных средств в том, что предполагаемое чудо в действительности совершилось. Сверх этого, нам нужно ещё и решить, относится ли совершенное деяние к таким деяниям, которые никто из людей не совершит «естественной силой», в связи с чем это деяние неосуществимо без перста Божьего. По Гоббсу, и решение данных двух вопросов находится в ведении наместника Бога, которому при возникновении сомнительных случаев нужно подчинять наши частные суждения.

Далее Гоббс произвёл весьма двусмысленные, конечно, рассуждения о чуде – таинстве причастия. Но завершил он эти рассуждения вполне благочестиво. Когда, следуя мысли Гоббса, мы услышим от наместника Бога слова подтверждения о том, что чудо имеет место быть, мы обязаны поверить ему. Таким же манером и услышанное сообщение о каком-либо чуде должно удостоверяться законной Церковью, т. е. её главой. Всё это, как считал Гоббс, характерно для подданных христианских монархий его времени. Ведь, по признанию Гоббса, он не брался найти хотя бы одного человека, «видевшего когда-либо какое-нибудь вызывающее удивление деяние, которое было бы совершено колдовством, словами или молитвой и которое человек, одаренный хоть посредственным разумом, считал бы сверхъестественным».

В современности, по Гоббсу, нужно задаваться вопросом не о том, чудо ли то, что мы видим, или относятся ли к чудесам деяния, ставшие известными нам по устным и письменным сообщениям, а о том, правдивы либо же лживы рассказы о чудесах [Левиафан, III. XXXVII, с. 342]. При решении и этого вопроса люди должны прислушиваться не к судейскому голосу своих разума или совести, а к судейскому голосу государственного разума, т. е. повиноваться вердикту, который вынесет верховный наместник Бога [Левиафан, III. XXXVII, с. 343].

**8.6. Вероисповедная неприкосновенность чудес.** При этом Гоббс допускал, что каждый человек может в силу свободы мысли «верить или не верить в душе тем деяниям, которые вы-

давались за чудеса», надеясь на получение благ, которые может дать человеческая вера претендующим на чудотворчество или поддерживающим их, и уже руководствуясь этим, он решит, чудеса или ложь представлены в этих деяниях. Однако, опять же, если речь идёт об исповедании веры, частному разуму следует подчиниться государственному разуму, носителем которого является наместник Бога [Левиафан, III. XXXVII, с. 343].

### *Резюме к § 2.1*

Итак, в ходе обзора сформулированы восемь основных тем идей Гоббса о чудесах, а сами рассматриваемые идеи разделены по соответствующим тематическим группам. Кроме того сформулированы тезисы, отражающие основное содержание идей Гоббса о чудесах. Таким образом, проведённый обзор позволяет выявить следующие основную тематику и основное содержание идей Гоббса о чудесах.

1. Что относится к чудесам. 1.1. Определение чуда. 1.2. Чудеса как «удивительные дела Бога» и «дива». 1.3. Дьяволы, ангелы и сотворённые духи не могут совершать чудес.

2. Чудеса как доказательства боговдохновенности, божественного призвания, пророческого статуса. 2.1. Чудеса как «примета» боговдохновенности. О пророке Илье. 2.2. Чудеса как подтверждение божественного призвания. Чудеса как «сверхъестественные доказательства» в «сверхъестественных вещах». 2.3. Чудеса – «Господние дела», посредством которых апостол Павел мог бы при желании доказать свою божественную миссию. 2.4. Чудеса пророков. О чуде как доказательстве пророческого статуса.

3. Чудеса как гаранты того, что пророк послан Богом, аргументы необходимости повиноваться ему. 3.1. Чудеса подкрепляют веру в полученное кем-либо откровение, но не могут быть названы «достоверным свидетельством специального открове-

ния». 3.2. «Чудеса суть непостижимые вещи». 3.3. Власть Моисея основывалась на «мнении» об истинности его чудес. 3.4. Чудеса вызывают доверие к вестникам, служителям и пророкам Бога, удостоверяют их миссию, облегчают осознание необходимости повиновения им. 3.5. Чудеса как побудители веры в библейских мессий.

4. Чудеса как доказательства христианских догматов, истинности Писания, гаранты веры. 4.1. Свидетельства очевидцев чудес Христа укрепляют веру в Писание как Слово Бога. 4.2. Чудеса Моисея, Христа и апостолов как свидетельство того, что «Бог даровал нам жизнь вечную в Сыне своём». 4.3. Чудеса Христа и вера в догмат о том, что Иисус есть Христос. 4.4. Знамена и чудеса внушали веру. 4.5. Знание о «добрых и плохих внушениях» зависит не от чудес, а от соответствия христианским догматам. 4.6. Чудеса как подтверждение умения совершать «вещи сверхъестественные», критерий истинности учения, гарант веры. 4.7. Священное Писание фиксирует ослабление веры после смерти чудотворцев.

5. Что не относится к чудесам с формально-логической точки зрения. Ложные чудеса в Библии. 5.1. Чудо – что-то редкое, не имеющее «познаваемых естественных причин». 5.2. Что достойно и не достойно удивления. 5.3. Несмотря на всю удивительность, сотворение мира и всемирный потоп не являлись чудесами. 5.4. О чудесности библейской радуги и не чудесности произведений искусства. 5.5. Недостаточность удивления при фиксации чуда. 5.6. Критерии ложного чуда в Библии. О догмате «Иисус – Христос». 5.7. Примеры ветхозаветного чудотворства, испытывающего веру Богу и верность государю. 5.8. Чудеса, совершённые при помощи искусств магии и колдовства, в Библии.

6. Лжехристы и лжепророки, истинные пророки в Библии и в истории. 6.1. Критерии лжехристов в Библии. 6.2. Люди, обманывающие народ кажущимися чудесами в еврейской истории. Пре-

достережения Христа против лжехристов. 6.3. Правила различения истинного и ложного пророка в Библии. О догмате «Иисус – Христос». 6.4. Недостаточность умения творить чудеса для истинного пророка. 6.5. О «делателях изумительных вещей».

7. Критика чудес в Библии. Критика современной Гоббсу веры в чудеса. 7.1. Критика чудес Христом и евангелистами. 7.2. Чудеса только для избранных. Феномен неспособности Христа к совершению чудес. 7.3. Осуждение веры «невежественного народа» в чудеса, совершаемые образами. 7.4. Вымышленные чудеса в католической теологии. 7.5. Чудеса как «чары» церковников. 7.6. Критика современных и исторических форм получения пророчеств, знамений и чудес как предвестников будущего и судьбы. Их связь с игрой случая.

8. Чудеса в системе религиозных представлений. 8.1. Место чудес в видовом многообразии «Божьих слов». 8.2. Чудеса координируются Богом и поддерживают веру в «голос» человека – пророка. 8.3. Религия и чудо. «Чудес уже давно не бывает». 8.4. Христианский суверен должен быть верховным пророком, ограждающим общество от лжепророков и их ложных чудес. 8.5. Библейские правила при определении истинного пророка. Кто определял в прошлом и кто в современности должен определять истинность чуда или рассказа о нём. 8.6. Вероисповедная неприкосновенность чудес.

## **§ 2.2. Религиозно-философские идеи Гоббса в формационно-эволюционистских трактовках**

В центре внимания в данном параграфе находится советская формационно-эволюционистская историография религиозно-философских идей Гоббса [см. Яковлев, 2014д ; Яковлев, 2015а ; Яковлев, 2015б ; Яковлев, 2016а ; Яковлев, 2016б]. Базовые положения этой историографии представлены в ряде монографий,

учебных пособий и статейных публикаций. Следует отметить, что в советской формационно-эволюционистской историографии указанного профиля весьма часто религиозно-философские идеи Гоббса рассматривались в контексте его материалистических (либо якобы материалистических) воззрений. **Целью параграфа** станет выявление основных характеристик религиозно-философских идей Гоббса, данных советскими специалистами – сторонниками формационного эволюционизма. Достичь этой цели планируется посредством проведения обзора некоторых базовых положений советской формационно-эволюционистской историографии религиозно-философских идей Гоббса.

Начать обзор хотелось бы с рассмотрения материалов монографий советских историков философии. А. А. Ческис<sup>1</sup> рассматривал религиозно-философские идеи Гоббса в монографии «Томас Гоббс: Родоначальник современного материализма: (Его жизнь и учение)» [Ческис, 1924]. Следует отметить, что это было одно из первых русскоязычных исследований, посвящённых осмыслению философского наследия Гоббса. Несмотря на это, оно было достаточно критично встречено в среде советских интеллектуалов [П. С., 1924].

Во второй главе «Религиозно-схоластическое мировоззрение и предпосылки для выработки научного мировоззрения» [Ческис, 1924, с. 27–33] Ческис в общих чертах описал своеобразие интеллектуальной и религиозной атмосферы, царившей в Западной Европе и Англии XVI – начала XVII вв. Под схоластическим мировоззрением, господствовавшим в западноевропейском обществе до XVII в., Ческис понимал «причудливую смесь» из отрывочных знаний и религиозных суеверий, воплощённую в геоцентризме, анимизме и антропоморфизме [Ческис, 1924, с. 27–28]. При этом представители Церкви придавали схоластическому мировоззрению статус единственно верного и истинного, всячески препятствуя распространению других взглядов.

Ческис видел один из главных поводов английской Реформации в экспроприации «колоссальной феодальной собственности католической церкви»; однако Реформация практически не затронула основы религиозных верований. Вообще, по мнению Ческиса, Реформация не поставила философских и научных вопросов, способных расшатать устоявшиеся воззрения. К тому же Реформация не стала «движением нового класса» и была, по сути, восстанием, имевшим целью поколебать всесильное господство католицизма [Ческис, 1924, с. 29]. Ческис признал, что Реформация нередко имела форму «прогрессивного освободительного движения», но это движение не вызвало революцию «в производственных отношениях» [Ческис, 1924, с. 29–30]. Одним словом, в ходе Реформации не были уничтожены крепостничество, схоластика и «средневековое мировоззрение».

К подлинной мировоззренческой революции приведёт лишь складывание условий «для капиталистического способа производства» и появление буржуазии как нового класса, имевшего судьбоносную миссию с точки зрения общественного развития. По мысли Ческиса Италия стала родиной капитализма; поэтому здесь ранее, чем где бы то ни было, начали разрушаться крепостные отношения, и зародилось «новое умственное движение», противостоявшее схоластике и фундировавшее новую философию и современное естествознание. По признанию самого Гоббса, новая философия была основана Коперником, Галилеем, Кеплером, Гарвеем, Мерсенном, Гассенди. Себя Гоббс считал основателем «“моральной” или “общественной” философии» [Ческис, 1924, с. 30]. Ческис отметил, что Гоббс не включал Бэкона в число основателей «новой науки», т. к. критически относился к эмпирическому методу последнего [Ческис, 1924, с. 30–31]. Сам Гоббс позиционировал себя исключительно как рационалист, признавая правильность и истинность лишь знания, выведенного разумом [Ческис, 1924, с. 31].

Подводя итоги второй главы, Ческис констатировал, что, выступая с критикой средневековой схоластики, Декарт, Гоббс и Спиноза прибегали к геометрическому методу. Этих философов Ческис назвал также «протагонистами механического понимания мира» [Ческис, 1924, с. 33].

В пятом параграфе «Религия и вера»<sup>xviii</sup> [Ческис, 1924, с. 103–108] четвёртой главы «Психология Гоббса» Ческис проанализировал религиозно-философские идеи Гоббса, изложенные им в сочинениях «Elements of Law», «Leviathan», «de Cive» [Ческис, 1924, с. 138]. По мнению Ческиса, данная Гоббсом психологическая интерпретация религиозных верований предвосхитила соответствующие выводы английских теоретиков анимизма. Ческис отметил также, что формально Гоббс подвергал критической оценке языческую религию, но на деле его оценочные суждения вполне применимы и к христианству. Так, истоки религиозной веры Гоббс был склонен усматривать «в беспокойстве человека за своё будущее». Беспокоясь о будущем, люди сосредотачиваются на поиске причины «вещей и явлений» [Ческис, 1924, с. 103]. В итоге мы неизбежно признаём наличие причины, являющейся «последней, вечной», как правило, и воспринимаемой в качестве бога. Чаще же всего, затрудняясь назвать причину какого-нибудь явления, люди начинают считать, что оно находится в ведении неких невидимых сил. Таким образом, согласно Гоббсу, из страха «перед невидимыми вещами» и рождается религия [Ческис, 1924, с. 104].

Ческис установил, что, по мысли Гоббса, человеку свойственно представлять «невидимые силы» примерно так же, как и свою душу – в образе чего-то неосязаемого и неуловимого. Т. е. человек верит в «духов», мыслимых бестелесными существами. Последнее обстоятельство, по Гоббсу, противоречиво и абсурдно. По мнению Ческиса, Гоббсу удалось также умело

---

<sup>xviii</sup> В Оглавлении: «Вера и религия» – В. Я.

описать представления людей о действии невидимых сил. Людям свойственно выстраивать ложные причинно-следственные связи между явлениями, которые волей случая произошли одновременно или в одном и том же месте [Ческис, 1924, с. 105]. Именно это является основой веры «в счастлиное место, в чудесное действие слов, в силу проклятия и благословения, в значение богослужения и т. д.» [Ческис, 1924, с. 105–106]. При этом невидимым силам приписывают внешнее и внутреннее сходство с людьми, что отражено во всех культовых действиях, посредством которых человек демонстрирует богам свою подчинённость им, бессилие перед ними или подкупает, одаривает их и т. п.

Ческис обратил внимание на то, что Гоббс особо отметил «политический характер религии», а точнее, самого церковного устройства. Гоббс обстоятельно описал, каким образом «религия становится орудием господства» на службе у жречества и церковных властителей [Ческис, 1924, с. 106]. Главной целью основателей религиозных учений являлось удерживание народа в повиновении. При этом они собственным правилам и установкам придавали статус продиктованных божеством либо наивысшими духовными сущностями; они старались убедить всех в своей избранности и исключительности; они предупреждали о наказаниях и гневе божеств, ожидающих тех, кто не подчинится отдаваемым ими приказам, и т. п.

Ческис описал идеи Гоббса, связанные с осмыслением обстоятельств и причин возникновения новых религий. Бывает, что люди отказываются подчиняться религиозным лидерам. Нередко формируются условия для появления новых религиозных лидеров; нередко старые лидеры по разным причинам утрачивают свой авторитет. В связи со всем этим у новых лидеров появляется шанс для проповедования новых религий [Ческис, 1924, с. 107]. Но с появлением новых религий вспыхивают конфликты, как правило, выливающиеся в междоусобную борьбу,



которую Гоббс считал самым большим злом, т. к. она уносит человеческие жизни. Ческис подчеркнул, что, согласно Гоббсу, «религия должна быть государственной». Ибо Гоббс полагал, что основанием веры является доверие «авторитету»; наибольший же авторитет имеет государство. Причём религия и суеверие обладают одинаковой природой. Если религия будет подчинена государственной власти, то прекратятся внутрицерковные распри, зачастую вместе с другими факторами разжигающие войны в цивилизованных странах в последние века [Ческис, 1924, с. 108].

Б. В. Мееровский<sup>2</sup> обсуждал религиозно-философские идеи Гоббса в Главе X «Учение о религии» монографии «Гоббс» [Мееровский, 1975, с. 171–191]. На основе анализа материалов главы можно выделить следующую проблематику освещения Мееровским религиозно-философских идей Гоббса: идеи о происхождении религии [Мееровский, 1975, с. 171–173]; идеи по вопросу о существовании Бога [Мееровский, 1975, с. 173–178]; идеи о природе Бога [Мееровский, 1975, с. 178–182]; идеи, связанные с отрицанием сверхъестественного [Мееровский, 1975, с. 182–183]; идеи о месте религии в социально-политических процессах и о социальных функциях религии [Мееровский, 1975, с. 183–187]; оценки отношения Гоббса к вере в Бога [Мееровский, 1975, с. 187–188]; оценки антиклерикализма Гоббса, критики схоластической философии, произведённой Гоббсом [Мееровский, 1975, с. 188–191].

Мееровский констатировал, что Гоббс отвергал как утверждение, постулирующее божественную природу религии, так и тезис о непосредственном присутствии идеи Бога в человеческом сознании. Гоббс искал истоки религии в своеобразии качеств, присущих познанию, в чертах человеческой природы [Мееровский, 1975, с. 171]. По убеждению Мееровского, несмотря на то, что Гоббс был сторонником системы аргументации космологического доказательства бытия Бога, его едва ли

следует причислять к христианским мыслителям [Мееровский, 1975, с. 173]. В этой связи Мееровский вступил в полемику с Ф. Худом<sup>XIX</sup>, считавшим Гоббса именно «христианским мыслителем» и видевшим в нём «искренне» верующего христианина [Hood, 1964, p. VII, VIII ; цит. по: Мееровский, 1975, с. 173–174]. К таким выводам, по мнению Мееровского, можно прийти лишь в том случае, если не учитывать контекст рассуждений Гоббса о Боге, если отделить эти рассуждения «от его материалистических воззрений», если пренебречь важнейшей методологической установкой историко-философских исследований на конкретно-историческое рассмотрение миропонимания мыслителей [Мееровский, 1975, с. 173–174].

Мееровский признал, что он стремится раскрыть «антирелигиозную и антиклерикальную направленность» всех философских идей Гоббса. Согласно ремарке Мееровского, Гоббс рассуждал «о боге как первопричине всех вещей» в типично деистском стиле [Мееровский, 1975, с. 174]. Хотя Мееровский не отрицал также, что Гоббс использовал «телеологическое доказательство существования бога», выстраивал сложные размышления на данную тему. Мееровский даже отметил в этой связи, что если бы Гоббс не высказывал иных соображений, то его труды едва ли критиковались бы служителями Церкви, и можно было бы согласиться с У. Гловером, считавшим, что причастность Гоббса к разработке доктрин атеизма нужно относить к легендам [Мееровский, 1975, с. 177–178 ; ссылка на: Glover, 1965, p. 141].

Однако атеистическими, по сути, являлись размышления Гоббса о Боге как о естественном теле [Мееровский, 1975, с. 179–180]. Анализируя значение таких библейских понятий, как «дух», «ангел», «вдохновение», Гоббс фактически выступил

---

<sup>XIX</sup> Здесь и далее русскоязычные транскрипции инициалов, имён и фамилий зарубежных исследователей и интеллектуалов даны в версиях советских авторов.

с рационалистической критикой Священного Писания [Мееровский, 1975, с. 180–181]. Мееровский был склонен нивелировать значение выпадов Гоббса против атеизма и атеистов [Мееровский, 1975, с. 181]. Ведь Гоббс дошёл даже до отрицания сверхъестественного [Мееровский, 1975, с. 182]. Мееровский посетовал, что Гоббс был «далёк от атеизма» только при обсуждении социально-политического статуса и социальных функций религии [Мееровский, 1975, с. 183].

Следующий блок обзора посвящён обсуждению сюжетов советских учебных пособий. И. С. Нарский<sup>3</sup> анализировал религиозно-философские идеи Гоббса в учебном пособии «Западноевропейская философия XVII века» [Нарский, 1974]. Нарский отметил, что Гоббсу были присущи весьма сложные религиозные воззрения [Нарский, 1974, с. 181]. Для подтверждения этого Нарский дал небольшую историографическую справку. По оценкам Нарского, Л. А. Ческис считал, что лишь Гоббс из числа мыслителей XVII в. имел отчётливые атеистические воззрения [Нарский, 1974, с. 181; ссылка на: Ческис, 1924, с. 170<sup>xx</sup>]. В. В. Соколов видел в Гоббсе деиста [Нарский, 1974, с. 181; ссылка на: Соколов, 1964г, с. 32]. Ф. Гуд утверждал, что Гоббс «пытался компромиссно соединить христианство с механическим материализмом» [Нарский, 1974, с. 181; ссылка на: Hood, 1964, р. 8]. В. Гловер считал, что Гоббс соединял веру в Бога «с номиналистической эпистемологией» [Нарский, 1974, с. 181; ссылка на: Glover, 1965, р. 144, 149]. С. Минц полагал, что современным исследователям не дано «точно определить позицию Гоббса в вопросах религии» [Нарский, 1974, с. 181–182; ссылка на: Mintz, 1962, р. 44].

Нарский не отрицал, что религиозно-философские воззрения Гоббса, на первый взгляд, отличаются разительной противоре-

---

<sup>xx</sup> В доступном автору настоящей монографии издании цитируемой Нарским работы Ческиса всего 140 страниц. В этом издании размышления Ческиса, похожие на те, о которых упомянул Нарский, встречаются в Главе «VI. Заключение» [Ческис, 1924, с. 130].

чивостью. Например, Гоббс то говорил об отсутствии самой «идеи бога», то признавал факт существования Бога и т. д. Однако, несмотря на всё это, по убеждению Нарского, «позиция Гоббса строго материалистическая», и его следует причислять не к сочувствующим атеизму деистам, а к атеистам «в полном смысле слова» [Нарский, 1974, с. 182]. Об этом свидетельствуют, например, мысли Гоббса о понятиях «бестелесная субстанция», «дух», «сверхъестественный дух», приверженность Гоббса традиции метафорически-аллегорического истолкования Библии, свойственное Гоббсу понимание того, в каком смысле Бог является причиной «мира», и т. д. [Нарский, 1974, с. 182–184].

Нарский полагал, что руководствуясь политическими соображениями, Гоббс был вынужден критиковать атеизм, причисляя его, опираясь на опыт периода английской гражданской войны, к прочим источникам «анархии и безвластия в государстве» [Нарский, 1974, с. 185]. Гоббс, как утверждал Нарский, советовал людям не обременять себя раздумьями «о религиозных вопросах» и следовать в сфере религии велениям государства. При этом Гоббс лично подал пример такой «гражданской дисциплины»: будучи «в душе атеистом», он выдавал себя за сторонника англиканского вероучения [Нарский, 1974, с. 186].

В. В. Соколов<sup>4</sup> трактовал религиозно-философские идеи Гоббса в учебном пособии «Европейская философия XV–XVII веков» [Соколов, 1984]. По мнению Соколова, применяя деистические принципы, Гоббс объявил «бога источником первоначального движения». Опираясь на деизм, Гоббс критиковал пантеистические представления. Вместе с тем Соколов предлагал различать деизм Гоббса и Декарта. Гоббс отверг «онтологическое доказательство бытия бога» [Соколов, 1984, с. 290], мыслил Бога вечно двигающимся, тяготел к признанию телесности Бога. Всё это позволяло Соколову «считать этого механистического материалиста представителем и деистской формы материализма, на которую указывал Ф. Энгельс» [Соколов, 1984, с. 291].

По убеждению Соколова, рассуждая о психологических корнях религии, Гоббс следовал «материалистической традиции», восходящей к античной культуре. Среди таковых Гоббс называл страх перед природой, любознательность, стремление возвести непонятные явления «к некоей единой внеприродной причине» [Соколов, 1984, с. 302–303]. Гоббс относился к религии как к необходимому институту социального бытия, являющемуся основой морали и управления людьми. Как отметил Соколов, Гоббс считал невозможной естественную теологию и одновременно «в духе деизма» признавал факт существования естественной религии. Кроме того, Гоббс не отрицал необходимость «религиозно-церковных институтов», но последовательно критиковал Церковь (в первую очередь Католическую) за стремление доминировать над государственными институтами. Гоббс полагал, что Церкви надлежит признать верховенство государства. Светские взгляды Гоббса на религию проявились и в произведённом им «рационалистическом анализе» ряда библейских фрагментов и сентенций. Соколов не забыл напомнить, что Гоббс-деист, тем не менее, «считал атеизм недомыслием» [Соколов, 1984, с. 303].

Завершает обзор анализ материалов советских статейных исследований. Ранняя советская статейная историография религиозно-философских идей Гоббса представлена в обзоре публикациями журнала «Под знаменем марксизма». В 1938 г. в связи с 350-летием со дня рождения Томаса Гоббса в шестом номере журнала «Под знаменем марксизма» было опубликовано сразу четыре статьи, посвящённые анализу материалистических и религиозно-философских идей английского философа. Открывала тематическую подборку статья Б. Э. Быховского<sup>5</sup> «Материализм Томаса Гоббса (К 350-летию со дня рождения)» [Быховский, 1938]. Статья начинается с небольшой биографической справки [Быховский, 1938, с. 79–81]. Здесь Быховский отметил, что во все времена философию Гоббса оценивали весьма противоречи-

во. Сам же Быховский считал Гоббса «активным борцом против идеализма и поповщины, воинствующим материалистом», а его идеи по основному вопросу философии достойными «классика материалистической мысли» [Быховский, 1938, с. 79].

Значительное место в статье Быховского уделено освещению религиозно-философских идей Гоббса, изложенных им в таких работах, как «Левиафан», «Возражения на «Размышления» Декарта», «Моё мнение о свободе и необходимости», «Учение о теле» [Быховский, 1938, с. 81–84]. Здесь Быховский развил несколько сюжетных линий, опирающихся на его убеждённость в том, что Гоббс, как и Бэкон, выступал «непримиримым врагом схоластической поповской лжеучёности». Во-первых, Быховский рассмотрел некоторые положения возражений на «Метафизические размышления» Декарта. В этом произведении Гоббс подверг острой критике идеи души и Бога. Тем самым он показал своё несогласие с метафизикой Декарта и предстал в этом смысле «как убеждённый материалист». И действительно, Гоббс отверг декартовские метафизические идеи о мыслящей субстанции, считая, что мыслящей вещи необходимо быть материальной. Также недвусмысленно Гоббс раскритиковал картезианские метафизические постулаты о Боге и Его атрибутах [Быховский, 1938, с. 81].

Во-вторых, Быховский обратился к анализу многолетней дискуссии Гоббса и епископа Джона Брамголла<sup>xxi</sup>, посвящённой проблемам свободы и необходимости [Быховский, 1938, с. 81–82]. В целом Гоббс не признавал свободу воли, отрицал тезис о душе «как особой субстанции», материалистически понимал единство природы. Быховский полагал, что главная идея Гоббса в дискуссии выражалась в признании подчинения «всех человеческих действий причинной необходимости», которая царит в мире. Причём, по мнению Быховского, Гоббс тут опять

---

<sup>xxi</sup> Правильнее – Брэмхолл. См. о нём примечание 14 к Главе 2.

же стойко защищал материалистические позиции, хоть неизбежно вынужден был опираться на доктрины «механического [разрядка в тексте – В. Я.] материализма» [Быховский, 1938, с. 82].

В-третьих, Быховский достаточно обстоятельно изложил взгляды Гоббса о Церкви и религии [Быховский, 1938, с. 83–84]. Быховский был убеждён, что борясь «против идеализма», Гоббс боролся также и «против религиозного мракобесия, против “царства тьмы”» – Католической Церкви. Фрагментарно «антирелигиозные филиппики» Гоббса, как казалось Быховскому, даже можно поставить в один ряд с атеистическими памфлетами, написанными французскими материалистами XVIII в. Быховский отметил также, что Гоббса интересовала главным образом проблема происхождения религиозной веры. При её решении он, конечно, был далёк от подлинного историзма и материализма. Но тем не менее Гоббс пытался отыскать причины, вызывающие к жизни религию, рассматриваемую им, как считал Быховский, в качестве «социально-психологического явления». По убеждению Гоббса, «страх и невежество» фундируют религию.

Однако, следуя комментарию Быховского, он признавал полезность религиозных верований, руководствуясь политическими соображениями. Религия, по Гоббсу, отличается от суеверия тем, что поддерживается со стороны государства и имеет статус государственного закона [Быховский, 1938, с. 83]. В таких, по мнению Быховского, политических и утилитарных взглядах Гоббса на религию проявлялся его аристократический атеизм [Быховский, 1938, с. 83–84]. Быховский заключал, что Гоббс видел в религии преимущественно «орудие государственной власти» и что она в его рассуждениях фигурировала как «узда для народа». В целом же религиозно-философские идеи Гоббса критиковались церковнослужителями и не раз становились поводом для серьёзных разбирательств [Быховский, 1938, с. 84].

Далее Быховский проанализировал основные положения развиваемой Гоббсом доктрины механистически-математического

материализма: идеи о первоматерии [Быховский, 1938, с. 84–85]; идеи «о происхождении имён» [Быховский, 1938, с. 85–86]; идеи об акциденции [Быховский, 1938, с. 86]; идеи о пространстве и времени [Быховский, 1938, с. 86–87]; идеи по психофизической проблеме [Быховский, 1938, с. 87–88]; идеи о государстве как искусственном теле [Быховский, 1938, с. 88–89]; идеи по проблеме «эмпиризма и рационализма» [Быховский, 1938, с. 89–91].

В заключение Быховский подчеркнул, что Гоббсом была разработана первая развёрнутая философская система «механистического материализма» в Новом времени. Причём это учение стало классическим. Истоки концепции механистического материализма Гоббса следует искать в материализме Бэкона. Кроме того, по вопросам механического материализма Гоббс был идейно близок к Декарту, хотя у Гоббса не встретишь «дуалистической метафизики» последнего. В общем, Быховский был склонен оценивать философию Гоббса как важнейшую веху в истории всей материалистической доктрины. Идеи Гоббса легли в основу материалистических доктрин Локка, Толанда, Гартли, повлияли на творчество Спинозы и французских материалистов XVIII в. Кстати, по мнению Быховского, исповедуемые французскими материалистами XVIII в., «идеи Гассенди и Гоббса одерживают победу над картезианской метафизикой» [Быховский, 1938, с. 91].

Второй в подборке была опубликована статья Л. И. Германа<sup>6</sup> «Учение Гоббса об обществе» [Герман, 1938]. Статья разделена на шесть частей, посвящённых описанию своеобразия интеллектуальной жизни и социально-политической обстановки в Англии XVII в. [Герман, 1938, с. 92–95], философской системы Гоббса [Герман, 1938, с. 95–97], идей Гоббса по методологическим и гносеологическим проблемам [Герман, 1938, с. 97–102], идей Гоббса по проблемам общества и государства [Герман, 1938, с. 102–110], этического учения Гоббса [Герман, 1938, с. 110–112]. Наибольший интерес для нас представляет заклю-



чительная – шестая часть статьи, в которой Герман подверг обстоятельному анализу религиозно-философские взгляды Гоббса, изложенные им в сочинениях «Левиафан» и «Учение о человеке» [Герман, 1938, с. 112–118]. Во-первых, Герман затронул проблему определения сущности религиозно-философских воззрений Гоббса [Герман, 1938, с. 112–115]. Существуют диаметрально противоположные оценки религиозных воззрений Гоббса: его то причисляют к атеистам и ярким оппонентам священнослужителей, то видят в нём не атеиста, а деиста или даже теиста [Герман, 1938, с. 112–113]. По мнению же Германа, Гоббс не был атеистом, но выдвинутые им критические положения о религии, несомненно, способствовали становлению атеистических доктрин. Гоббс ни разу не оспорил существование Бога; при этом он, осмысляя религиозные проблемы, то и дело переходил от деизма к теизму [Герман, 1938, с. 113]. К тому же Гоббс достаточно критично отзывался об атеистах [Герман, 1938, с. 113–114].

Герман полагал, что неоднозначность воззрений Гоббса о религии, с одной стороны, легко объясняется «тактическими и политическими соображениями». С другой же стороны, всем теистическим идеям Гоббса невозможно найти объяснение только в плоскости тактики. А факт «деистического уклона Гоббса» лучше объяснять как недостатками «его материалистического мировоззрения», так и его классовыми устремлениями. Например, несмотря ни на что, Гоббс придерживался космологического и физико-теологического доказательства бытия Бога. По замечанию Германа, Гоббс стремился расшатать устои католической религии, идеологически подкреплявшей феодализм, «но спасти веру в бога, поскольку она может быть поставлена на службу интересам развития капитализма» [Герман, 1938, с. 114].

Во-вторых, Герман проанализировал критические суждения Гоббса о религии [Герман, 1938, с. 115–116]. Герман считал деистическую апологетику Гоббса не имеющей особого философского и социального значения. Критические идеи Гоббса о

религии, напротив, вызывали и вызывают огромный общественный резонанс. Весомая заслуга Гоббса, по мнению Германа, состоит в том, что он и критиковал теологические догматы, и пытался найти «социальные и субъективные причины» распространения религиозной веры. Гоббс разоблачал «поповский обман», объявлял «религиозные таинства наглым мошенничеством». То, что церковнослужители рассказывают о чудесах, привидениях и т. п., Гоббс относил к разряду сказок, выдуманных для оправдания учения «о несуществующих аде и чистилище». Гоббс даже сравнил «церковников со злыми феями» [Герман, 1938, с. 115], корил священнослужителей за то, что они получают немалые деньги за исполнение возложенных на них религиозных обязанностей [Герман, 1938, с. 116].

В-третьих, Герман рассмотрел суждения Гоббса, объясняющие причины востребованности религии [Герман, 1938, с. 116–117]. Мысли Гоббса о причинах распространения «религиозных суеверий», по мнению Германа, были глубоки и оказали влияние на материалистов XVIII и даже XIX вв. Герман считал также, что, согласно весьма правильным рассуждениям Гоббса, основная причина востребованности религиозной веры «в эксплуататорском обществе» объясняется её функцией, заключающейся в служении «интересам власти имущих». Гоббс досконально описал «выгоды», извлекаемые правителями от насаждения «религиозного дурмана». Итак, религия помогает правителям заставлять людей повиноваться. При этом «правители и законодатели» ссылаются на то, что их религиозные «наставления» исходят вовсе не от них, а от некоего бога или духа. Далее, согласно Герману, Гоббс говорил, что посредством распространения религии правители стремятся «свалить с себя ответственность за социальные неурядицы на волю божества и тем самым предотвратить возможность бунтов».

Гоббс выделял также и субъективные предпосылки, обеспечивающие хождение религиозных суеверий и верований. В чис-

ле главных предпосылок Гоббс упоминал невежество, которое он по-другому именовал незнанием «естественных причин явлений» [Герман, 1938, с. 116]. Помимо этого, по замечанию Германа, Гоббсом были раскрыты некоторые психологические и гносеологические причины, обуславливающие «некритическое отношение людей к религиозным суевериям». К примеру, некоторые люди не видят грани между фантазией и действительностью; отсюда смешивание снов и реальности и привязанное к этому допущение того, что душа и тело могут существовать порознь. Ложные верования возникают и из-за того, что многие люди некритически относятся к бессмысленным «сочетаниям и словам», считая, что некоторые из них выражают высшую истину; таково, по мнению Гоббса, понятие «бестелесный дух». Суеверия распространяются и из-за того, что люди наделены психологической склонностью верить в предзнаменования и предсказания.

В-четвёртых, Герман произвёл анализ идей Гоббса, посвящённых оправданию религии [Герман, 1938, с. 117–118]. Он отметил, что вышеизложенные критические суждения Гоббса о религии, естественно, произвели в церковной среде XVII в. эффект «разорвавшейся бомбы». Однако Гоббс, повиновавшийся «своему классовому инстинкту», не решился поставить вопрос о целесообразности полной ликвидации религии. Ибо тогдашняя буржуазия уже обладала пониманием той роли, которую может играть религия в деле «капиталистической эксплуатации масс» [Герман, 1938, с. 117]. В связи с этим Гоббс закономерно защищал идею о том, что государство не может обойтись без религии. Опираясь на текст Священного Писания, Гоббс доказывал, что на суверенов, но не на пап возложена миссия земных наместников Бога. По мнению Гоббса, суверены должны ведать назначением «духовных пастырей», выступать в качестве толкователей заповедей Божьих. Более того, как отметил Герман, Гоббс считал, что суверен, являясь наместником Бога на Земле, вправе рассчитывать на повиновение народа и в том случае, если уста-

новленные им законы будут открыто противоречить положениям Священного Писания. Т. е., по мысли Германа, получалось, что «реорганизованная религия», защищаемая Гоббсом, не сильно отличалась от критикуемой им католической религии [Герман, 1938, с. 118].

Третьей в подборке была опубликована статья Д. В. Бихдрикера<sup>7</sup> «Учение Гоббса о государстве и праве» [Бихдрикер, 1938]. Статья состоит из небольшого введения [Бихдрикер, 1938, с. 119–120] и двух частей: «Учение Гоббса о государстве» [Бихдрикер, 1938, с. 120–128] и «Учение Гоббса о праве» [Бихдрикер, 1938, с. 128–132]. Во введении проведён краткий обзор политических требований, выдвигаемых различными партиями в Англии периода революционных потрясений XVII столетия.

Особенный интерес для нас представляет проведённый Бихдрикером в первой части статьи анализ размышлений Гоббса о государственно-церковных отношениях, содержащихся в трактате «Философские основания учения о Гражданине» [Бихдрикер, 1938, с. 125–126]. Английская монархия во времена Гоббса уже сумела поставить себя выше Папской Курии. Поэтому Гоббсу, по мнению Бихдрикера, оставалось лишь дать теоретическое обоснование как независимости державы от римско-католических церковных институтов, так и недопустимости церковного вмешательства в государственную жизнь. Бихдрикер отметил, что в этой связи Гоббс даже выдвинул идею, согласно которой государство обладает правом истолковывать доктрины, изложенные в Священном Писании. В доказательство этого Бихдрикер напомнил слова Гоббса о том, что гражданская власть, по его убеждению, наделена правом запретить хождение учений, отрицающих необходимость гражданского повиновения.

Итак, в понимании Бихдрикера, Гоббс не просто видел государство независимым от Курии, не просто хотел, чтобы Церковь была превращена «в национальную организацию», но и призвал Церковь не вмешиваться в государственную жизнь [Бихдри-

кер, 1938, с. 125]. Не допускал Гоббс также и церковного вмешательства «в действия верховной власти». По мысли Гоббса, нельзя смещать монархов лишь потому, что они пренебрегают догматами Священного Писания в том их толковании, которое исходит от Римско-Католической Церкви. В общем же, как заключал Бихдрикер, Гоббс хоть и был сторонником лишения Церкви «политической власти», которой та обладала в Средневековье, но он даже и не поднимал вопрос «об уничтожении церкви как организации верующих». Более того, Гоббс, будучи буржуазным идеологом, был «заинтересован в том, чтобы использовать церковь для того, чтобы заставить массы относиться с уважением к буржуазному государству» [Бихдрикер, 1938, с. 126].

Завершала подборку статья М. Петросовой<sup>8</sup> «Гоббс о религии» [Петросова, 1938]. Петросова проанализировала религиозно-философские воззрения Гоббса, изложенные им в сочинениях «Возражения на «Размышления» Декарта», «Левиафан», «Учение о человеке». В статье Петросовой можно выделить пять сюжетных линий. Во-первых, Петросова дала общую характеристику религиозно-философских идей Гоббса [Петросова, 1938, с. 133–134]. Она отметила, что Гоббс критиковал схоластику, метафизику в целом и конкретно – метафизику Декарта. Являясь, по мнению Петросовой, материалистом, Гоббс признавал реальность исключительно материальных тел, считая также, что мыслящая вещь должна быть чем-то материальным. С особой силой Гоббс критиковал извращённую «поповщиной» аристотелевскую метафизику, являвшуюся, по его словам, наряду со Священным Писанием, основой школьной теологии [Петросова, 1938, с. 133].

По мнению Петросовой, опираясь на свои материалистические принципы, Гоббс «подошёл вплотную к отрицанию существования бога». Так, опираясь на материалистическую теорию «отражения», Гоббс выступил против антропоморфных и пантеистических представлений о сущности Бога. Также Гоббс ре-

шительно опроверг онтологическое доказательство бытия Бога и утверждал, что ещё никем не были приведены веские доказательства существования Бога и акта творения.

Во-вторых, Петросова произвела анализ деистских идей Гоббса [Петросова, 1938, с. 134–136]. Петросова считала, что «Гоббс не поднялся до настоящего атеизма». Хотя Гоббс и выдвинул ряд фактически атеистических идей, ему были более свойственны рассуждения в духе деизма. Поэтому Петросова предупредила, что «схематическое» причисление Гоббса к атеистам ошибочно [Петросова, 1938, с. 134]. Истоки деизма Гоббса Петросова видела, помимо всего прочего, в том, что религию он рассматривал в качестве «необходимой узды для масс». Деизм Гоббса восходит также и к его общефилософской механистической концепции. Универсальную всеобщую причину «всех вещей и явлений» Гоббс усматривал в движении. Но Гоббсу пришлось заняться поиском причины и создателя «материального мира», т. к. ему не удалось дойти «до понимания самодвижения». В конечном итоге источником движения Гоббс объявил Бога как первопричину. Тем не менее, по убеждению Петросовой, «деизм Гоббса очень близок к атеизму» [Петросова, 1938, с. 135]. Гоббсу, как она считала, удалось преодолеть «теистические предрассудки материализма Бэкона», о чём свидетельствует та критика, которой он подвергает религию, и в особенности языческую религию [Петросова, 1938, с. 136].

В-третьих, Петросова рассмотрела идеи Гоббса, связанные с критикой религии [Петросова, 1938, с. 136–141]. Петросова отметила, что Гоббс предложил ряд формулировок религии, известная глубина которых несомненна. Гоббс показал, что в человеческом страхе «перед невидимой силой» кроется причина, порождающая веру «в бога» на примере язычества [Петросова, 1938, с. 136–137]. В рамках же монотеизма человек, исследуя причины «естественных явлений», склонен видеть в Боге первопричину. По мнению Петросовой, Гоббс практически считал религию неправильным,

искажённым отражением «объективной действительности». Гоббс изучал также проблему происхождения религии. Возникновение религии он увязал с незнанием «естественных причин». Гоббс, как считала Петросова, понимал, что религия является опеределённым социально-политическим фактором, помогающим удерживать «массы в повиновении» [Петросова, 1938, с. 137].

При этом, по убеждению Петросовой, специфика взглядов Гоббса на религию состояла в том, что лично он не отказался от религиозной веры [Петросова, 1938, с. 138]. Петросова произвела детальный анализ идей Гоббса по проблемам государственно-церковных отношений, свободы совести [Петросова, 1938, с. 138–141]. Петросова констатировала, что Гоббс выступал против религиозных конфликтов, происходивших в революционной Англии. Являясь сторонником государственного единства, Гоббс требовал ввести единообразный государственный культ, требовал, чтобы действия людей контролировала государственная Церковь [Петросова, 1938, с. 140]. Петросова пришла к заключению, что фактически «Гоббс, передовой идеолог прогрессивной в то время буржуазии, выступает против права на религиозное свободомыслие».

В-четвёртых, Петросова скрупулёзно разобрала идеи Гоббса, посвящённые критике, в частности, христианской религии [Петросова, 1938, с. 141–143]. Первым делом Гоббс приступил к критике Библии. Кстати, по мнению Петросовой, именно Гоббс, а не Спиноза заложил основы критического осмысления библейских текстов. По мысли Гоббса, «авторитет» Библии подпитывается авторитетом, которым обладает государство и Церковь; кроме того, он показал, что Библия была узаконена государственными и церковными властями [Петросова, 1938, с. 141]. Гоббс усомнился в божественном характере Библии и заявил, что её текст является плодом творчества разных людей, и что Моисей не являлся автором Пятикнижия и, возможно, лишь редактировал какую-то часть Библии.

Петросова заметила, что Гоббс критиковал культовую сторону христианства, высмеивал практически всю совокупность таинств. При этом Гоббс критиковал христианство с осторожностью и старался формально придерживаться основ государственного вероучения. Так, Гоббс часто повторял, что он обличает исключительно язычество. Однако по убеждению Петросовой на деле Гоббс боролся «против сверхъестественных основ религии вообще и христианства в частности» [Петросова, 1938, с. 142]. Гоббс предпочёл устраниваться от обсуждения евангельского учения, позиционирующего Христа богочеловеком. Петросова не сомневалась, что Гоббс, в сущности, не признавал значения и роли Христа и не считал необходимым верить в Него. Вообще, критические размышления Гоббса о религии Петросова считала ценными с исторической точки зрения. Тем не менее, по её мнению, ни Гоббсу, ни французским материалистам не удалось описать религию как форму «общественного сознания» [Петросова, 1938, с. 143].

В-пятых, Петросова оценила вклад Гоббса в развитие атеистических идей [Петросова, 1938, с. 144–145]. Несмотря на то, что Гоббс не был атеистом, своей критикой «современной ему религии и поповщины» он заложил идейные основы английского свободомыслия XVIII в. и атеизма, развитого французскими материалистами XVIII в. [Петросова, 1938, с. 144]. Петросова считала, что историческая роль Гоббса заключалась не в его отходе от старого религиозного мировоззрения и пропаганде новых действительных взглядов, а в произведённом им могущественном сотрясении «основ господствовавшего религиозного мировоззрения». Ссылаясь на рассуждения Маркса, Петросова отметила, что действительные идеи Гоббса были «этапом к атеизму» [Петросова, 1938, с. 145].

Поздняя советская статейная историография религиозно-философских идей Гоббса представлена в обзоре публикациями журнала «Философские науки». И. С. Нарский интерпретировал



компоненты религиозно-философских идей Гоббса в статье «Теоретик познания, смотревший далеко вперед (к 400-летию со дня рождения Томаса Гоббса)» [Нарский, 1988]. В статье анализируются онтологические и эпистемологические идеи Гоббса, развиваемые им в сочинениях «Левиафан», «О теле», «Человеческая природа», «О человеке». Гоббс охарактеризован здесь Нарским как «великий новатор XVII в.». Среди заслуг Гоббса Нарский отметил создание онтологической классической концепции «механистического материализма», а также сооружение семиотического фундамента теории познания. Семиотика, согласно Нарскому, стала залогом соединения в философской концепции Гоббса сенсуалистического эмпиризма Ф. Бэкона и рационализма Р. Декарта [Нарский, 1988, с. 52].

Тем не менее, по мнению Нарского, поставленная Гоббсом проблема объединения эмпирических и рационалистических доктрин в новой, целостной методологии не была решена им в полной мере. Ибо этой методологии полагалось бы «стать диалектической», что применительно к XVII столетию было ещё попросту неосуществимо [Нарский, 1988, с. 57]. Нарский также считал очевидным, что Гоббс не сумел стать создателем материалистической теории социального бытия. По Нарскому, этот и ряд других фактов позволяют тенденциозно мыслящим исследователям пытаться «выдать религиозную видимость «Левиафана» за сущность его социологической теории» [Нарский, 1988, с. 59]. Подводя итоги, Нарский отметил, что Гоббс «был сыном своего метафизического века», поэтому многие поднятые им, фактически, диалектические теоретико-познавательные проблемы он вынужденно оставил без должных решений, с тем, чтобы таковые были найдены уже потомками [Нарский, 1988, с. 59–60].

Б. В. Мееровский истолковывал компоненты религиозно-философских идей Гоббса в статье «Томас Гоббс как политический мыслитель» [Мееровский, 1988]. Центральное место в статье отведено анализу социально-политических воззрений Гоб-

бса, изложенных им в сочинениях «О гражданине» и «Левиафан». Но Мееровский здесь бегло охарактеризовал также и сущность содержащихся в тех же сочинениях религиозно-философских идей Гоббса. Мееровский напомнил, что, по Гоббсу, религия подпитывается страхом, невежеством, воображением и в целом идентична суеверию. Одобряемую со стороны государства религию Гоббс рассматривал в качестве своеобразного политического инструмента, а также средства, укрепляющего верховную власть. Причём, в понимании Гоббса, церковнослужители должны полностью зависеть от государства и подчиняться ему, т. к. сущностные основы Церкви и христианского государства в идеале совпадают.

В рассуждениях Гоббса о религии Мееровский предложил выделять два компонента. Первый был связан с материалистическими воззрениями Гоббса и являлся основой его атеизма и антиклерикализма, жёстко критикуемых церковнослужителями. Второй был связан с политическими идеями Гоббса и подготавливал умы к тому, что на деле религия должна стать неотъемлемой частью государственной машины, а Церковь должна быть полностью сращена с государственными институтами. По мнению Мееровского, подобного рода ориентиры, своеобразно обосновывавшие практику государственного англиканства, отражали консерватизм Гоббса. Тогда как передовые философы того времени уже разрабатывали «идею об отделении церкви от государства». Впоследствии эту идею сформулирует в «Письме о веротерпимости» Локк. Там он будет утверждать, что гражданское правительство и Церковь должны заниматься соответственно только гражданскими и только богослужебными делами. Однако, согласно Мееровскому, уже Гоббс методично и твёрдо осуждал стремление клира к обладанию светской властью [Мееровский, 1988, с. 59].

В финале обзора не лишним будет отметить, что описанные традиции формационно-эволюционистских трактовок религиоз-

но-философских идей Гоббса не могли не обусловить лапидарность принадлежащих советским специалистам трактовок идей Гоббса о чудесах. Суть этих скупых комментариев можно свести к тому, что Гоббсу просто приписывалось критическое отношение к чудесам. В таком ключе размышляли, например, И. С. Нарский, Б. В. Мееровский, Г. А. Габинский<sup>9</sup> [Нарский, 1974, с. 182 ; Мееровский, 1975, с. 181–182 ; Габинский, 1978, с. 48].

### *Резюме к § 2.2*

Таким образом, проведённый обзор позволяет выявить следующие основные характеристики религиозно-философских идей Гоббса, данные советскими специалистами – сторонниками формационного эволюционизма.

**Во-первых**, важно отметить, что характеристики религиозно-философских идей Гоббса производились советскими специалистами на фоне активно развиваемых в советской истории философии положений о принадлежности Гоббса к материалистически мыслящим философам. Например, Гоббс характеризовался как воинствующий материалист [Быховский, 1938, с. 79] и разработчик первой в Новом времени развёрнутой философской системы «механического материализма» [Быховский, 1938, с. 91].

Гоббс аттестовывался советскими исследователями также как философ со строго материалистической позицией, которого следует причислять не к сочувствующим атеизму деистам, а к атеистам «в полном смысле слова» [Нарский, 1974, с. 182], как механистический материалист и представитель «дейстской формы материализма» [Соколов, 1984, с. 291], как создатель онтологической классической концепции «механистического материализма» [Нарский, 1988, с. 52], как философ, имеющий материалистические воззрения, подпитывавшие его атеизм и антиклерикализм [Мееровский, 1988, с. 59].

**Во-вторых**, советские специалисты акцентировали внимание на том, что Гоббс критиковал религию в целом, а также христианские догматы и церковные институты в частности. Например, Гоббс характеризовался как философ, который через критику язычества на деле критиковал христианство [Ческис, 1924, с. 103], как активный борец «против идеализма и поповщины» [Быховский, 1938, с. 79], философ, способствовавший становлению атеистических доктрин [Герман, 1938, с. 113], высказавший глубокие мысли о причинах распространения «религиозных суеверий» [Герман, 1938, с. 116], заложивший идейные основы критического осмысления Библии [Петросова, 1938, с. 141], а также английского свободомыслия XVIII в. и атеизма, развитого французскими материалистами XVIII в. [Петросова, 1938, с. 144].

Гоббс квалифицировался советскими исследователями также как критик религиозных понятий, приверженец традиции метафорически-аллегорического истолкования Библии [Нарский, 1974, с. 182–184], как философ, который при анализе значения таких библейских понятий, как «дух», «ангел», «вдохновение», фактически выступил с рационалистической критикой Священного Писания [Мееровский, 1975, с. 180–181], как философ, критиковавший Церковь (в первую очередь Католическую) за стремление доминировать над государственными институтами [Соколов, 1984, с. 303], как философ, осуждавший стремление клира к обладанию светской властью [Мееровский, 1988, с. 59].

**В-третьих**, несмотря на всё вышесказанное, советские специалисты считали Гоббса непоследовательным с позиций марксизма материалистом и критиком религии. Например, отмечалось, что Гоббс признавал полезность религиозных верований, руководствуясь политическими соображениями [Быховский, 1938, с. 83], не поднимал вопрос «об уничтожении церкви как организации верующих» [Бихдрикер, 1938, с. 126], «не поднялся до настоящего атеизма» и склонялся к деизму [Петросова, 1938, с. 134].

Советскими исследователями подчёркивалось также, что руководствуясь политическими соображениями, Гоббс был вынужден критиковать атеизм [Нарский, 1974, с. 185], что всё-таки Гоббс был «далёк от атеизма» при обсуждении социально-политического статуса и социальных функций религии [Мееровский, 1975, с. 183], что Гоббс-деист, тем не менее, «считал атеизм недомыслием» [Соколов, 1984, с. 303], что Гоббс «был сыном своего метафизического века» [Нарский, 1988, с. 59–60], что Гоббс обосновывал практику государственного англиканства [Мееровский, 1988, с. 59].

### **§ 2.3. Идеи Гоббса о чудесах в оценках исследователей**

В центре внимания в данном параграфе находится новейшая западная историография идей Гоббса о чудесах [см. Яковлев, 2017]. Базовые положения этой историографии представлены в ряде монографий, статейных и эссеистских публикаций. Следует отметить, что указанная историография не представляет собой единое целое и не систематизирована. **Целью параграфа** станет выявление основных характеристик идей Гоббса о чудесах, данных современными западными исследователями. Достичь этой цели планируется посредством проведения обзора некоторых базовых положений новейшей западной историографии идей Гоббса о чудесах.

Обзор начинается с разбора сюжетов западных монографий. Стивен Шапин<sup>10</sup> и Саймон Шаффер<sup>11</sup> объясняли идеи Гоббса о чудесах в монографии “Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life...” [Shapin, 1985]. На страницах Главы III “Seeing Double: Hobbes’s Politics of Plenism Before 1660” [Shapin, 1985, p. 80–109] Шапин и Шаффер кратко проанализировали высказанные Гоббсом в «Левиафане» суждения о

способности к совершению чудес как одному из критериев распознавания истинного пророка [Shapin, 1985, p. 103–104].

Алоизий Мартинич<sup>12</sup> рассуждал об идеях Гоббса о чудесах в своей книге “The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics” [Martinich, 1992]. Несколько раз принимаясь эпизодически обсуждать эти идеи [Martinich, 1992, p. 3, 277, 346], Мартинич подробно их проанализировал в Части III “Religion Within the Limits of Science and Politics”. Здесь в Главе 8 “Revelation, Prophets, and Miracles” данным идеям посвящен пункт “Miracles” [Martinich, 1992, p. 236–246]. Сюжет разбит Мартиничем на несколько подпунктов с подзаголовками, фиксирующими проблематику осмысления им идей Гоббса о чудесах: “Why Hobbes Discusses Miracles”; “Who Performs Miracles?”; “Miracles and Science”; “Neutralizing the Political Force of Miracles” [Martinich, 1992, p. 236–237; p. 237–239; p. 239–245; p. 245–246]. Можно выделить следующие ключевые линии в осмыслении Мартиничем рассматриваемых идей Гоббса. Во-первых, по его мнению, в Главе XXXVII «Левиафана» Гоббс произвёл два противоречивых обсуждения чудес – религиозное и научное [Martinich, 1992, p. 237]. Однако Мартинич явно считает эти обсуждения Гоббса взаимодополняющими, а не конфликтующими или подрывающими религиозные догмы. На это указывает и высказанное Мартиничем предположение о том, что Гоббс написал две версии главы о чудесах, а затем объединил позднюю (научную) и раннюю (религиозную) версии, расположив их в окончательном варианте главы одну после другой соответственно [Martinich, 1992, p. 244–245]. Во-вторых, согласно Мартиничу, Гоббс описывал понятие чуда (наряду с понятиями откровения и пророков) так, чтобы отображаемые с их помощью религиозные феномены не конфликтовали с нововременной наукой и не дестабилизировали общепринятые политические устои [Martinich, 1992, p. 246].

Мартинич размышлял об идеях Гоббса о чудесах также в книге “Thomas Hobbes” [Martinich, 1997]. Достаточно обстоя-

тельный анализ этих идей, изложенных Гоббсом в сочинениях «Левиафан», “Of Liberty and Necessity”<sup>13</sup>, “An Answer to Bishop Bramhall’s Book...”<sup>14</sup>, произведён здесь в пунктах главы 3 “Religious Views”. В пункте “Philosophy of Religion” [Martinich, 1997, p. 69] Мартинич обсуждал такую проблему, как 1) многогранность, сложность идей Гоббса об откровении, о пророках и чудесах. В пункте “Prophets” [Martinich, 1997, p. 71–75] Мартинич анализировал идеи Гоббса 2) о ветхозаветных признаках истинного пророка, 3) о верховном пророке [Martinich, 1997, p. 73], 4) о епископе Брэмхолле (Bramhall) как пророке “without miracles”<sup>15</sup> [Martinich, 1997, p. 74], 5) об истинном пророке, истинных чудесах и ложных доктринах [Martinich, 1997, p. 75]. В пункте “Miracles” [Martinich, 1997, p. 75–77] Мартинич прокомментировал идеи Гоббса о чудесах по четырём позициям, выделенным им в определении чуда, данном философом в Главе XXXVII «Левиафана»: “*A Miracle, is [1] a work of God, [2] (besides his operation by the way of Nature, ordained in the Creation,) [3] done for the making manifest to his elect, (4) the mission of an extraordinary Minister for their salvation*” [курсив в тексте – В. Я.; Martinich, 1997, p. 75].

Джордж Райт<sup>16</sup> разбирал идеи Гоббса о чудесах в книге “Religion, Politics and Thomas Hobbes” [Wright, 2006]. На страницах этой работы, состоящей из четырёх глав, Райт неоднократно обращался к обсуждению либо непосредственно данных идей, либо связанных с ними проблем. Он кратко проанализировал высказанные Гоббсом в сочинениях «Левиафан», “An Answer to Bishop Bramhall’s Book...” идеи 1) об отношении к библейским чудесам [Ibid. P. 16 (note 55)], 2) о природе и цели чудес [Wright, 2006, p. 16–17 (note 55) ; p. 273 (note 71)], 3) о прекращении чудес в современности [Wright, 2006, p. 17 (note 55) ; p. 27 (note 84) ; p. 214–215 (note 15) ; p. 226 (note 41) ; p. 287], 4) о епископе Брэмхолле (Bramhall) как пророке “without miracles” [Wright, 2006, p. 180 (note 22)], 5) о теологических аспектах чудес

[Wright, 2006, p. 231], 6) о роли суверена в истолковании чудес [Wright, 2006, p. 232 (note 68)], 7) о чудесах и трёх путях объявления Богом своих законов, трёх видах Божьих слов, трёх родах слуха [Wright, 2006, p. 273]. Райт отметил также, что акцентирование Гоббсом Триединства и его принятие чуда, его учение о Церкви и религии не связаны с деизмом, хотя он, возможно, не чуждался деизма [Wright, 2006, p. 309].

Далее в обзоре освещаются материалы западных статейных и эссеистских исследований. Бенджамин Милнер<sup>17</sup> осмыслял идеи Гоббса о чудесах в статье “Hobbes: On Religion” [Milner, 1988]. В разных пунктах статьи Милнер кратко на основе «Левифана» 1) описал размышления Гоббса о месте чудес в контексте существования а) трёх путей объявления Богом своих законов и соответствующих этим путям б) трёх видов Божьих слов и в) трёх родов слуха [Milner, 1988, p. 401], 2) рассмотрел случаи, когда Гоббс развивал свои идеи а) об идентификации сверхъестественного и чудесного и б) о принятой в протестантизме доктрине о том, что время чудес осталось позади [Milner, 1988, p. 412]. 3) Вскользь Милнер затронул так же критические суждения Гоббса по поводу производимого духовенством одурманивания народа чудесами [Milner, 1988, p. 417].

Эдвин Кёрли<sup>18</sup> рассматривал идеи Гоббса о чудесах в эссе «“I Durst Not Write So Boldly” or, How to Read Hobbes’s Theological-Political Treatise»<sup>19</sup> [Curley, 1992]. В этой работе Кёрли вынес на защиту пять тезисов, суть которых сводится к тому, 1) что если мы сравним «Богословско-политический трактат» Спинозы и «Левифан» Гоббса (который Кёрли также называет богословско-политическим трактатом), то по ряду тем, обсуждаемых ими в теологических частях этих работ, особенно, по темам пророчества, чудес и авторитета Писания, мы найдём довольно много таких мыслей в работе Спинозы, которые Гоббс назвал бы более смелыми, чем те, которые он высказал по этим же темам; 2) что в тех случаях, когда позиция Спинозы пред-



ставляется более смелой, менее радикальная позиция Гоббса часто излагается с использованием иронии, вполне вероятно, скрывающей его неортодоксальные взгляды, которые он не решился выразить открыто из-за неблагоприятной политической ситуации; 3) что Гоббса правильно рассматривают как предшественника таких деятелей Просвещения как Вольтер и Юм, что, несмотря на почтительность, часто проявляемую им по отношению к ортодоксальным христианским доктринам, он по существу был светским мыслителем, чьи религиозные взгляды являлись подрывными в контексте религиозных взглядов большинства тогдашних европейцев [Curley, 1992, p. 10].

Весьма обстоятельный и сложный анализ идей Спинозы и Гоббса о чудесах произведён Кёрли в двух пунктах рассматриваемого эссе: “4. [Prophesy]” [Curley, 1992, p. 22–28] и “5. [Miracles]” [Curley, 1992, p. 28–36]. В числе проблем, обсуждаемых Кёрли в пункте 4, выступает проблема осмысления выдвинутых Гоббсом в «Левиафане» и в “An Answer to Bishop Bramhall’s Book...” идей о способности к совершению чудес как необходимому условию пророчества [Curley, 1992, p. 25]. Согласно одному из выводов этого пункта, Гоббс, в отличие от Спинозы, никогда явно не подвергал сомнению авторитет тех, кого Писание признавало истинными пророками [Curley, 1992, p. 28]. В основе пункта 5 лежит осмысление идеи из данного в «Левиафане» определения чуда, согласно которой оно является действием Бога, манифестирующим Его избранным миссию чрезвычайного Посланника, отправленного для их спасения [Curley, 1992, p. 29–30]. Следует отметить, что, в этой связи, Кёрли, ссылаясь на Евангелия, комментарии Эразма Роттердамского, Кальвина и т. д., детально разбирает идеи Гоббса о проблемном пассаже из Евангелия от Марка [Мк 6, 1–6], в котором говорится о неспособности Христа совершить чудеса в Назарете [Curley, 1992, p. 30–34]. Далее Кёрли рассматривает и ряд других идей Гоббса о чудесах [Curley, 1992, p. 34–35]. Резюмируя вышеска-

занное, Кёрли отмечал, что 1) произведённая Гоббсом критика чудес, как и критика чудес, произведённая Юмом в «Исследовании о человеческом познании», является эпистемологической, а также, что 2) критика чудес Спинозы более радикальна, чем критика Гоббса или Юма, в том, что она предполагает наличие понимания того, что никакого чуда не бывает, т. к. истинное чудо является метафизической невозможностью [Curley, 1992, p. 35].

Кёрли обсуждал идеи Гоббса о чудесах также в статье “Calvin and Hobbes, or, Hobbes as an Orthodox Christian” [Curley, 1996]. Здесь он в сжатом виде представил своё понимание упомянутых идей Гоббса, опираясь на высказанные им в статье «“I Durst Not Write So Boldly”...» суждения по этому вопросу. Вообще, в основе статьи лежит его полемика с Алоизием Мартиничем о сущности религиозных идей Гоббса и его идей о чудесах, в частности. Кёрли напомнил, что 1) в той своей статье он предлагал видеть в Гоббсе деиста, и даже атеиста. В свою очередь Мартинич в одном из приложений опубликованной в 1992 г. книги “The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics” (“Appendix A: Curley on Hobbes” [Martinich, 1992, p. 339–353]) выступил с критикой статьи «“I Durst Not Write So Boldly”...», и доказывал, в свою очередь, что Гоббс был не просто теистом, но и ортодоксальным христианином, правда, проявляя приверженность к кальвинистской ветви английской Церкви [Curley, 1996, p. 257]. Кёрли также акцентировал внимание 2) на выдвинутом им ранее предположении о том, что Гоббс был часто ироничен в своих трактовках религии в «Левиафане». Эту особую форму иронии Гоббса Кёрли назвал “suggestion by disavowal” [Curley, 1996, p. 261–262]. С помощью этого риторического приёма автор представляет ряд соображений, подводящих читателя к определённому выводу, а затем заставляет усомниться в том, что этот вывод следует делать. Нечто подобное, по мнению Кёрли, 3) происходит и тогда, когда Гоббс выступает с трактовками пророчества, чудес и Писания в

XXXII, XXXIII, XXXVI и XXXVII Главах «Левиафана». Формально, по Кёрли, Гоббс считал, что чудеса важны, т. к. они выступают критерием истинного пророчества (в то время как пророк воспринимается как посланник Бога), и т. д.; но чудеса больше не происходят и сейчас нужно с осторожностью относиться к тем, кто утверждает, что творит чудеса и претендует на основе этого на роль посланника Бога. На деле же, согласно смыслу рассуждений Кёрли (не поддерживаемых Мартиничем), Гоббс ставит под сомнение не только современные чудеса, но и прошлые [библейские – В. Я.] чудеса, а также косвенно и пророчества, которые они засвидетельствовали, и притязание Писания считаться божественным откровением [Curley, 1996, p. 262].

Кёрли анализировал идеи Гоббса о чудесах также в статье “Religion and Morality in Hobbes” [Curley, 1998]. В пункте этой статьи – “VI. Hobbes and Spinoza on Miracles” [Curley, 1998, p. 99–102] Кёрли продолжил анализ идей Гоббса о чудесах, начатый им в уже проанализированной статье «“I Durst Not Write So Boldly”...». Он сосредоточился здесь в основном на комментировании высказанных Гоббсом в «Левиафане» идей 1) о том, кто и как в современности должен определять истинность чуда и пророка, 2) о самой возможности прошлых и современных чудес [Curley, 1998, p. 100–102] и т. д. Для сравнения Кёрли прокомментировал некоторые близкие по указанной проблематике рассуждения Спинозы и Лютера.

Фрэнк Лессэй<sup>20</sup> трактовал идеи Гоббса о чудесах в эссе “Hobbes and Sacred History” [Lessay, 2000], вошедшем в сборник “Hobbes and History”. Здесь Лессэй кратко описал изложенные Гоббсом в стихотворной форме в поэме “Historia Ecclesiastica”<sup>21</sup> идеи о чудесах Иисуса 1) как единственных доказательствах того, что Он Христос [Lessay, 2000, p. 149], 2) как одной из причин (наряду с воскресением) распространения христианства. Помимо этого, Лессэй рассказал о своём видении того, как следует понимать идеи Гоббса о чудесах и воскресении Христа в кон-

тексте приписываемого им мыслителю понимания исторического смысла пришествия Христа [Lessay, 2000, p. 155].

Мартин Бертман<sup>22</sup> интерпретировал идеи Гоббса о чудесах в статье “Hobbes on Miracles (and God)” [Bertman, 2007]. Работа создана с привлечением солидного числа источников и литературы и состоит из трёх пунктов (I–III) без специальных подзаголовков [Bertman, 2007, p. 40–49; p. 49–57; p. 58–62]. Следует отметить, что вопреки названию статьи осмысление Бертоманом идей Гоббса о чудесах, изложенных философом в «Левиафане», подчинено осмыслению онтологических, религиозно-политических и религиозно-теологических идей Гоббса и произведено в основном в пункте II. Некоторые ключевые соображения Бертомана по соответствующему вопросу можно представить следующим образом: 1) Платон рекомендует цензурировать религиозные истории (мифы) для предотвращения опасности. В этой мере интерпретация Гоббсом Писания имеет ту же цель. То, что он делает, интерпретируя Писание, особенно чудеса, подтверждающие «волю» Бога, защищает гражданского суверена [Bertman, 2007, p. 50–51]; 2) для Гоббса, при его протестантской ориентированности, Библия со стороны представления Слова Бога является твёрдым авторитетом постапостолического периода, на протяжении которого не может быть чудес как знака для нового или усиленного авторитета [Bertman, 2007, p. 51]; 3) конечно, риторика Гоббса бережна к признанию чудес разве что как необъяснимых природных явлений, которые являются знаками Бога, игнорирующими законы природы, чтобы вызвать удивление, стимулирующее веру [Bertman, 2007, p. 56].

Фрэнк Лессэй истолковывал идеи Гоббса о чудесах также в эссе “Hobbes’s Covenant Theology and Its Political Implications” [Lessay, 2007], вошедшем в “The Cambridge Companion to Hobbes’s Leviathan”. Интерпретации соответствующих идей встречаются здесь в пунктах “3. Hobbes and Covenant Theology”, “6. The Case for Hobbes as an Unorthodox Covenant Theologian”,

“7. On Christ’s Mediation” [Lessay, 2007, p. 248–251; p. 258–260; p. 260–264]. Лессэй, опираясь на положения «Левиафана», 1) акцентировал внимание на соответствии доктрине протестантских теологов идей Гоббса о том, с кем были заключены два Завета, о конечной цели чудес в Ветхом и Новом Завете [Lessay, 2007, p. 250]. Лессэй также воспроизвёл и прокомментировал идеи Гоббса о чудесах в контексте его размышлений 2) о правилах и сложностях различения истинных и ложных пророков [Lessay, 2007, p. 259], 3) о христианском суверене как Господнем пророке [Lessay, 2007, p. 260], 4) о деяниях Христа [Lessay, 2007, p. 262].

Э. Кёрли объяснял идеи Гоббса о чудесах также в эссе “Hobbes and the Cause of Religious Toleration”, вошедшем в упомянутый “The Cambridge Companion to Hobbes’s Leviathan” [Curley, 2007]. Здесь Кёрли, ссылаясь на рассуждения Гоббса в «Левиафане», 1) дал очень краткую сравнительную характеристику своеобразия подходов Гоббса, Спинозы и Юма к истолкованию самой возможности чудес [Curley, 2007, p. 316], 2) бегло затронул дискуссионные аспекты своего подхода к интерпретации идей Гоббса о чудесах, пророчестве и откровении [Curley, 2007, p. 319].

Джохэн Соммервил<sup>23</sup> рассуждал об идеях Гоббса о чудесах в эссе “Leviathan and its Anglican Context” [Sommerville, 2007], вошедшем в тот же “The Cambridge Companion to Hobbes’s Leviathan”. В этой работе в пункте “2. Hobbes Against Anglicanism: The Bishops and the Functions of the Clergy” [Sommerville, 2007, p. 365–369] он вскользь обозначил проблему плохой совместимости идей Гоббса о чудесах (и ряда других идей) с доктринами любых значительных христианских групп того времени [Sommerville, 2007, p. 365].

А. Мартинич в пункте “4. Conclusion” эссе “The Bible and Protestantism in Leviathan” [Martinich, 2007], также вошедшем в “The Cambridge Companion to Hobbes’s Leviathan”, тезисно обо-

значил принадлежность взглядов Гоббса о чудесах (и ряда других взглядов) к кругу его протестантских воззрений [Martinich, 2007, p. 389].

Элэн Кромарти<sup>24</sup> размышлял об идеях Гоббса о чудесах в статье “The God of Thomas Hobbes” [Cromartie, 2008]. Здесь в пунктах IV и V [Cromartie, 2008, p. 870–875; p. 875–879] Кромарти в тезисной форме осветил изложенные Гоббсом в «Левиафане» идеи 1) о способности совершать чудеса как одному важнейших качеств религиозного лидера [Cromartie, 2008, p. 875], 2) об опасности появления современного «пророка», который может приобрести доверие совершением чудес, 3) о библейских пророках, принесших божественное послание, 4) об определении чуда, 5) о признаках истинного чуда, 6) о том, кто должен определять истинность чуда, 7) о чудесах в современном мире и некоторые другие идеи [Cromartie, 2008, p. 877].

Джон Уиппл<sup>25</sup> разбирал идеи Гоббса о чудесах в статье “Hobbes on Miracles” [Whipple, 2008]. Здесь им произведён весьма обстоятельный анализ практически всего комплекса изложенных Гоббсом в «Левиафане» идей о чудесах. Проблематика анализа хорошо представлена следующими пунктами статьи: “1. Introduction”; “2. Preliminary Analysis”; “3. Scientific and Theological Constraints on Hobbes’s Account”; “4. The Consistency of Hobbes’s Account”; “5. Miracles and Political Stability”; “6. Miracles and Science” [Whipple, 2008, p. 117–119; p. 119–123; p. 123–125; p. 125–131; p. 131–136; p. 136–139]. Основные тезисы, защищаемые Уипплом в статье, хорошо обозначены в Аннотации и во Введении. Уиппл считает, что 1) Гоббс предлагает одно толкование чудес, а не несколько различных толкований, 2) главная цель Гоббса политическая – он хочет объяснить, как надо понимать учение о чудесах, для того чтобы оно не представляло угрозу политической стабильности. Кроме того, Уиппл выразил убеждение, 3) рассуждения Гоббса о чудесах не предназначались для того, чтобы подорвать учение о чудесах в пол-

ном объёме, и что 4) рассмотренные воззрения Гоббса о чудесах совместимы с новременным научным мировоззрением, приверженцем которого он являлся [Whipple, 2008, p. 117–119].

А. Мартинич осмыслял идеи Гоббса о чудесах в статье “Interpreting the Religion of Thomas Hobbes: An Exchange: Hobbes’s Erastianism and Interpretation”<sup>26</sup> [Martinich, 2009]. Здесь в пунктах “II. Interpretation as Inference to the Best Explanation” и “III. Suspicion and the Enlightened Reader” [Martinich, 2009, p. 147–154; p. 154–158] Мартинич выступил с критикой трактовок идей Гоббса о чудесах, предложенных Джеффри Коллинзом<sup>27</sup> в книге “The Allegiance of Thomas Hobbes” [Collins, 2005]. В частности, Мартинич усомнился в правильности истолкования Коллинзом обнаруживаемых в «Левиафане» 1) скептических идей Гоббса по отношению к откровению, чудесам и религиям откровения [Martinich, 2009, p. 151] и 2) рассуждений Гоббса об утилитарном значении чудес [Martinich, 2009, p. 155 ; Collins, 2005, p. 28–30].

Карло Алтини<sup>28</sup> рассматривал идеи Гоббса о чудесах в статье «“Kingdom of God” and Potentia Dei. An Interpretation of Divine Omnipotence in Hobbes’s Thought» [Altini, 2013]. Здесь в пункте “I. Determinism and Divine Prescience: Hobbes Against the Theory of Liberty” [Altini, 2013, p. 66–69] Алтини тезисно описал некоторые аспекты идей Гоббса о чудесах с точки зрения трактовок 1) абсолютного действия Бога и 2) Божественной мощи, представленных философом в сочинении “The Questions Concerning Liberty, Necessity and Chance”<sup>29</sup> [Altini, 2013, p. 68].

### *Резюме к § 2.3*

Таким образом, проведённый обзор позволяет выявить следующие основные характеристики идей Гоббса о чудесах, данные современными западными исследователями.

**Во-первых**, современные западные исследователи особо отмечают наличие весомого теистического подтекста в идеях Гоб-

бса о чудесах. Например, Гоббса характеризуют как мыслителя, признающего, что способность к совершению чудес является одним из критериев распознавания истинного пророка [Sharin, 1985, p. 103–104], что формально чудеса важны, т. к. они выступают критерием истинного пророчества (в то время как пророк воспринимается как посланник Бога) [Curley, 1996, p. 262], что чудеса стимулируют веру [Bertman, 2007, p. 56]; отмечают также, что рассуждения Гоббса о чудесах не предназначались для того, чтобы подорвать учение о чудесах в полном объёме [Whipple, 2008, p. 117–119].

При этом исследователи аттестовывают Гоббса также как философа, выступившего с серьёзной критикой чудес. Например, указывают на критические суждения Гоббса по поводу производимого духовенством одурманивания народа чудесами [Milner, 1988, p. 417]; уточняют, что Гоббс произвёл эпистемологическую критику чудес [Curley, 1992, p. 35]; напоминают про заявление Гоббса о том, что чудеса больше не происходят и сейчас нужно с осторожностью относиться к тем, кто утверждает, что творит чудеса, и претендует на основе этого на роль посланника Бога; о Гоббсе говорят даже как о философе, поставившем под сомнение не только современные чудеса, но и прошлые [библейские – В. Я.] чудеса, а также косвенно и пророчества, которые они засвидетельствовали, и притязание Писания считаться божественным откровением [Curley, 1996, p. 262].

**Во-вторых**, современные западные исследователи подчёркивают, что идеи Гоббса о чудесах отвечали нормам протестантских доктрин. Например, Гоббса оценивают как философа, разделявшего принятые в протестантизме доктрины о том, что время чудес осталось позади [Milner, 1988, p. 412], что Библия со стороны представления Слова Бога является твёрдым авторитетом пост-апостолического периода, на протяжении которого не может быть чудес как знака для нового или усиленного авторитета [Bertman, 2007, p. 51], о том, с кем были заключены два за-



вета, о конечной цели чудес в Ветхом и Новом Завете [Lessay, 2007, p. 250].

При этом говорится также о неоднозначности идей Гоббса о чудесах. Например, констатируют, что акцентирование Гоббсом Триединства и его принятие чуда, его учение о Церкви и религии не связаны с деизмом, хотя он, возможно, не чуждался деизма [Wright, 2006, p. 309]; Гоббса квалифицируют также как мыслителя, чьи идеи о чудесах (и ряд других идей) плохо совмещаются с доктринами любых значительных христианских групп того времени [Sommerville, 2007, p. 365].

**В-третьих**, современные западные исследователи обращают внимание на наличие ясной религиозно-политической направленности идей Гоббса о чудесах. Например, Гоббса признают как философа, который при интерпретации Писания, и особенно чудес, подтверждающих «волю» Бога, защищает гражданского суверена [Bertman, 2007, p. 50–51], как философа, стремившегося объяснить, как надо понимать учение о чудесах, для того чтобы оно не представляло угрозу политической стабильности [Whipple, 2008, p. 117–119].

При этом говорится о наличии светского – научного компонента в идеях Гоббса о чудесах. Гоббса понимают также как мыслителя, произведшего (в Главе XXXVII «Левиафана») два противоречивых обсуждения чудес – религиозное и научное [Martinich, 1992, p. 237], которые были взаимодополняющими, а не конфликтующими или подрывающими религиозные догмы [Martinich, 1992, p. 244–245]; высказывается соображение о том, что Гоббс описывал понятие чуда (наряду с понятиями откровения и пророков) так, чтобы отображаемые с их помощью религиозные феномены не конфликтовали с нововременной наукой и не дестабилизировали общепринятые политические устои [Martinich, 1992, p. 246]; фиксируется, что рассмотренные воззрения Гоббса о чудесах совместимы с нововременным научным мировоззрением, приверженцем которого он являлся [Whipple, 2008, p. 117–119].

## Резюме к Главе 2

Таким образом, на основе проведённых в главе источниковедческого и историографических обзоров можно осуществить следующие оценки 1) идей Гоббса о чудесах, а также некоторых базовых положений историографии, связанной с осмыслением 2) религиозно-философских идей Гоббса в целом и, собственно, 3) идей Гоббса о чудесах.

**Во-первых**, выявленные в **параграфе 2.1** основная тематика и основное содержание идей Гоббса о чудесах свидетельствуют о наличии чёткой общехристианской направленности этих идей, воплощённой в трёх особенностях размышлений Гоббса о чудесах. 1. Гоббс искал разумные основания веры в чудеса. 2. Основным источником религиозно-философских идей Гоббса о чудесах является Священное Писание. 3. Гоббс безоговорочно признавал истинность чудес, подтверждающих Откровение.

При этом трудно представить, чтобы у Гоббса, как и у любого другого христианского философа (и даже теолога) любой другой эпохи, не было бы дискуссионных идей о чудесах. По мнению автора монографии, основные дискуссионные идеи Гоббса о чудесах связаны с его критикой современной ему веры в чудеса. Так, Гоббс в осудительном тоне отзывался о вере «невежественного народа» в чудеса, совершаемые образами [Левиафан, IV. XLV, с. 502–503]. Гоббс признавал ошибочными «легенды о вымышленных чудесах», распространённые в католицизме [Левиафан, IV. XLVI, с. 524]. Здесь хочется отметить следующее. Практически вся упомянутая критика Гоббса подкреплена его же ссылками на Библию. Т. е. не возбраняется говорить и о том, что в перечисленных и других близких по смыслу идеях, говоря обобщённо, Гоббс, опираясь на концептуальные положения о чудесах из Священного Писания, стремился представить своеобразные правила различения истинных и ложных чудес. Также ничто не мешает, конкретно, в перечисленных

идеях, видеть не столько проявления увлечённости Гоббса протестантскими идеями, сколько проявления критического отношения Гоббса к недобросовестным со стороны священнослужителей злоупотреблениям в сфере чудесного.

Но, пожалуй, самой узнаваемой дискуссионной идеей Гоббса о чудесах является его идея о том, что «чудес давно уже не бывает» [О человеке, XIV. 4, с. 260]. Здесь хочется отметить следующее. Могло быть множество причин, которые заставили Гоббса поддержать протестантско-деистскую идею о прекращении чудес в современности. Слишком беспокойно было в Англии. Страна переживала жесточайший кризис всех сфер общественной жизни – шла так называемая Английская революция. Гоббса как верующего христианина могла тревожить реальная возможность, опять же, недобросовестных злоупотреблений в сфере чудесного – теперь уже со стороны представителей различных политических сил [см. Левиафан, III. XXXVI, с. 335–336]. Наконец, Гоббс мог сознательно обратиться к названной пограничной с ортодоксальной точки зрения протестантско-деистской идее – он мог хотеть с ней поработать, чтобы показать, к чему приведёт её последовательное развитие и т. д. Гоббс был очень осторожным и мудрым в высказываниях: сказался опыт когда добровольного, а когда и вынужденного (по политическим мотивам) пребывания за границей.

Как бы то ни было, Гоббс решил проблему достоверности современных и прошлых (фактически – библейских) чудес филигранно: всё зависит от мнения верховного наместника Бога – главы Церкви [Левиафан, III. XXXVII, 342, 343]. А в определении такового Гоббс дальновидно оставил широкое пространство для манёвра. Применительно к Англии – это, как можно догадаться, суверен (верховный пророк) [Левиафан, III. XXXVI, с. 335–336]; но ничто не мешает (о чём Гоббс, естественно, не написал) католикам считать таким наместником Папу Римского, а православным – Патриарха.

Тем не менее автор монографии полагает, что ни указанные дискуссионные идеи, ни другие рассмотренные в параграфе 2.1 идеи Гоббса о чудесах не направлены на критику библейско-христианских чудес как таковых или на девальвацию веры в библейско-христианские чудеса. Возведение же всех упомянутых и других дискуссионных идей Гоббса о чудесах, например, к реформационным, протестантским, деистским и иным доктринам не отменяет принадлежности этих идей и доктрин к лону христианской мысли. Ведь если отвлечься от аспекта, увы, присвоенной протестантскими Церквями – конфессионально-политико-юридической независимости от Римско-Католической Церкви<sup>30</sup>, то по большому счёту все теологические и философские реформационные и протестантские идеи являются либо ортодоксально христианскими, либо, увы, еретическими (с позиции ортодоксии), а последних было немало в истории христианства.

**Во-вторых**, выявленные в **параграфе 2.2** основные характеристики религиозно-философских идей Гоббса, данные советскими специалистами – сторонниками формационного эволюционизма, в очередной раз представляют дискурс весьма трудоёмкого историко-философского анализа, выполненного этими специалистами. Вместе с тем указанные характеристики и дискурс несут на себе ясную метку некоторых взаимозависимых формационно-эволюционистских клише, связанных с осмыслением общего состояния религиозной философии XVI–XVII вв. вообще и своеобразия религиозной философии Гоббса в частности. В главных чертах первое клише проявляется в преподнесении материализма и атеизма чем-то высшим по сравнению с идеализмом и религиозной верой. Второе клише отображается в гиперболизации материалистических и атеистических черт философии и религиозной философии Гоббса.

К сожалению, всё это в немалой мере способствовало и способствует формированию восходящих к формационному эволюционизму представлений об избыточности изучения идей

Гоббса о чудесах. Как явствует из обзора, проведённого в параграфе 2.2, у представителей формационного эволюционизма маневры для их презентации очень и очень ограничены. Там, где эти идеи близки к христианской ортодоксии – они крайне неудобны; ведь формационные эволюционисты видят в Гоббсе чуть ли не материалиста и атеиста. Поэтому о данных идеях или молчат, или в «лучшем» случае осторожно обсуждают их реакционный политико-теологический, религиозно-философский подтекст. А там, где эти идеи хоть как-то можно увязать с критикой чудес, они хорошо вписываются в образ Гоббса – материалиста и атеиста: и о чём тут тогда, собственно, говорить? Ситуация патовая.

**В-третьих**, выявленные в параграфе 2.3 основные характеристики идей Гоббса о чудесах, данные современными западными исследователями, свидетельствуют о наличии разнообразных дискурсивных практик изучения этих идей. Так, в большинстве работ, рассмотренных в обзоре в параграфе 2.3, осмысление некоторых идей Гоббса о чудесах не является целенаправленным и вплетено в контекст анализа широкого спектра религиозно-философских, религиозно-политических и религиозно-теологических идей Гоббса. В меньшей части работ осмысление некоторых идей Гоббса о чудесах является целенаправленным.

В основном главным предметом внимания в рассмотренной современной западной историко-философской литературе, так или иначе, становится неизменное число тем идей Гоббса о чудесах: 1) гносеология (образно говоря) чудес и определение чуда, 2) роль суверена в истолковании чудес, 3) подлинные и ложные чудеса. Для анализа идей Гоббса о чудесах исследователи используют по преимуществу материал «Левиафана», а также материал ряда других (несравненно менее известных) сочинений Гоббса.

Наиболее часто исследователи обсуждают идеи Гоббса о чудесах, имеющие религиозно-политическую, политико-теологи-

ческую направленность. Помимо этого, в рассмотренной историко-философской литературе время от времени обсуждаются теистские, деистские, протестантские истоки этих идей, анализируются компоненты их научной подоплёки. Однако имеющиеся достижения современной западной историографии идей Гоббса о чудесах, думается, были бы ещё более ощутимы с усилением её методологического разнообразия и с расширением её исследовательского диапазона (и то, и другое возможно за счёт обращения к мало исследованным идеям Гоббса о чудесах, за счёт проведения сравнительных исследований по проблемам истории идей о чудесах).

Кроме того, проведённые в параграфах 2.2 и 2.3 историографические обзоры показывают, что идеи Гоббса о чудесах практически не изучались с точки зрения принадлежности к христианской философии вообще.

Следовательно, осуществлённые в Главе 2 оценки позволили решить **вторую задачу** монографии, а именно: показать общехристианскую направленность идей Гоббса о чудесах и историографическую перспективность изучения этих идей Гоббса в первую очередь как христианских философских идей.

## Примечания к Главе 2

---

<sup>1</sup> Абрам Аронович Ческис (псевдоним имени – Леонид) – русский и советский специалист в области философии XVII в. Обучался во Франции. Работал преподавателем философии в МГУ; также работал в Московском институте философии, литературы и истории.

<sup>2</sup> Борис Владимирович Мееровский – доктор философских наук, профессор; советский и российский историк философии. Работал на кафедре философии Российской экономической академии им. Г. В. Плеханова.

<sup>3</sup> Игорь Сергеевич Нарский – доктор философских наук, профессор; советский и российский историк философии. Преподавал на Философском факультете МГУ, работал в Институте философии АН СССР.

<sup>4</sup> Василий Васильевич Соколов – доктор философских наук, профессор; советский и российский философ, историк философии. Преподавал на кафедре истории зарубежной философии Философского факультета МГУ.

<sup>5</sup> Бернад Эммануилович Быховский – доктор философских наук, профессор; советский историк философии. Преподавал в Московском институте народного хозяйства им. Г. В. Плеханова.

<sup>6</sup> Лев Иосифович Герман – советский историк философии. Работал в Институте философии Академии наук СССР.

<sup>7</sup> Давид Вениаминович Бихдрикер – советский историк философии. Доцент Ленинградского электротехнического института. Работал научным сотрудником Института советского строительства и права Ленинградского отделения Коммунистической академии при ЦИК СССР (ИССП ЛОКА).

<sup>8</sup> Достоверных сведений о М. Петросовой пока найти не удалось.

<sup>9</sup> Григорий Аронович Габинский – доктор философских наук, профессор, заслуженный деятель науки Российской Федерации; советский и российский философ и религиовед. Заведовал кафедрой философии Орловского государственного педагогического института.

<sup>10</sup> Steven Shapin – Franklin L. Ford Research Professor of the History of Science at Harvard University, USA.

<sup>11</sup> Simon J. Schaffer – Professor of the History and Philosophy of Science at the Department of History and Philosophy of Science at University of Cambridge, UK.

<sup>12</sup> Aloysius Patrick Martinich – Roy Allison Vaughan Centennial Professor in Philosophy and Professor of History, Government and Religious Studies at University of Texas at Austin, USA.

<sup>13</sup> Работа “Of Liberty and Necessity” издана в 1654 г. без разрешения Гоббса.

<sup>14</sup> Полное название работы – «An Answer to Bishop Bramhall’s Book, Called “The Catching of the Leviathan”». Издана посмертно в 1682 г. Джон Брэмхолл – архиепископ Армы (John Bramhall – Archbishop of Armagh; 1594–1663 гг.).

<sup>15</sup> Этот вопрос в настоящей монографии специально не обсуждается, но даже по ряду встречающихся в Главах 2 и 3 отсылок и сведений

читателю станет понятно, что относительно своих идей о чудесах и Гоббс, и Локк вступали в далеко не безмятежную полемику с английскими священнослужителями.

<sup>16</sup> George Herbert Wright – Professor Emeritus at University of Wisconsin – Superior, USA.

<sup>17</sup> Benjamin Milner – Tutor at St. John’s College in Annapolis, Maryland, USA.

<sup>18</sup> Edwin M. Curley – James B. and Grace J. Nelson Professor of Philosophy at University of Michigan in Ann Arbor; a Professor Emeritus at the Department of Philosophy at University of Michigan, USA.

<sup>19</sup> Эта статья Э. Кёрли оказалась доступной только в электронной версии. Пагинация данной версии самостоятельна и не повторяет пагинацию статьи из печатного сборника. Автором настоящей монографии отсылки на страницы сделаны по пагинации электронной версии рассматриваемой статьи.

<sup>20</sup> Franck Lessay – Professeur à l’Université de la Sorbonne Nouvelle-Paris III (Department of English Studies), France.

<sup>21</sup> Полное название поэмы – “*Historia ecclesiastica carmine elegiaco concinnata*”. Издана посмертно в 1688 г.

<sup>22</sup> Martin A. Bertman – International Hobbes Association; Docent Emeritus at University of Helsinki (Department of Social and Political Philosophy), Finland.

<sup>23</sup> Johann Sommerville –Professor of History at the University of Wisconsin – Madison, USA.

<sup>24</sup> Alan Cromartie – Professor at the University of Reading, Berkshire, UK.

<sup>25</sup> John Whipple – Associate Professor and Director of Undergraduate Studies at the Department of Philosophy (College of Liberal Arts and Sciences) at University of Illinois at Chicago, USA.

<sup>26</sup> Эрастианизм (Erastianism) – концепция, согласно которой церковь должна подчиняться государству. Сформулирована Томасом Эрастом – швейцарским врачом и богословом (Thomas Erastus / Thomas Lüber; 1524–1583 гг.).

<sup>27</sup> Jeffrey R. Collins – Associate Professor at the Department of History at Queen’s University at Kingston, Canada.



<sup>28</sup> Carlo Altini – Scientific Director, Fondazione Collegio San Carlo; professore, Università degli studi di Modena e Reggio Emilia, Dipartimento di Educazione e Scienze Umane, Italy.

<sup>29</sup> Полное название работы – “The Questions Concerning Liberty, Necessity and Chance, Clearly Stated and Debated Between Dr. Bramhall Bishop of Derry, and Thomas Hobbes of Malmesbury”. Издана в 1656 г.

<sup>30</sup> Нельзя не учитывать тот факт, что Реформация и протестантизм имели глубокий политический контекст, проявляющийся в стремлении национального европейского духовенства и управленческих элит выйти из-под религиозной и политической опеки Рима. В этой связи весьма актуальным является обращение к проблеме, увы, трагичности и катастрофичности для западного христианства реформационных явлений. Так, изначальная сориентированность западного христианства – католицизма на политико-юридическую проблематику привела к его расколу сначала по национально-политическому признаку и лишь потом по вероучительной составляющей (даже если сначала кажется, что было всё наоборот). Национальные религиозные и политические элиты Европы, увы, пошли по пути наименьшего сопротивления – пожелав добиться «понятности» христианства для себя и для паствы не путём христианского просвещения и трансформации схоластики, а путём упразднения «ненужных» мест в христианстве в области догматики, культа, обрядности, философии и т. д. и т. п. Но ведь даже здоровые и правильные инициативы по переводу Библии на национальные языки, по переходу на богослужение на национальных языках вовсе не требовали радикального пересмотра вероисповедных постулатов и доктрин. Однако же это, увы, было сделано.

## **Глава 3. Локк о чудесах**

---

Проблематика данной главы аналогична проблематике Главы 2. Поэтому в нижеследующих преамбулах и резюме с неизбежностью присутствуют формулировки и акценты, повторяющиеся формулировки и акценты из преамбул и резюме к материалам предыдущей главы.

**Целью главы** станет решение **третьей задачи** монографии, заключающейся в том, чтобы показать общехристианскую направленность идей Локка о чудесах и историографическую перспективность изучения этих идей Локка в первую очередь как христианских философских идей. Достичь этой цели планируется посредством осуществления оценок 1) идей Локка о чудесах, а также некоторых базовых положений историографии, связанной с осмыслением 2) религиозно-философских идей Локка в целом и, собственно, 3) идей Локка о чудесах. В соответствии со всем вышеизложенным глава состоит из трёх параграфов.

### **§ 3.1. Идеи о чудесах в сочинениях Локка**

В центре внимания в этом параграфе находятся сами по себе идеи о чудесах, встречающиеся в сочинениях Локка [см. Яковлев, 2010а ; Яковлев, 2015г]. **Целью параграфа** станет выявление основной тематики и основного содержания указанных идей. Достичь этой цели планируется посредством проведения обзора идей Локка о чудесах. В ходе обзора автору предстоит 1) сформулировать основные темы идей Локка о чудесах, разделив рассматриваемые идеи по соответствующим тематическим группам, а также 2) сформулировать тезисы, отражающие ос-

новное содержание идей Локка о чудесах. И в данном обзоре, как и в случае с Гоббсом, темы (они же – названия тематических групп) также будут обозначены с помощью одинарной, тезисы – с помощью двойной нумерации. Здесь также нужно отметить, что нумерация выделяемых тем и тезисов применяется для их упорядочивания, а не для отражения какой бы то ни было их иерархии.

**1. Что относится к чудесам. 1.1. Определение чуда и возможные возражения против него.** «Рассуждение о чудесах», по признанию самого Локка, появилось на свет после того, как он прочитал принадлежащий перу англиканского мыслителя У. Флитвуда<sup>1</sup> «Опыт о чудесах». Локк даже написал тому письмо, в котором освещалась аналогичная тема, но, по-видимому, не было дано определение чуда. Флитвуд же, насколько можно судить из контекста, видел в чуде «необычное действие, которое может быть совершено только Богом<sup>II</sup>» [Рассуждение, с. 623]. Поэтому в начале «Рассуждения о чудесах», скорее всего, учитывая перечисленные обстоятельства, Локк первым делом дал определение чуда. Оно, в его понимании, «есть воспринимаемое органами чувств действие, которое очевидец, в силу того что оно выше его понимания и противоречит, по его мнению, естественному ходу вещей, принимает за божественное деяние». Присутствующий «при этом событии» является очевидцем, а верящий «в свершение этого события в прошлом, как бы ставит себя на место очевидца».

По мнению Локка, предложенное им определение может быть встречено двумя «возражениями». Первое возражение свя-

---

<sup>1</sup> См. примечание 4 к Введению.

<sup>II</sup> В используемом русскоязычном издании «Рассуждения о чудесах» религиозные понятия и слова с вероисповедным значением, как правило, напечатаны с начальной строчной буквы. В настоящей монографии в цитатах из данного сочинения эти понятия и слова всегда напечатаны с начальной прописной буквы

зано с тем, что «оказывается весьма неопределённым, что же есть чудо; ибо, раз оно зависит от мнения того, кто его наблюдает, для одного будет чудом то, что для другого не будет таковым». Однако с теоретической точки зрения это «возражение не имеет никакой силы», если, конечно, его не «выскажет тот, кто сможет дать такое определение чуду, против которого нельзя выдвинуть само это возражение». Сформулировать же подобное определение весьма проблематично. Локк сослался на следующую логику рассуждений: коль скоро «по всеобщему согласию 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». Однако, по убеждению Локка, люди способны делать выводы о данных «законах» лишь «на основании своего собственного знакомства с природой и своих понятий о её силе», что сугубо индивидуально. Поэтому «неизбежно такое положение, при котором для одного будет чудом то, что для другого таковым не является» [Рассуждение, с. 615].

**1.2. Нужно «правильно понимать то доказательство, которое получает божественное откровение от чудес».** Другое «возражение», как полагал Локк, «будет состоять в том, что расширенное таким образом понятие о чуде может иногда включать действия, которые не имеют в себе ничего необычного или сверхъестественного и тем самым делают тщетным использование чудес для подтверждения божественного откровения» [Рассуждение, с. 615–616]. Впрочем, и на это «возражение» у Локка был готов ответ: нужно «правильно понимать то доказательство, которое получает божественное откровение от чудес». Согласно его логике рассуждений, дабы убедиться в некоем «откровении как исходящем от Бога, необходимо знать, что вестник, его доставивший, послан Богом». Получить же это знание можно только при наличии «свидетельства», предоставленного вестнику Богом. Таким образом, Локк и решил выяснить,

можно ли называть чудеса (в данном им определении) «такими свидетельствами и не направят ли они нас безошибочно прямо в поисках божественного откровения».

**1.3. Языческий мир не знал чудес, подтверждающих какое-либо откровение.** Локк вывел аксиому. «Божественное откровение» подтверждается лишь теми чудесами, «которые совершаются для доказательства того, что человек, сообщающий откровение, действительно послан Богом». При этом с прочими чудесами откровение никак не соотнобразуется. Локк считал, что на самом деле ситуаций, при которых «есть или могла быть потребность в чудесах для подтверждения откровения», не так много. Например, «языческий мир», отличавшийся множественностью «божеств, мифов и культов», не выработал практику «божественного утверждения одного из них против всех остальных». Народы, почитавшие множество богов, «были свободны в своём поклонении». К тому же эти божества не притязали на право «быть одним-единственным истинным богом». Поэтому, как считал Локк, невозможно представить такие обстоятельства, в условиях которых «один из язычников мог использовать чудеса для утверждения только своего культа или для уничтожения культа другого язычника». И уж тем «менее нужны были чудеса для подтверждения каких-либо догматов веры» из-за того, что языческие божества не имели догматов, требующих веры.

Вследствие этого Локк затруднился привести в пример хотя бы одно описанное античными писателями чудо, «которое было бы совершено для утверждения чьей-либо миссии или учения». Подтверждением этому, по Локку, может стать суждение апостола Павла [1 Кор 1, 22] о том, «что иудеям (это правильно) требовались чудеса, а что касается эллинов, то они искали чего-то иного»<sup>III</sup>. Эллины не испытывали необходимости «в чудесах

---

<sup>III</sup> «Ибо и Иудеи требуют чудес, и Еллины ищут мудрости;» [1 Кор 1, 22]; см.: [Субботин, 1988, с. 652 (примечание 1 к с. 616)].

для того, чтобы обратить внимание на какую-либо религию с целью принять её» [Рассуждение, с. 616]. Локк искренне удивлялся тому, до какой степени Бог «ослепил разум людей», учитывая, что язычники следовали религии не только не «основанной на разуме», но и не имевшей «твёрдой опоры в виде откровения» [Рассуждение, с. 616–617]. Язычники, по его мнению, не ведали о происхождении, создателях, истоках и распространителях своей религии и, соответственно, «для её подтверждения» не требовались чудеса. И пускай где-то возникали «намёки на откровение», но «для подтверждения его не было даже намёков на чудеса».

**2. Чудеса «как своеобразные верительные грамоты вестника, сообщающего божественную религию».** **2.1. Откровения, «удостоверяемые чудесами, – это откровения Моисея и Иисуса».** Локк полагал, что если учитывать опыт прошлого, то «чудеса как своеобразные верительные грамоты вестника, сообщающего божественную религию», появляются лишь тогда, когда «предполагается существование одного-единственного истинного Бога». Только Моисей, Иисус и Магомет достоверно точно выступали «от имени одного-единственного истинного Бога» и утверждали, что принесли «от Него закон». Магомет, как известно, для удостоверения своего предназначения «не претендует ни на какие чудеса», более того, у Магомета нет чудес. Согласно рассуждениям Локка, «откровения, удостоверяемые чудесами, – это откровения Моисея и Иисуса», которые «подтверждают друг друга». Поэтому в «деле с чудесами» он не усматривал «трудностей» и был уверен, что даже скептики не вправе «на основании чудес возбуждать малейшее сомнение в отношении божественного откровения Евангелия».

**2.2. Чудеса Христа подтверждали Его миссию.** **2.3. Если «чудо признано, то учение не может быть отвергнуто».** Локк принимал во внимание острую полемичность рассматриваемого им вопроса, но продолжил отстаивать свою точку зре-

ния [Рассуждение, с. 617]. По его убеждению, «тому, кто приходит от Бога с посланием...нельзя не верить, если он подтверждает свою миссию чудом» [Рассуждение, с. 617–618]. Ведь «свидетельства» божьего посланника необходимо принимать на веру «по праву». Посему в глазах Локка всякий «разумно мыслящий человек» обязан прийти к тому же заключению, что и Никодим, сказавший: «Мы знаем, что Ты – учитель, пришедший от Бога; ибо таких чудес, какие Ты творишь, никто не может творить, если не будет с ним Бог» [Ин 3, 2]<sup>IV</sup>. Так, Иисус Христос позиционировал себя в качестве посланца Бога. Он усмирил морскую бурю словом, ходил по морю, словом же излечил больного параличом, дал слепорождённому зрение, воскресил мёртвых и сам воскрес. Тот, кто признавал истинность хотя бы одного из сотворённых Им чудес, тем самым принимал «Его учение как откровение, исходящее от Бога». Потому что, по заключению Локка, бесспорна зависимость: если «чудо признано, то учение не может быть отвергнуто». Ведь к кому-либо, допускающему то или иное чудо, «учение приходит вместе с теми заверениями, которые даёт божественное подтверждение». И не во власти человека сомневаться в истинности такого учения.

**3. Что является «побуждением» для признания необычного действия чудом, подтверждающим Откровение, исходящее от Бога. 3.1. «Сила Бога» больше всякой иной «силы» и Богу невозможно противодействовать «силой, равной Его силе».** Далее, как мыслил Локк, требуется решить такой вопрос: «что должно быть достаточно сильным побуждением для того, чтобы принять какое-либо необычное действие за чудо, т. е. совершённое самим Богом для подтверждения откровения, исходящего от Него?» И тут же он ответил сам себе: «то, что несёт

---

<sup>IV</sup> Для сравнения: «мы знаем, что Ты Учитель, пришедший от Бога; ибо таких чудес, какие Ты творишь, никто не может творить, если не будет с ним Бог.» [Ин 3, 2].

на себе признаки более могучей силы, чем та, которая проявляется в сопротивлении этому действию». Признание этой максимы, по его разумению, упраздняет центральную дилемму, возникающую при разрешении заданного вопроса, «когда необычайные и сверхъестественные действия приводятся в поддержку противоположных миссий». Но вокруг них, как думал Локк, публика привыкла создавать неоправданно много «шума» [Рассуждение, с. 618]. Здесь он предложил такую логику рассуждений. «Сила Бога» больше всякой иной «силы» и Богу невозможно противодействовать «силой, равной Его силе» [Рассуждение, с. 618–619]. Далее, невозможно представить, что «честь и добродота» Бога позволят «унижение Его вестника и Его истины» вследствие возникновения «более мощной силы на стороне обманщика и в поддержку лжи». Таким образом, неизменно, при противостоянии двоих, доказывающих, «что они посланы небом», знамения, обладающие признаками влияния «более могучей силы», станут ясным подтверждением «того, что истина и божественная воля на той стороне, где они проявляются».

**3.2. «Ложные чудеса» «не являются печатями, поставленными Богом для удостоверения своей истины».** Механизм совершения «ложных чудес», как признал Локк, неподвластен «пониманию людей несведущих». Не понимает его зачастую и «осведомлённый наблюдатель», признающий поэтому, «что [...В. Я.] они превосходят силу естественных причин и следствий». Вместе с тем сведущий человек, естественно, знает, «что они не являются печатями, поставленными Богом для удостоверения своей истины». Ибо «ложным чудесам» оппонируют чудеса, несущие «на себе очевидные знаки более могучей и высшей силы». Следовательно, по настоящему заверению Локка, «ложные чудеса», в принципе, не способны пошатнуть «авторитет того, кто получил такую поддержку». Т. е. невозможно и помыслить, «чтобы Бог позволил лжи», противодействующей Его истине, обрести содействие со стороны «более могучей си-



лы» по сравнению с «силой», проявляемой Им Самим «для подтверждения и распространения учения, которое Он дал в откровении, с тем чтобы в Него веровали».

**3.3. Египетские жрецы воспользовались поддержкой «низшей силы» по сравнению с «силой», поддержавшей Моисея.** Например, и жрецы [«волхвы» [Исх 7, 11] – В. Я.] египтян, и Моисей на первый взгляд производили одинаковые чудеса – «вызывали появление змеев, крови и жаб»<sup>V</sup>. Сводись всё к этому, распознать среди противоборствующих сторон посланца Бога и носителя истины было бы невозможно. «Решение» пришло, как резюмировал Локк, «когда змей Моисея поглотил их [жрецов – В. Я.] змеев»<sup>VI</sup>, когда Моисей вызвал появление мошкар и мух», а жрецы не смогли повторить подобное<sup>VII</sup>. Иными словами, стало понятно, что египетские жрецы воспользовались поддержкой «низшей силы», а «их действия», на самом деле являвшиеся «чудесными и необычайными», всё-таки «не могли...поставить под сомнение миссию Моисея». Наоборот, на фоне данного «противодействия» эта миссия лишь упрочилась и по его окончании, вообще, «стала более неопровержимой», чем прежде [Рассуждение, с. 619].

**3.4. В чудесах, подтверждающих учение Христа, видны «явные знамения необычайной, божественной силы». 3.5. Богу сопутствуют «знаки Его всемогущей силы».** Согласно доводам Локка, в такой же мере «число, разнообразие и величие

---

<sup>V</sup> Имеются в виду казни египетские [Исх 7–12] – В. Я. Но превращение жезла в змея к видам казней не относится. А к совершению чудес (знамений) как видов казней был причастен также брат Моисея – Аарон.

<sup>VI</sup> Это вольное переложение. Для сравнения: «...и эти волхвы Египетские сделали то же своими чарами: каждый из них бросил свой жезл, и они сделались змеями, но жезл Ааронов поглотил их жезлы.» [Исх 7, 11–12] – В. Я.

<sup>VII</sup> Волхвы не смогли вызвать появление мошек [Исх 8, 18] – В. Я. Кстати, к появлению мошек также причастен Аарон [Исх 8, 16–17] – В. Я. О мухах – «пёсчих мухах» в Исходе говорится далее [Исх 8, 21–24] – В. Я.; см.: [Субботин, 1988, с. 652 (примечание 4 к с. 619)].

чудес», подтверждающих учение Христа, «несут на себе такие явные знамения необычайной, божественной силы, что истина Его миссии будет стоять прочно и неопровержимо» [Рассуждение, с. 619–620]. Она рухнет только тогда, когда некто, «восстав против Него, не совершит более великих чудес, чем Он и Его апостолы». Ведь люди хорошо понимают, что «всё менее величественное не будет достаточно весомым, чтобы склонить чашу весов в свою пользу». Таким образом, Бог создал надлежащие условия для того, «чтобы никакое ложное откровение не могло соперничать с истинно божественным». Человеку, как заметил Локк, остаётся только делать правильные выводы. Богу, констатировал он, сопутствуют «знаки Его всемогущей силы», вследствие чего до сих пор «слово божие», достигая каких-либо мест, побеждает и уничтожает «оплот Сатаны, вытесняет князя тьмы, изгоняя его прочь со всеми его ложными чудесами». Данный факт «и есть постоянное чудо», которое несёт «на себе свидетельство высшей силы».

**4. Базиса в виде «превосходства в силе» требует также «неоспоримое откровение».** Локк констатировал, что «предел могущества естественных действующих сил» и сотворённых Богом «существ» недоступен пониманию и самых умных людей. Однако неравенство этого могущества и «всемогущества» Бога хорошо осознаётся всеми. Таким образом, с точки зрения Локка, «высшая сила» выступает адекватным «указателем божественного откровения, подтверждённого чудесами там, где они приводятся в качестве доказательства божественной миссии». Аналогичного базиса в виде «превосходства в силе» потребует «и неоспоримое откровение». С целью разъяснения данного утверждения, Локк счёл необходимым указать на несколько «посылок».

**4.1. Бог не допустит, чтобы в Откровении ниспровергались знания о Нём и «истины естественной религии и нравственности», которые Он же и открыл людям.** Во-первых, никакая «миссия» не получит статус «божественной» в том случае, когда

«она сообщает что-либо порочащее честь одного-единственного истинного, неделимого Бога» или расходящееся «с естественной религией и правилами нравственности». Ибо известно, что «Бог благодаря свету разума» открыл для людей «единство и величие своего вечного божества и истины естественной религии и нравственности». Отчего невозможно вообразить, что Бог «с помощью откровения» примется защищать что-нибудь обратное. Поскольку тем самым Он аннулировал бы «свидетельства и пользу разума», помогающего человеку «отличить божественное откровение от дьявольского обмана» [Рассуждение, с. 620].

**4.2. Бог не может посредством Откровения сообщать «вещи безразличные и малозначащие».** Во-вторых, маловероятно то, что Бог отправил бы к нам кого-либо для того, чтобы довести до сведения людей «вещи безразличные и малозначащие», либо те, о которых узнают, применяя «естественные способности». Ведь это, по замечанию Локка, понизило бы «достоинство Его величия», угождало бы «лености» и вредило бы «разуму» человека.

**4.3. Миссия посланника Бога может раскрыться только в Откровении «каких-либо сверхъестественных истин».**

**4.4. Ещё одно определение чудес. Чудеса как «сверхъестественные действия», «сверхъестественные знамения», подтверждающие такое Откровение.** В-третьих, учитывая приведенные доводы, согласно рассуждениям Локка, можно заявить, что «единственным случаем, в котором миссия кого-либо посланного небом может соответствовать высоким и благоговейным мыслям» (кои человек обязан «питать в отношении божества»), будет «откровение каких-либо сверхъестественных истин, относящихся к славе божией и имеющих определённое огромное значение для людей». «Сверхъестественные действия», которые подтверждают подобное «откровение», и должны, как заявил Локк, «считаться чудесами», раз «они несут на себе знаки высшей и всемогущей силы», и раз наперекор ему «не выступает никакое другое откровение», сопутствуемое «знаками»

более могущественной «силы». Эти «сверхъестественные знамения»<sup>VIII</sup> должны «считаться действительными и восприниматься как божественные» (иначе – ниспосланные «силой, превосходящей всех»). И они останутся таковыми, «пока их не опровергнет иная миссия», которая будет подтверждена «действиями более могучей силы». Ибо опять-таки невозможно предположить, что Бог разрешил бы какому-нибудь «низшему существу» присвоить принадлежащую Ему «прерогативу» и допустил бы то, чтобы подвластное Ему «создание» ставило «Его печати, знаки Его божественной власти на какую-либо миссию, исходящую от этого низшего существа».

**4.5. Бог не допустит того, чтобы Откровение «было вырвано из Его рук».** Ведь «эти сверхъестественные знамения», подчёркивал Локк, по праву слышат «единственным средством», находящемся в распоряжении Бога «для убеждения людей... в том, что всё даваемое Им в откровении определённо исходит от Него». И считается, что Он не допустит того, чтобы откровение «было вырвано из Его рук», потворствовало «целям» и учреждало «авторитет низшей силы, соперничающей с Ним». И раз однозначно с «силой» Бога ничто не сравнится, то и уповать на неё будут всегда, и никогда не придётся сомневаться, что эта «сила» покажет «своё превосходство при отстаивании Его авторитета», при удостоверении всех «истин», данных Им «в откровении». Вот, как думал Локк, и выходит, «что знаки высшей силы, её сопровождающие», по традиции останутся верным «ука-

---

<sup>VIII</sup> Созвучные идеи на эту тему можно найти в «Опыте». По Локку, если древним святым, имевшим «откровение от бога» и убеждённым, что оно исходит от Бога, в том же самом «нужно было убедить других, они способны были защитить истинность своего небесного поручения и видимыми знамениями подтвердить божественную силу миссии, с которой были посланы» [Опыт, IV. 19. О [религиозном] иступлении (of Enthusiasm). 15. Вера не есть доказательство откровения, с. 185]. Здесь Локк привёл примеры с Моисеем и Гедеоном [IV. 19. 15, с. 185–186; Исх 3 и 4, 1–4; Суд 6, 14–21, 36–40]; см.: [Нарский, 1985б, с. 523 (примечания 80 и 81 к с. 186)].

зателем божественного откровения». Этот «указатель» людям допустимо учитывать в контексте «богооткровенных религий» и с его помощью удостоверятся, которую из них им нужно «принять как исходящую от Бога» [Рассуждение, с. 621].

**5. Трудности при верификации чуда. 5.1. Человек не знает точно, какие действия могут быть произведены «только божественной силой».** Впрочем, человеку не дано с точностью знать, «что превосходит силу любого сотворённого существа» или что представляют собой «действия», производимые «только божественной силой» и предполагающие вмешательство «руки Всемогущего» [Рассуждение, с. 621–622]. По мнению Локка, подразумевая названные обстоятельства, Христос определил «глубину неверия иудеев»: «Если бы Я не сотворил между ними дел, каких никто другой не делал, то не имели бы греха; а теперь и видели, и возненавидели и Меня и Отца Моего» [Ин 15, 24]. В общем, заключил Локк, евреи должны были уловить «силу и присутствие Бога» в совершённых Христом чудесах, явно выходящих за рамки всех людских деяний. Как напомнил далее Локк, посылая Моисея к израильтянам с вестью о том, что они будут выведены им из Египта, Бог предоставил пророку «знамения и подтверждения его миссии». И, что показательно, Бог лично уведомил Моисея о данных знамениях: «Если они не поверят тебе и не послушают голоса первого знамения, то поверят голосу знамения другого» [Исх 4, 8]<sup>IX</sup>. Бог добавил также: «Если же не поверят и двум сим знамениям и не послушают голоса твоего, то возьми воды из реки и вылей на сушу; и вода, взятая из реки, сделается кровью на суше» [Исх 4, 9]<sup>X</sup>.

---

<sup>IX</sup> Публикаторами в тексте этой цитаты дважды в скобках даны пояснения: первое знамение – превращение посоха Моисея в змея; второе знамение – покрытие проказой руки Моисея [Исх 4, 1–7] – В. Я.

<sup>X</sup> Для сравнения: «если же не поверят и двум сим знамениям и не послушают голоса твоего, то возьми воды *из* [курсив в тексте – В. Я.] реки и вылей на сушу; и вода, взятая из реки, сделается кровью на суше» [Исх 4, 9].

**5.2. Для подтверждения чудес Моисея и Христа Бог увеличивал число их чудес.** Никому из людей, по мысли Локка, не дано «определить», были или не были те «действия» «по силам всем сотворённым существам». Из-за чего к указанным «действиям» и не была присовокуплена «вера в его [Моисея – В. Я.] миссию и безусловное принятие её». Для того чтобы подтвердить их, «воздействие чудес было усилено путём увеличения их числа». Ибо, согласно логике Локка, «два сверхъестественных действия демонстрируют больше силы, чем одно, а три – больше, чем два». И то, «что знамения более могучей силы» гораздо эффективней повлияют «на душу и веру зрителей», представлялось Богу само собой разумеющимся. Учитывая непосредственно это обстоятельство, евреи истолковывали чудеса Христа. В доказательство Локк опять счёл нужным привести цитату: «Многие же из народа уверовали в Него и говорили: когда придёт Христос, неужели сотворит больше знамений, нежели сколько Сей сотворил?» [Ин. 7, 31]. Локк заявил, что «это самый простой способ сохранить всю силу доказательства», свойственную чудесам, который понятен абсолютно всем людям. В виду чего, по всей видимости, «он является и самым надёжным» [Рассуждение, с. 622].

**5.3. Чудеса как основа божественной миссии и как фундамент религии, предполагающей веру в божественное Откровение.** **5.4. Критика определений чуда, в которых присутствуют упоминания о пределах «силы всех сотворённых существ», о законах природы, о божественной силе и т. д.** Ведь чудеса, в понимании Локка, образуют «ту основу, в соответствии с которой устанавливается божественная миссия и, следовательно, тот фундамент, на котором... должны основывать свою религию верующие в какое-либо божественное откровение» [Рассуждение, с. 622–623]. Большинство «простых и неграмотных» людей не смогут использовать чудеса в упомянутом смысле тогда, когда будет определено, «что чудесами являются толь-

ко такие божественные действия, которые...находятся вне пределов силы всех сотворённых существ», либо же «действия, противоречащие твёрдо установленным законам природы». Ибо определить то, что есть «твёрдо установленные законы природы», по соображениям Локка, под силу, вероятно, только философам. Не выдержит критики и преподнесение чудес в качестве «действий», производимых «только божественной силой». Локк считал, что такой ракурс, вообще, лишит всякого человека, независимо от уровня его образования, возможности говорить с точностью, что то или иное воспринимаемое им «действие» является чудом. Поскольку до того, как человек с полной уверенностью признает что-либо чудом, ему нужно будет «знать, что ни одно сотворённое существо не имеет силы его совершить».

Но в этом-то и заключается вся сложность. Например, известно, «что хорошие и плохие ангелы» наделены «способностями и достоинствами», значительно превосходящими «слабые свершения и ограниченные мыслительные способности» людей. Однако Локк не сомневался в том, что выносить суждения о «пределе силы» всех этих существ человек, ограниченный рамками своего познавательного опыта, попросту не может, ибо их мир «находится на расстоянии бесконечности от его системы и за пределами его понимания». Таким образом, подытожил Локк, критикуемые им «определения чудес», может быть, непревзойдённые «в рассуждениях и в теории», совершенно не годятся для использования на практике [Рассуждение, с. 623].

**6. Чудо можно понять и объяснить без конфликта с опытом.** **6.1. Чудо – это «случай, где противоположность опыту не умаляет свидетельства».** По Локку, «общий опыт и обычный ход вещей» по праву решающим образом воздействуют на разум людей, вследствие чего они готовы верить или не верить чему бы то ни было; но всё же есть единственный «случай, где необычность факта не уменьшает степени согласия с беспристрастным свидетельством о нём. Ибо, когда такие сверхъесте-

ственные события соответствуют целям того, кто в силах изменить течение природы, тогда при таких условиях они тем легче порождают веру, чем более они возвышаются над обычным наблюдением или противоречат ему». Это, согласно Локку, напрямую относится к чудесам. В его понимании, когда чудеса основательно подтверждены, то, помимо того, что в них никто не сомневается, они ещё «и внушают веру в другие истины», нуждающиеся в этом [Опыт, IV. 16. О степенях согласия. 13. Случай, где противоположность опыту не умаляет свидетельства, с. 147]<sup>XI</sup>.

### *Резюме к § 3.1*

Итак, в ходе обзора сформулированы шесть основных тем идей Локка о чудесах, а сами рассматриваемые идеи разделены по соответствующим тематическим группам. Кроме того сформулированы тезисы, отражающие основное содержание идей Локка о чудесах. Таким образом, проведённый обзор позволяет выявить следующие основную тематику и основное содержание идей Локка о чудесах.

1. Что относится к чудесам. 1.1. Определение чуда и возможные возражения против него. 1.2. Нужно «правильно понимать то доказательство, которое получает божественное откровение от чудес». 1.3. Языческий мир не знал чудес, подтверждающих какое-либо откровение.

2. Чудеса «как своеобразные верительные грамоты вестника, сообщающего божественную религию». 2.1. Откровения, «удостоверяемые чудесами, – это откровения Моисея и Иисуса».

---

<sup>XI</sup> См. также непосредственно связанные с этим сюжетом размышления Локка о сущности взаимоотношений веры и разума, произведённые им в следующей главе, которая завершается словами: «[...В. Я.] на деле вера есть не что иное, как согласие, основанное на высочайшем разуме» [Опыт, IV. 16. 14. Простое свидетельство откровения есть высшая достоверность, с. 148].



2.2. Чудеса Христа подтверждали Его миссию. 2.3. Если «чудо признано, то учение не может быть отвергнуто».

3. Что является «побуждением» для признания необычного действия чудом, подтверждающим Откровение, исходящее от Бога. 3.1. «Сила Бога» больше всякой иной «силы» и Богу невозможно противодействовать «силой, равной Его силе». 3.2. «Ложные чудеса» «не являются печатями, поставленными Богом для удостоверения своей истины». 3.3. Египетские жрецы воспользовались поддержкой «низшей силы» по сравнению с «силой», поддержавшей Моисея. 3.4. В чудесах, подтверждающих учение Христа, видны «явные знамения необычайной, божественной силы». 3.5. Богу сопутствуют «знаки Его всемогущей силы».

4. Базиса в виде «превосходства в силе» требует также «неоспоримое откровение». 4.1. Бог не допустит, чтобы в Откровении ниспровергались знания о Нём и «истины естественной религии и нравственности», которые Он же и открыл людям. 4.2. Бог не может посредством Откровения сообщать «вещи безразличные и малозначащие». 4.3. Миссия посланника Бога может раскрыться только в откровении «каких-либо сверхъестественных истин». 4.4. Ещё одно определение чудес. Чудеса как «сверхъестественные действия», «сверхъестественные знамения», подтверждающие такое Откровение. 4.5. Бог не допустит того, чтобы Откровение «было вырвано из Его рук».

5. Трудности при верификации чуда. 5.1. Человек не знает точно, какие действия могут быть произведены «только божественной силой». 5.2. Для подтверждения чудес Моисея и Христа Бог увеличивал число их чудес. 5.3. Чудеса как основа божественной миссии и как фундамент религии, предполагающей веру в божественное Откровение. 5.4. Критика определенных чудес, в которых присутствуют упоминания о пределах «силы всех сотворённых существ», о законах природы, о божественной силе и т. д.

6. Чудо можно понять и объяснить без конфликта с опытом.  
6.1. Чудо – это «случай, где противоположность опыту не умаляет свидетельства».

### **§ 3.2. Религиозно-философские идеи Локка в формационно-эволюционистских трактовках**

В центре внимания в данном параграфе находится советская формационно-эволюционистская историография религиозно-философских идей Локка [см. Яковлев, 2014д ; Яковлев, 2016а ; Яковлев, 2016б]. Базовые положения этой историографии представлены в ряде монографий, учебных пособий и статейных публикаций. Здесь, как и в случае с Гоббсом, следует отметить, что в советской формационно-эволюционистской историографии указанного профиля весьма часто религиозно-философские идеи Локка рассматривались в контексте его материалистических (или якобы материалистических) воззрений. **Целью параграфа** станет выявление основных характеристик религиозно-философских идей Локка, данных советскими специалистами – сторонниками формационного эволюционизма. Достичь этой цели планируется посредством проведения обзора некоторых базовых положений советской формационно-эволюционистской историографии религиозно-философских идей Локка.

Этот обзор начинается с освещения сюжетов монографий советских историков философии. Г. А. Заиченко<sup>1</sup> рассматривал религиозно-философские идеи Локка в монографии «Джон Локк» [Заиченко, 1973]. Здесь они компактно описаны в виде отдельного фрагмента [Заиченко, 1973, с. 171–172] внутри Главы VIII «Учение Локка об обществе и государстве» [Заиченко, 1973, с. 156–173]. На основе анализа материалов главы можно выделить следующую проблематику освещения Заиченко религиозно-философских идей Локка: идеи о невмешательстве

Церкви и государства в дела друг друга; идеи о веротерпимости; идеи против атеистов; идеи, связанные с уступкой теологии; идеи, выдержанные в духе социнианской ереси<sup>2</sup> [Заиченко, 1973, с. 171–172]; характеристика отношений Локка с социнианами и Англиканской Церковью; общая характеристика религиозно-философских воззрений Локка [Заиченко, 1973, с. 172].

В 1988 г. вышло второе, доработанное издание монографии Заиченко «Джон Локк» [Заиченко, 1988]. Освещение религиозно-философских идей Локка здесь было заметно расширено и также компактно произведено в виде отдельного фрагмента [Заиченко, 1988, с. 169–174] внутри Главы VIII «Учение об обществе и государстве» [Заиченко, 1988, с. 153–175]. На основе анализа материалов главы можно выделить следующую проблематику освещения Заиченко религиозно-философских идей Локка: идеи, близкие к идеям социниан и истолкование причин осторожности Локка при решении религиозно-философских проблем [Заиченко, 1988, с. 169–170]; о материалистической направленности мировоззренческо-методологической программы Локка [Заиченко, 1988, с. 170–171]; идеи по проблемам веротерпимости и атеизма [Заиченко, 1988, с. 171–174]; о противоречивости и неоднозначности религиозно-философских взглядов Локка [Заиченко, 1988, с. 174].

В данном обзоре обсуждению подвергнутся материалы первого издания рассматриваемой монографии Заиченко. Интересные размышления о религиозно-философских идеях (и связанных с ними идеях) Локка встречаются здесь, кстати, не только в указанной главе. Так, Заиченко весьма скептически оценивал суждения исследователя Р. Аарона<sup>XII</sup>, согласно которым Локк, рассматривая душу в качестве нематериальной субстанции, проявил себя как дуалист и приверженец идеи о наличии в природе

---

<sup>XII</sup> Русскоязычная транскрипция инициалов и фамилии дана в версии Заиченко.

«активной нематериальной субстанции и пассивной материальной субстанции» [Aarop, 1955, p. 142 ; цит. по: Заиченко, 1973, с. 38]. По мнению же Заиченко, в основе свойственного Локку «понимания мира» лежал материализм. Впрочем, учение Локка включало «определённые деистические и теологические моменты» [Заиченко, 1973, с. 39]. Например, Локк отчасти соглашался с рассуждениями Спинозы о материальности Бога, но и понимал, что, признавая вечность пусть и персонифицированной «в боге» материи можно без затруднений перейти «к материализму как к атеизму». Локк же, по убеждению Заиченко, так и не отважился на то, чтобы стать атеистом [Заиченко, 1973, с. 40–41].

Истолковывая интуицию как самый достоверный вид «знания», Локк относился к ней как к фундаменту «для познания бытия бога». Совершая эту теологическую уступку, он противопоставлял интуицию – основу «для последующего доказательства существования бога сенситивному, наименее достоверному знанию единичных вещей» [Заиченко, 1973, с. 142–143]. Локк критиковал (развиваемое, например, Декартом) «онтологическое доказательство существования бога», и считал более приемлемым космологическое доказательство, которое приобрело у него «деистический характер» [Заиченко, 1973, с. 143].

По мнению Заиченко, для суждений Локка о Церкви и религии характерна двойственность. Заиченко отметил, что Локк выступал за то, чтобы Церковь и государство не вмешивались «в дела» друг друга. К самым разным религиям и верованиям, с точки зрения Локка, нужно проявлять широкую веротерпимость, которая, тем не менее, не должна распространяться на атеистов. Локк то делал «уступки теологии», демонстрируя лояльность к религиозному откровению, то, подобно социнианам, при обсуждении религиозных вопросов апеллировал к разуму [Заиченко, 1973, с. 171]. Судя по всему, Заиченко не сомневался в том, что мотивами именно социнианских радикально-рационалистических религиозных идей пронизан трактат Локка

«Разумность христианства». При этом публичные попытки самого Локка дистанцироваться от социнианства заслуживают критического осмысления. Однако говорить о полном отречении Локка от Англиканской Церкви, как полагал Заиченко, тоже нельзя [Заиченко, 1973, с. 172].

В следующей части обзора разбираются материалы советского учебного пособия. В. В. Соколов обсуждал религиозно-философские идеи Локка в уже упоминавшемся учебном пособии «Европейская философия XV–XVII веков» [Соколов, 1984]. По убеждению Соколова, деист Локк сузил «мистифицирующую сторону понятия бога». К этому понятию Локк обращался лишь тогда, когда объяснял первоначальное движение и исследующее его человеческое мышление. Соколов считал, что Локк был убеждён в непознаваемости сущности Бога, а также не решался утвердительно говорить о «бестелесности или телесности бога» (всё-таки склоняясь к бестелесности в контексте исповедуемой им идеи о преобладании в Боге мыслящего начала). По мнению Соколова, Локк апеллировал как к равноправным сразу к нескольким аргументам «в пользу божественного бытия». Например, Локку импонировал действительный физико-теологический аргумент, фиксирующий тот факт, что «бытие бога» человеку свойственно познавать «демонстративно». Помимо этого, Локк отрицал «врождённость идеи бога» [Соколов, 1984, с. 423], а также высказывал соображения, оправдывающие онтологический аргумент, используемый для доказательства существования Бога [Соколов, 1984, с. 424].

Приверженность деизму, в интерпретации Соколова, заставляла Локка особо выделять «интеллектуализирующую сторону» в понятии Бога: Локк писал, что Богу, в отличие от духов-ангелов, присуще абсолютное знание [Соколов, 1984, с. 424]. Соколов не преминул также упомянуть и о том, что на религиозно-философские взгляды Локка оказали воздействие антиритуальные идеи «польских братьев»<sup>3</sup>. Рационалистическое тол-

кование христианских доктрин, свойственное социнианам и деистам, нашло отражение в «Разумности христианства» Локка. Хотя это не мешало Локку считаться и с некоторыми теистическими положениями, согласно одному из которых, например, «всемогущество» «монотеистического бога» проявляется и в Его способности «творить и уничтожать материю». Но всё-таки, в понимании Соколова, Локк – «решительный антиклерикал», поборник строгого разграничения сфер государственной и церковной жизни, защитник «широкой веротерпимости» (действие принципов которой, впрочем, по убеждению Локка, не должны ощущать на себе атеисты) [Соколов, 1984, с. 426].

Завершается обзор обсуждением сюжетов советских статейных исследований. Советская статейная историография религиозно-философских идей Локка представлена в обзоре отличающимися особой весомостью публикациями журнала «Философские науки». Б. В. Мееровский анализировал религиозно-философские идеи Локка в статье «Английский деизм и Джон Локк» [Мееровский, 1972]. Мееровский напомнил, что, Локк не считал себя деистом. Полемизируя с представителями англиканского духовенства, Локк также оспаривал принадлежность своих воззрений к кругу идей, развиваемых унитариями и социнианами, и не признавал себя и вероотступником. Кроме того, в «Письме о веротерпимости» Локк выступил с критикой в адрес атеистов [Мееровский, 1972, с. 86]. В актуальном историографическом экскурсе Мееровский показал, что неоднозначность размышлений Локка по ряду актуальных религиозно-философских проблем порождает такие же неоднозначные трактовки этих размышлений со стороны как зарубежных, так и советских специалистов [Мееровский, 1972, с. 86–87].

В заключение Мееровский отметил, что Локка нельзя причислять ни к основоположникам деизма, ни к величайшим представителям данного религиозно-философского течения, ни к его систематичным сторонникам. Обсуждая религиозно-философ-

ские вопросы, Локк «колебался между деистической формой материализма и религиозно-идеалистическими воззрениями». Согласно Мееровскому, стремление Локка к компромиссу при решении религиозно-философских проблем, отчётливо просматривающееся в «Опыте о человеческом разуме», ещё больше проявилось в «Разумности христианства». Локк здесь то выступал в качестве свободомыслящего рационалиста, разделяющего идеи социниан и деистов, то выказывал своё нежелание полностью отрицать религиозную догматику. В целом Мееровскому импонировало объяснение двойственности и противоречивости воззрений Локка, данное Ф. Энгельсом, считавшим, в частности, что направленность религиозных и политических идей Локка была обусловлена так называемым «классовым компромиссом 1688 г.» [Мееровский, 1972, с. 90].

И. С. Нарский трактовал религиозно-философские идеи Локка в комментарии к научной публикации двух писем леди Демерис Мешэм Г. В. Лейбницу от 3 июня и 8 августа 1704 г. «Страничка из истории борьбы материализма против идеализма в начале XVIII в. (Локк против Лейбница)» [Нарский, 1975]. В эпистолярно-теоретическом наследии Лейбница Нарский отводил отдельное место его переписке периода 1703–1705 гг. с Мешэм. Нарский напомнил, что Лейбниц, желая полемизировать с некоторыми великими философами-современниками, периодически просил третьих лиц-посредников переписываться с ним. Примером опосредованной полемики Лейбница и Ньютона стала переписка Лейбница с ньютонианцем С. Кларком. Дочь английского философа-неоплатоника Р. Кедворта Мешэм являлась, по словам Нарского, «другом великого материалиста конца XVII – начала XVIII веков Джона Локка» и, в контексте анализируемого комментария, была посредником в переписке Лейбница с Локком.

Особую же значимость переписки Лейбница с Мешэм Нарский связывал не с тем, что Локк был сторонником натурфилософских, физических и математических доктрин Ньютона, в свя-

зи с чем, эту переписку резонно было бы воспринимать в качестве своеобразного дополнения к произошедшей позднее письменной дискуссии Лейбница с Кларком. Нарский сделал акцент на самостоятельности Локка как мыслителя (в отличие от Кларка) и на том, что он был родоначальником «материалистической теории познания и учения о материи и её основных атрибутах», базирующихся на сенсуализме и повлиявших на всю философию XVIII столетия. И вот в силу всего этого, по мнению Нарского, в опосредованной переписке Лейбница с Локком ни много ни мало отражена конфронтация «сенсуалистического материализма Локка и рационалистического идеализма Лейбница» [Нарский, 1975, с. 135]. Заканчивая комментарий, Нарский отметил, что из всей переписки наиболее интересны именно два опубликованных письма. По его мнению, в них ярко запечатлено преимущество «общефилософской материалистической позиции Локка в отношении её к идеализму Лейбница» [Нарский, 1975, с. 136]<sup>4</sup>.

Б. В. Мееровский интерпретировал религиозно-философские идеи Локка в статье «Из истории английского материализма XVIII века» [Мееровский, 1981]. Здесь, помимо всего прочего, произведён краткий анализ основных идей по вопросам бессмертия души, возникновения и сущности сознания, принадлежащих Дж. Локку и Дж. Толанду. Мееровский отметил, что Дж. Локк, как и многие представители европейского свободо-мыслия, подвергся влиянию идей движения «польских братьев». Так, эмигрировав по политическим мотивам в Голландию, Локк поддерживал общение с живущими здесь представителями социнианства, уделял время чтению их трудов. По мнению Мееровского, Локк непременно должен был бы ознакомиться с сочинением выдающегося теоретика «польских братьев» А. Вишоватого<sup>5</sup> «О религии, согласной с разумом», в котором «провозглашался примат разума над верой», говорилось о том, что все люди имеют право, опираясь на здравый разум, заниматься толкованием слова Божьего так, как следует. Сходные мысли



развивал и Локк, заявивший в «Опыте о человеческом разуме», что вера не наделена силой авторитета перед ясными и очевидными предписаниями разума. В то же время, по замечанию Мееровского, Локк считал, что вера опирается на ряд положений, превосходящих разум, т. к. их сущность не может быть раскрыта с помощью естественных способностей человека (например, догмат о воскрешении мёртвых).

Согласно Мееровскому, решая вопрос о возникновении и сущности сознания, Локк опирался на тезис, согласно которому материя, созданная Творцом, наделена способностью мышления, а значит, и незачем признавать наличие «нематериальной мыслящей субстанции». Однако Мееровский напомнил, что в рамках рассуждений по указанному вопросу Локк на самом деле высказал два предположения: и о том, что может существовать материальная субстанция, способная мыслить, и о том, что может существовать особая духовная субстанция, которая наделена сознанием [Мееровский, 1981, с. 105].

И. С. Нарский истолковывал компоненты религиозно-философских идей Локка в статье «Джон Локк глазами XX века» [Нарский, 1982]. Нарский отметил, что в условиях кризиса философии лингвистического анализа и философии, развиваемой логиками-аналитиками, современные британские философы стали проявлять повышенное внимание к идеям Локка. Но при этом почти никто из буржуазных философов не готов признать то, что неопозитивистские шаблоны мышления могут быть преодолены лишь с помощью материализма, и что Локк снова восхищает основательностью и всесторонностью не вследствие своей приверженности умеренному и трезвому эмпиризму, а вследствие того, «что он был выдающимся, проницательно мыслящим материалистом» [Нарский, 1982, с. 130]. Впрочем, анализируя «Опыт о человеческом разуме», Нарский констатировал, что Локк стоял в целом на позициях метафизического материализма [Нарский, 1982, с. 135].

По Нарскому, неоднократно развивая в «Опыте» мысль о том, что религиозная вера ни при каких обстоятельствах не убедит людей в чём-то вступающем в противоречие со знанием, Локк, даже с учётом его колебаний от англиканства к деизму, стал провозвестником европейского свободомыслия и атеизма XVIII в. В данном контексте значительную роль сыграли «Письма о веротерпимости» и «Опыт о чудесах» Локка [Нарский, 1982, с. 132]. Согласно Нарскому, современные исследователи-марксисты справедливо отмечают, что высказанные Локком в «Опыте» соображения по тезису о подчинённости веры разуму, неизбежно порождали скепсис по отношению к знаниям об истинности христианства и по отношению к оценкам истинности почитаемого христианами откровения. Кроме того, из переписки Локка и леди Мешэм можно узнать об отрицательном отношении Локка к религиозным фанатикам любых вероисповеданий [Нарский, 1982, с. 137–138]. Нарский упомянул также о большом общественном резонансе, вызванном отказом Локка признать врождённость идеи Бога. Однако, по Нарскому, современные богословы, напротив, всячески стараются показать, что Локк всё-таки не хотел идти на крупные конфликты с церковно-религиозными деятелями [Нарский, 1982, с. 138].

Б. В. Мееровский объяснял религиозно-философские идеи Локка в комментарии к научной публикации «Рассуждения о чудесах» Локка «Из истории английского свободомыслия» [Мееровский, 1983]. Эта статья – буквально редчайший пример для отечественной историографии, когда идеи Локка о чудесах стали предметом специального анализа. Здесь Мееровский отметил, что хотя Локк, в общем, не отмежёвывался от религии, он одновременно выражал несогласие со многими христианскими догматическими установлениями. Сущность христианства трактовалась Локком в социнианском и деистическом направлении, он был сторонником минимизации числа сверхъестествен-

ных источников веры (говоря об откровении, чудесах и т. п.), делал акцент на подчинённости веры разуму.

Мееровский согласился с мнением советского религиоведа Г. А. Габинского, в соответствии с которым, несмотря на некоторые различия в интерпретации, в целом в христианстве чудо понимается как прорыв, преодоление или отмена естественных законов [Мееровский, 1983, с. 120]. Мееровский перечислил также некоторые критические суждения о чудесах, принадлежащие современнику Локка Б. Спинозе [Мееровский, 1983, с. 120–121]. Локка же Мееровский считал примыкавшим к ряду мыслителей, не отвергавших в основном понятия чуда, но своим истолкованием этого понятия готовивших почву для формирования сомнений в существовании чудес и по большому счёту для отрицания реальности чудес. Это проявилось в данном Локком определении чуда, в критике, которой он подверг определения чуда, принадлежащие англиканским теологам.

Однако, согласно Мееровскому, Локк с достаточной осторожностью высказывался по проблемам спасительности и богооткровенности чудес. Локк указал на то, что особое значение чудеса приобрели в вероучениях, построенных на откровении (получив там статус верительных грамот божьих посланников). Сосредоточившись на интерпретации евангельских чудес, Локк продемонстрировал абсолютно лояльное к ним отношение [Мееровский, 1983, с. 121]. Впрочем, Мееровский считал, что размышления Локка о чудесах не лишены завуалированного свободомыслия. Так, Локк пытался «рационализировать понятие чуда», о чём свидетельствуют сформулированные им признаки распознавания «истинных» и «ложных» чудес. Хотя в целом, как заключил Мееровский, Локк подвёл читателей к выводу, согласно которому чудеса «могут быть лишь предметом веры, но не предметом доказательства» [Мееровский, 1983, с. 122].

Г. А. Заиченко рассуждал о компонентах религиозно-философских идей Локка в обзоре «350 лет со дня рождения

Джона Локка» [Заиченко, 1984]. В обзоре изложены основные положения докладов и выступлений советских учёных на «Философском четверге», проведённом под эгидой Президиума Философского общества СССР 21.10.1982 г. в ознаменование юбилея «великого английского материалиста XVII в. Джона Локка» [Заиченко, 1984, с. 161]. Особую значимость приобретает рассмотрение Заиченко основных положений докладов И. С. Нарского, Б. В. Мееровского и Г. А. Заиченко. Текстовая версия доклада И. С. Нарского, опубликованная в журнале «Философские науки» [Нарский, 1982], уже проанализирована.

Б. В. Мееровский сделал доклад под названием «Джон Локк – родоначальник английского свободомыслия». Помимо прочего, Мееровский дал здесь характеристику философских идей Локка, выполнявших значимую функцию в процессе утверждения и обоснования им свободомыслия [Заиченко, 1984, с. 161–162]. Критикуя теорию врождённых идей, а также идею Бога, Локк отказался причислить её к врождённым. Решая проблему «соотношения веры и разума», Локк не устал убеждать, что вера отнюдь не авторитетней установок, диктуемых разумом. Дополнительные сведения о свободомыслии Локка, по Мееровскому, содержатся в «Рассуждении о чудесах». Негативное отношение Локка к атеизму, раскачивания его мысли от признания действительных доктрин до признания христианской догматики Мееровский считал свидетельствами «исторической и классовой ограниченности свободомыслия английского материалиста» [Заиченко, 1984, с. 162].

Г. А. Заиченко сделал доклад под названием «Исследование теоретического наследия Д. Локка советскими философами». Заиченко отметил, что в советских исследованиях конца 1940-х – начала 1950-х гг. теоретико-познавательные концепции Локка оценивались «несколько упрощённо». Так, например, по части антагонизма между диалектикой и метафизикой философские взгляды Локка квалифицировали как исключительно метафизи-

ческие, а по части антагонизма между сенсуализмом и рационализмом – как безусловно сенсуалистские, пусть и отягощённые сбивчивостью. В последующем же, отметил Заиченко, советскими исследователями было выявлено, что, например, решая основной вопрос философии, Локк, пусть и колеблясь от материализма к идеализму, всё же в основном придерживался материалистической линии. Были выработаны также более гибкие трактовки сенсуалистских идей Локка [Заиченко, 1984, с. 162]<sup>6</sup>.

Г. А. Заиченко размышлял о компонентах религиозно-философских идей Локка в статье «Объективность чувственного знания: Локк, Беркли и проблема “вторичных качеств”» [Заиченко, 1985]. Как отметил Заиченко, в центре внимания при сопоставлении философских учений Локка и Беркли находится «проблема гносеологических характеристик чувственного знания», т. к. природа исходного теоретико-познавательного принципа их учений была сенсуалистской, но Локк был сторонником материалистического, а Беркли – идеалистического сенсуализма. Заиченко считал, что затруднения, которые испытывал Локк, пытаясь описать процессы чувственного отражения мира, познавательного воспроизведения мира и т. п., усиливались характерным для его времени «исторически ограниченным уровнем познания природы», базировавшимся на механико-математической модели толкования мира, а также тем, что Локк использовал метафизическую в своей сущности философскую методологию [Заиченко, 1985, с. 98].

Г. А. Заиченко и А. В. Сёмушкин<sup>7</sup> разбирали компоненты религиозно-философских идей Локка в обзоре «Д. Локк и современность» [Заиченко, 1990]. Здесь лаконично освещены некоторые положения современных исследований зарубежных и советских учёных, в которых осмыслиется разнообразное идейное наследие Дж. Локка. С учётом проблематики настоящей монографии, особую значимость приобретает рассмотрение Заиченко и Сёмушкиным основных положений исследований, в которых

осмыслялись религиозно-философские и материалистические идеи Локка. Заиченко и Сёмушкину импонировали рассуждения И. С. Нарского о своеобразии религиозно-философских идей Локка, которые этот выдающийся отечественный учёный произвёл во вступительной статье к первому тому советского трёхтомника сочинений Локка. Здесь, по их мнению, Нарский убедительно показал тщетность предпринимаемых некоторыми западными философами усилий для обоснования того, что в «Разумности христианства» Локк изменил свои убеждения и стал защищать идеи, согласно которым преимущество в сфере знания принадлежит не разуму, а религии [Заиченко, 1990, с. 108]. В этой связи Нарский напомнил, что в «естественной религии» Локка, принципы которой изложены им в указанном сочинении, практически не нашлось места религиозным догматам. В понимании Нарского, Локк к тому же минимизировал значение и божественного откровения, и его единственных доказательств – чудес [Заиченко, 1990, с. 108–109].

Заиченко и Сёмушкин отметили, что, решая вопрос о том, являлся ли Локк приверженцем материализма, ряд западных философов до сих пор предпочитают давать уклончивые ответы, отзываясь о нём то как о дуалисте, то более пространно – как о реалисте [Заиченко, 1990, с. 109]. Заиченко и Сёмушкин также признали, что опробования «чисто гносеологической и дуалистической» трактовки философских идей Локка порой можно встретить и в отечественных исследованиях. Выражая же собственное мнение об особенностях философских воззрений Локка, они, помимо всего прочего, призвали считаться с тем, что, в частности, «концепция материализма» Локка напрямую связана с постановкой и решением вопросов теоретико-познавательного плана, разрабатывать которые нужно было вследствие необходимости формирования «антисхоластической и антифеодальной этической и социально-политической системы взглядов» [Заиченко, 1990, с. 110].

Как и обзор по параграфу 2.2, этот обзор целесообразно проводить не большой финальной ремаркой. Описанные традиции формационно-эволюционистских трактовок религиозно-философских идей Локка обуславливали минимализм принадлежащих советским специалистам трактовок идей Локка о чудесах – так же, как и в случае с трактовками советскими специалистами идей Гоббса о чудесах. Основное содержание и этих, увы, опять же, немногосложных комментариев можно свести к тому, что в Локке, как и в Гоббсе, предпочитали видеть более или менее успешного критика чуда<sup>8</sup>.

Б. В. Мееровский считал, что идеи Локка о чудесах отражают «в завуалированной форме его свободомыслие» и его тягу к рационализации самого понятия чуда, а «Рассуждение о чудесах» указывает на то, что он критически относился «к религиозным понятиям и представлениям» [Мееровский, 1983, с. 122]. О стремлении Локка «рационализировать» понятие чуда говорил также А. Л. Субботин<sup>9</sup> [Субботин, 1988, с. 652]. Локк, в понимании Мееровского, сводил «к минимуму сверхъестественные источники вероучения (откровение, чудеса и пр.)» [Мееровский, 1983, с. 120], дал такую трактовку чуда, из которой «логически вытекало, что реальность чудес...недоказуема» [Мееровский, 1983, с. 121], сомневался «в реальности и сверхъестественности действий, принимаемых за чудеса» [Мееровский, 1983, с. 122]. То, что Локк всё-таки «лояльно» относился к «евангельским чудесам», Мееровский (ссылаясь на Маркса) объяснял его склонностью к религиозному компромиссу [Мееровский, 1983, с. 121]. О «компромиссности» религиозных воззрений Локка, из которой проистекала его толерантность к чудесам и Откровению, напоминал также Субботин [Субботин, 1988, с. 651–652].

### *Резюме к § 3.2*

Таким образом, проведённый обзор позволяет выявить следующие основные характеристики религиозно-философских

идей Локка, данные советскими специалистами – сторонниками формационного эволюционизма. Надо сказать, что отмечаемые здесь векторы историографических оценок абсолютно совпадают с векторами, отмеченными в резюме к параграфу 2.2, посвящённому аналогичному обзору формационно-эволюционистской историографии религиозно-философских идей Гоббса. Хотя, как явствует из обзора, проведённого в параграфе 3.2, советские исследователи были склонны во главу угла ставить неоднозначность религиозно-философских идей Локка.

**Во-первых**, советские специалисты стремились подчеркнуть значительный вклад Локка в развитие английского и западноевропейского в целом материалистического мировоззрения. Например, Локк характеризовался как представитель сенсуалистического материализма [Нарский, 1975, с. 135], как философ, стоявший на позициях метафизического материализма [Нарский, 1982, с. 135], как «великий английский материалист» [Заиченко, 1984, с. 161], как сторонник материалистического сенсуализма [Заиченко, 1985, с. 98]<sup>10</sup>.

**Во-вторых**, советские специалисты были склонны видеть в Локке философа, достаточно критически относящегося к религии. Например, Локк характеризовался как представитель европейского свободомыслия [Мееровский, 1981, с. 105], как философ, не признававший врождённость идеи Бога [Нарский, 1982, с. 138] и делавший акцент на подчинённости веры разуму [Мееровский, 1983, с. 120], как «решительный антиклерикал» [Соколов, 1984, с. 426].

**В-третьих**, советские специалисты с особым вниманием относились к противоречивости и неоднозначности религиозно-философских идей Локка. Например, указывалось, что Локк «колебался между деистической формой материализма и религиозно-идеалистическими воззрениями» [Мееровский, 1972, с. 90], что учение Локка включало «определённые деистические и теологические моменты» [Заиченко, 1973, с. 39], что, согласно Локку, вера



опирается на ряд положений, превосходящих разум [Мееровский, 1981, с. 105], что Локк колебался от англиканства к деизму [Нарский, 1982, с. 132], что на религиозно-философские взгляды Локка оказали воздействие антитринитарные идеи «польских братьев» [Соколов, 1984, с. 426], что Локк использовал метафизическую в своей сущности философскую методологию [Заиченко, 1985, с. 98].

### **§ 3.3. Идеи Локка о чудесах в оценках исследователей**

В центре внимания в данном параграфе находится новейшая западная историография идей Локка о чудесах [см. Яковлев, 2018а]. Базовые положения этой историографии представлены в ряде монографий, статейных и эссеистских публикаций. Сейчас, как и в случае с Гоббсом, следует отметить, что указанная историография не представляет собой единое целое и не систематизирована. **Целью параграфа** станет выявление основных характеристик идей Локка о чудесах, данных современными западными исследователями. Достичь этой цели планируется посредством проведения обзора некоторых базовых положений новейшей западной историографии идей Локка о чудесах.

Обзор начинается с рассмотрения материалов западных монографий. Роберт Бернс<sup>11</sup> осмыслял идеи Локка о чудесах в монографии “The Great Debate on Miracles: From Joseph Glanvill to David Hume” [Burns, 1981]. Здесь Бернс неоднократно обращался к обсуждению этих и других смежных идей Локка. Весьма показательны его размышления в главе 3 “Glanvill, Boyle, and Locke on Miracles” [Burns, 1981, р. 47–69]. По мысли Бернса, Локк делает ряд важных достижений в обсуждении эпистемологических проблем, связанных с верой в чудеса. Согласно Бернсу, ключевые в этом смысле рассуждения содержатся в 15<sup>XIII</sup> и

---

<sup>XIII</sup> Нужно отметить, что прямо в этой главе о чудесах не говорится [Опыт, IV. 15. О вероятности, с. 133–136].

16 главах Книги IV «Опыта»<sup>12</sup> Локка, а также в его посмертно опубликованном сочинении «Рассуждение о чудесах» [Burns, 1981, p. 57]<sup>13</sup>.

Во-первых, по замечанию Бернса, в «Опыте» Локк помещает вопрос чудес в контекст общего обсуждения природы знания и вероятности [Burns, 1981, p. 57]. Анализируя встречающиеся в этой работе мысли Локка о знании (“knowledge”) и вере (“belief”), Бернс в числе прочего отметил, что связанная с этими мыслями позиция Локка по вопросу о достоверности историй о чудесах во многих отношениях значительно ближе к позиции Юма и представляющих деизм сторонников априорного эпистемологического аргумента против чудес, чем это было у других мыслителей. Бернс не сомневался также, что влияние обсуждения Локком этих вопросов в Книге 4 «Опыта» привело к разработке данного аргумента в последующие десятилетия [Burns, 1981, p. 59–60].

Во-вторых, в то же время, комментируя один из сюжетов «Опыта» (см. ссылку: book 4, chapter 16, section 13 [Burns, 1981, p. 65, 274 (note 46)] – В. Я.)<sup>XIV</sup>, Бернс выявил существенное противоречие. Он констатировал, что Локк обращается здесь к обсуждению точки зрения, лежащей в основе априорного эпистемологического аргумента против веры в чудеса. Но при этом Локк также чётко формулирует и главное возражение против этого аргумента. Суть этого возражения, согласно Бернсу, помимо всего прочего, состоит в следующем. Положительное заключение о том, что произошло чудо, должно зависеть, как даёт понять Локк, от того, что Бернс называл принципом контекста. Тут Бернс неполно процитировал Локка: “Where such supernatural events are suitable to ends aimed at by Him who has the power to

---

<sup>XIV</sup> Для сравнения: [Опыт, IV. 16. О степенях согласия. 13. Случай, где противоположность опыту не умаляет свидетельства, с. 147]. Здесь и далее в указаниях на ссылки сохранены элементы стилей ссылок исследователей. Эти указания позволяют произвести сверки при необходимости.

change the course of nature, there, under such circumstances”. Другими словами, человек приходит к заключению, что, принимая во внимание контекст необычного события – «при таких условиях», – Богу подобало бы совершить чудо, и поэтому становится разумным верить, что произошло чудо [Burns, 1981, p. 65].

Согласно Бернсу, в «Опыте» Локк не уточнил далее, что он имеет в виду под «соответствующими целями» (“suitable ends”) и «условиями» (“circumstances”). Однако, по Бернсу, из другого сочинения Локка – «Разумности христианства» становится понятным, что он, как и другие либеральные англикане, полагал, что чудесному суждено играть незаменимую роль в процессе божественного откровения как предоставляющему «мандаты» или гарантии подлинности откровения (см. ссылку: sections 27, 29, 58 [Burns, 1981, p. 66, 274 (note 47) – В. Я.]). Поэтому получается, что под «соответствующей целью» Локк имеет в виду откровение.

В-третьих, при этом Бернс уточнил, что Локк не касается в «Разумности христианства» каких-либо эпистемологических проблем, связанных с верой в чудеса. Однако он возвращается к их подробному обсуждению в «Рассуждении о чудесах». По замечанию Бернса, «Рассуждение» предназначалось для исправления недостатков, которые, как считал Локк, он обнаружил в либеральном англиканском сочинении Флитвуда «Опыт о чудесах» [Fleetwood, 1701]. В «Рассуждении» Локка мало что существенно нового; большая часть сказанного была, по существу, уже произнесена Глэнвиллом ([J.] Glanvill), Бойлем ([R.] Boyle) и другими. Однако «Рассуждение», как полагал Бернс, в гораздо большей степени, чем произведения указанных мыслителей, было непосредственным источником многого из того, что мы находим у последующих защитников ортодоксии, таких как Кларк ([S.] Clarke), Конибер ([J.] Conybeare) и Шерлок ([T.] Sherlock), и поэтому с точки зрения исторического влияния оно более важно, чем какое-либо из предшествовавших обсуждений [Burns, 1981, p. 66].

Джонатан Израиль<sup>14</sup> рассматривал идеи Локка о чудесах в книге “Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750” [Israel, 2001]. В данном исследовании Израиль, помимо всего прочего, анализировал широкий спектр религиозно-философских идей более чем представительного числа европейских интеллектуалов, религиозных деятелей, теологов, философов эпохи Просвещения, кстати, не всегда столь же известных, как Локк (например, Аббади (J. Abbadie), Кэрролла (W. Carroll), Ле Вассора (M. Le Vassor), Ле Клерка (J. Le Clerc), Лимборча (Ph. van Limborch), Хиккса (G. Hickes) и др.). При этом Израиль неоднократно обращался и к тезисному рассмотрению идей некоторых из них о чудесах.

В разбираемой монографии краткие комментарии к идеям о чудесах (в основном, Христа), высказанным Локком, либо упоминания об этих идеях встречаются в частях I «The “Radical Enlightenment”», III “Europe and the “New” Intellectual Controversies (1680–1720)”, IV “The Intellectual Counter-Offensive”, V “The Clandestine Progress of the Radical Enlightenment (1680–1750)” [Israel, 2001, p. 15, 356, 462, 466–468, 470, 500, 568, 681, 683]. В этой связи следует отметить, что, хотя Израиль, видимо, и не ставил перед собой цель осуществить здесь подробный анализ идей Локка о чудесах, ему всё же удалось выразить собственное понимание их специфики. Центральные положения рассуждений Израйля по рассматриваемому вопросу можно представить в следующих тезисах.

Во-первых, опираясь на материал «Разумности христианства», Израиль отметил, что, будучи сторонником тезиса о надёжности сообщений очевидцев о ключевых христианских чудесах, таких как Воскресение (у Израйля: “Resurrection” – В. Я.), Локк выступал за «разумность» принятия свидетельств о чудесах Христа и Воскресении в качестве главных обоснований приверженности христианской религии (см. ссылки [Israel, 2001, p. 462 (notes 100, 101)] – В. Я.) [Israel, 2001, p. 462].

Во-вторых, согласно Израилю, Локк наряду с Ле Клерком, Лимборчем усматривали цель своих изысканий в том, чтобы свести христианскую веру к полностью рациональному ядру “*fundamenta*” [курсив в тексте – В. Я.], которые они воспринимали эмпирически обоснованными и по существу «разумными», рассматривая сферу чудесного, сосредоточенную вокруг чудес Христа и Воскресения, лучшей защитой от философского скептицизма [Israel, 2001, p. 467–468].

В-третьих, по Израилю, обвинительные заявления (например, звучавшие, как он выявил, со стороны Кэррола, Хиккса и др. [Israel, 2001, p. 468, 469]) о том, что Локк и Ле Клерк якобы примыкали к «спинозистам», были гротескными. Оба они, согласно Израилю, являлись христианами, которые страстно верили в Откровение (у Израиля: “*Revelation*” – В. Я.), чудеса Христа и провиденциального Бога, который ниспослал Своего Сына [Israel, 2001, p. 469].

Виктор Нуово<sup>15</sup> обсуждал идеи Локка о чудесах в книге “*Christianity, Antiquity, and Enlightenment: Interpretations of Locke*” [Nuovo, 2011]. Здесь Нуово неоднократно размышлял и упоминал об этих идеях, обращаясь преимущественно к соответствующим материалам «Опыта о человеческом разумении», «Разумности христианства» и «Рассуждения о чудесах». В центре внимания Нуово находились идеи Локка о чудесах, подтверждающих откровение. Видно, что Нуово не стремился к систематическому осмыслению этих идей. Тем не менее он высказал ряд весьма значимых суждений о них.

Во-первых, например, согласно Нуово, внимательное прочтение «Рассуждения о чудесах» в контексте предыдущих сочинений Локка показывает, что «Рассуждение» – нечто гораздо большее, чем спонтанное эссе. Нуово предположил, что здесь Локк построил свою защиту чудес на собственных толкованиях знания и веры, произведённых в «Опыте». По Нуово, суть аргументации «Рассуждения» спрогнозирована в одном из парагра-

фов «Опыта», в котором Локк сравнивает доказательную силу обычных и сверхъестественных событий (см. ссылку: IV. XVI. 13 [Nuovo, 2011, p. 44 (note 62)] – В. Я.)<sup>XV</sup> [Nuovo, 2011, p. 44].

Во-вторых, Нуово считал, что в посмертно опубликованном «Рассуждении о чудесах» Локк, подобно Социну (Socinus) и Гроцию (Grotius)<sup>16</sup>, интерпретирует чудеса как проявления божественного всемогущества, которые подтверждают откровение и выступают в качестве доказательств реализации особого божественного провидения (см. ссылку [Nuovo, 2011, p. 67 (note 46)] – В. Я.)<sup>XVI</sup> [Nuovo, 2011, p. 67].

В-третьих, осмысляя один из процитированных пассажей «Разумности христианства» (см. ссылки [Nuovo, 2011, p. 118 (note 28)] – В. Я.), Нуово пришёл к заключению, что чудесное рождение Иисуса, чудеса, которые Он [у Нуово со строчной буквы – В. Я.] совершил во время Своего служения, Его воскресение – Локк был склонен трактовать как знамения, подтверждающие Его доктрины и Его статус; Нуово также полагал, что Локк видел в этих знамениях не сбои в природных процессах, а провиденциальные вмешательства, соответствующие замыслу, который разум мог понять [Nuovo, 2011, p. 118].

Теперь в обзоре предстоит обсудить сюжеты западных статейных и эссеистских исследований. Майкл Айерс<sup>17</sup> анализировал идеи Локка о чудесах в статье “Mechanism, Superaddition, and the Proof of God’s Existence in Locke’s Essay” [Ayers, 1981]. Опосредованно проблематика чудесного в связи с главной темой статьи затрагивалась Айерсом неоднократно. Но напрямую идеи Локка о чудесах, изложенные им в «Разумности христианства» и в «Рассуждении о чудесах», Айерс прокомментировал в конце пункта “II. “Superaddition”: A Problem of Interpretation” [Ayers, 1981, p. 217–222]. Эти комментарии сводятся к следую-

---

<sup>XV</sup> Для сравнения: [Опыт, IV. 16. 13, с. 147].

<sup>XVI</sup> Для сравнения: [Рассуждение, с. 615–620].

щим главным положениям. Во-первых, по мнению Айерса, говоря о чудесах, Локк, как мы и ожидали, в условиях своего времени был определённо уклончивым в ответах. Даже в «Рассуждении о чудесах» – своём единственном развёрнутом обсуждении по этой теме – он осмотрительно остерегается определять чудо как событие, противоречащее природе вещей, на основании того, что с помощью этого определения мы никогда не узнаем, когда чудо произошло (см. ссылку [Ayers, 1981, p. 221 (note 30)] – В. Я.)<sup>xvii</sup>. Он предпочитает понимать чудо как событие, противоречащее обычному порядку нашего опыта, как событие, которое в контексте этого опыта мыслится целенаправленным проявлением божественной силы.

Во-вторых, согласно Айерсу, плохо завуалированным выводом из этого понимания (который Локк не огласил сам) является не только то, что мы можем знать, когда чудо произошло, хотя мы несведущи в законах природы, но и что не возникает конфликта между верой в чудеса и верой в то, что Бог не может сделать нечто по природе невозможное.

В-третьих, по Айерсу, в «Разумности христианства» содержится предположительно чуть ли не единственное в опубликованных работах Локка рассуждение о чудесах, в котором он внешне выражает готовность словно бы согласиться с общим мнением, что чудеса являются событиями, противоречащими законам природы. Но соответствующий фрагмент, что подтверждено Айерсом цитатой, всё равно завершается сентенциями, близкими к вышеупомянутым идеям из «Рассуждения о чудесах» (см. ссылку [Ayers, 1981, p. 221 (note 31)] – В. Я.) [Ayers, 1981, p. 221 ; см. также p. 237].

Роберт Берри<sup>18</sup> трактовал идеи Локка о чудесах в статье “What to Believe About Miracles” [Berry, 1986]. Здесь, в пункте “Natural Law” [Berry, 1986, p. 321] Берри тезисно осветил рас-

---

<sup>xvii</sup> Для сравнения: [Рассуждение, с. 615].

пространённые представления об основном содержании идей Локка, а также Юма о чудесах. По его мнению, к семнадцатому столетию учёные использовали понятие «законы природы» (“laws of nature”) в современном смысле, а физический и (в большей степени) биологический миры рассматривались ими как саморегулирующиеся «причинные зависимости» (“*causal nexi*”; курсив в тексте – В. Я.). Бог мыслился просто «Первой Причиной» (“First Cause”), и считалось, что Он мог вторгаться в мир лишь посредством нарушения или приостановки «естественных законов» (“natural laws”). В итоге Берри констатировал, что Локк и Юм использовали детерминизм ньютоновской физики для того, чтобы утверждать, что естественные законы являлись неизблемыми и, следовательно, что чудес не могло быть (весьма спорная трактовка – В. Я.; здесь последовала ссылка на книгу Колина Брауна<sup>19</sup> [Brown, 1984 ; Berry, 1986, p. 321, 322 note 9]) [Berry, 1986, p. 321].

Майкл Реби<sup>20</sup> интерпретировал идеи Локка о чудесах в статье “The Reasonableness of Locke, or the Questionableness of Christianity” [Rabieh, 1991]. Здесь в пункте “The Unreasonable Foundations of Christianity” [Rabieh, 1991, p. 939–953] на материалах «Разумности христианства» и «Рассуждения о чудесах» Реби произвёл весьма обстоятельный анализ мыслей Локка по проблеме традиционного толкования чудес как свидетельства миссии Иисуса, которое в традиционном же понимании доказывает разуму, что Его откровение действительно исходит от Бога.

Во-первых, с одной стороны, согласно Реби, в «Разумности христианства» Локк не отрицал, что только чудеса Христа (например, чудо воскресения Иисуса (см. ссылку: § 175 [108] – В. Я.) кажутся способными доказывать разуму, что христианское откровение действительно исходит от Бога (см. ссылки: §§ 57–61 [32–35], § 90 [49] – В. Я.) [Rabieh, 1991, p. 949]. С другой стороны, единственный аргумент, который выдвинул Локк в поддержку этого допущения, Реби назвал явно парадоксальным



(“ironic”): по Локку, чудеса Иисуса никогда не были и не могут быть опровергнуты ни одним из врагов или противников христианства (см. ссылку: § 237 [135] – В. Я.) [Rabieh, 1991, p. 949–950].

Во-вторых, Реби счёл упомянутый аргумент Локка несовершенным и обозначил его недостатки (последнее было им сделано, по его признанию, постольку, поскольку он обратился к «Разумности христианства», чтобы показать, что разумность принятия закона природы у Локка основывается на этом слабом аргументе). К примеру, согласно Реби, Локк указывал в «Разумности христианства» на таких людей, которые могли принимать чудеса Христа, но противостояли христианству, и тем самым он тонко пояснял, почему он считает наличие чудес недостаточным для того, чтобы подтвердить истинность христианства. Так, Реби напомнил, что, по замечанию Локка, еврейские первосвященники и фарисеи признавали чудеса Иисуса, но не как доказательства того, что Он был Мессией, ибо они считали Его лжепророком (см. ссылки: § 68 [38], § 137 [80] – В. Я.); они полагали, что Он изгоняет бесов с помощью Вельзевула (см. ссылку: § 90 [49] – В. Я.). Реби в этой связи также упомянул о неоднозначных на его взгляд рассуждениях Локка об императоре Юлиане. В интерпретации Реби, Локк говорил, что Юлиан признал чудеса Иисуса (см. ссылку: § 240 [138] – В. Я.), и вместе с этим называл императора одним из врагов христианства [Rabieh, 1991, p. 950].

В-третьих, таким образом, по Реби, не бесспорно высказанное Локком уже в «Рассуждении о чудесах» утверждение: «раз чудо признано, то учение не может быть отвергнуто»<sup>xviii</sup> (см. ссылку – В. Я.). Ведь получается, что чудеса не должны обязательно исходить от Бога; и лжепророки могут совершить их [Rabieh, 1991, p. 950–951]. Такого рода дальнейшие комментарии сюжетов из «Рассуждения о чудесах» даже подтолкнули

---

<sup>xviii</sup> Цит. по: [Рассуждение, с. 618].

Реби к выдвигению ещё более радикальных суждений. Например, в его понимании Локк допускал, что чудеса Иисуса могут не иметь божественного характера. А навел Реби на эту мысль следующий тезис Локка: «истина его миссии будет стоять прочно и неопровержимо до тех пор, пока кто-нибудь, восстав против него, не совершит более великих чудес, чем он и его апостолы»<sup>XIX</sup> (см. ссылку – В. Я.). Это был, как полагал Реби, почти что вызов оправданию христианства. По Реби, если обычная сила является тем, что подтверждает христианскую веру, то эта вера может быть только временной. Гораздо важнее то, что вера может быть не более чем временной, поскольку она опирается на чудеса, ибо (по Локку, в весьма спорном понимании Реби – В. Я.) уверенность в чудесах невозможна без знания о том, какие действия могут совершаться «только божественной силой», но мы не имеем этого знания<sup>XX</sup> (см. ссылку – В. Я.). Опираясь на эти соображения, Реби высказал убеждение в том, что подобно «Разумности христианства», «Рассуждение о чудесах» подрывает оправдание христианства, якобы обеспеченное чудесами [Rabieh, 1991, p. 951].

Джон Макинтош<sup>21</sup> истолковывал идеи Локка о чудесах в эссе “Locke and Boyle on Miracles and God’s Existence” [MacIntosh, 1994], вошедшем в сборник “Robert Boyle Reconsidered”. Эти идеи Локка были рассмотрены Макинтошем в основном во вводной части эссе, а также в пункте “Locke on Miracles” [MacIntosh, 1994, p. 193; p. 203–205]. В названном пункте Макинтош главным образом сосредоточился на анализе идей, изложенных Локком в «Рассуждении о чудесах». В пункте есть также ссылки на некоторые мысли Локка из «Опыта о человеческом разумении», так или иначе связанные с проблемами чудес

---

<sup>XIX</sup> Цит. по: [Рассуждение, с. 619–620].

<sup>XX</sup> Цит. по: [Рассуждение, с. 623]; для сравнения: [Рассуждение, с. 621–622].

(см. ссылки: 2. 21. 4<sup>XXI</sup> [MacIntosh, 1994, p. 204, 212 (note 66)], 4. 16. 13 [MacIntosh, 1994, p. 205, 212 (note 72)] – В. Я.).

Макинтош с разной степенью полноты в основном комментировал 1) данное Локком определение чуда [MacIntosh, 1994, p. 203, 212 (note 63)] (см. ссылку – В. Я.)<sup>XXII</sup>, идеи Локка 2) об откровениях, чудесах, Магомете, Моисее, Иисусе [MacIntosh, 1994, p. 203, 212 (note 64)] (см. ссылку – В. Я.)<sup>XXIII</sup>, 3) о побуждении для принятия какого-либо необычного действия за чудо [MacIntosh, 1994, p. 204, 212 (note 66)] (см. ссылку – В. Я.)<sup>XXIV</sup>, 4) о том, что вестник и истина Бога не могут быть унижены [MacIntosh, 1994, p. 204, 212 (note 67)] (см. ссылку – В. Я.)<sup>XXV</sup>, 5) об основаниях неоспоримого откровения [MacIntosh, 1994, p. 204, 205, 212 (notes 68, 71)] (см. ссылки – В. Я.)<sup>XXVI</sup>.

Некоторые ключевые положения размышлений Макинтоша об идеях Локка о чудесах можно представить следующим образом. Во-первых, по мнению Макинтоша, ни Локк, ни Бойль не полагались на чудеса для подкрепления доказательства существования Бога. Оба согласились с тем, что такое доказательство должно исходить от чего-то другого, и что цель чудес – наставлять нас в чём-то касательно мира, раз мы доказываем существование Бога, не ссылаясь на чудеса [MacIntosh, 1994, p. 193].

Во-вторых, Макинтош считал, что Локк отчасти следовал стилю встречающихся в Главе 37 «Левиафана» рассуждений Гоббса о чудесах. Так, Локк констатировал: функция божественного чуда заключается в том, что оно подтверждает откровение, показывая, что посланник пришёл от Бога. Однако для

---

<sup>XXI</sup> См.: [Опыт, II. 21. О силах [и способностях] (of power). 4. Наиболее ясная идея активной силы получается от духа, с. 286–287].

<sup>XXII</sup> Для сравнения: [Рассуждение, с. 615].

<sup>XXIII</sup> Для сравнения: [Рассуждение, с. 617].

<sup>XXIV</sup> Для сравнения: [Рассуждение, с. 618].

<sup>XXV</sup> Для сравнения: [Рассуждение, с. 619].

<sup>XXVI</sup> Для сравнения: [Рассуждение, с. 620–621].

Локка эта функция не является обязательной конъюнктурой какого-либо события, считающегося чудесным. Он признавал, что чудеса могли совершаться деятелями, которые не только не имели Божьей санкции, но и которые в действительности активно противились Богу. Согласно Макинтошу, в некоторой степени эта проблема является у Локка лишь терминологической<sup>XXVII</sup> [MacIntosh, 1994, p. 203].

В-третьих, по Макинтошу, для Локка чудеса 1) истолковываются таковыми наблюдателем и 2) с учётом своей весомости и отсутствия безнравственного начала не нуждаются в обосновании (“self-substantiating”): в прочтении Макинтоша – это упомянутый Локком (в «Опыте» – В. Я.) случай, где неправдоподобность вызывает доверие (см. ссылку: 4. 16. 13<sup>XXVIII</sup> [MacIntosh, 1994, p. 205, 212 (note 72)] – В. Я.) [MacIntosh, 1994, p. 205].

Николас Волтерсторф<sup>22</sup> объяснял идеи Локка о чудесах в эссе “Locke’s Philosophy of Religion” [Wolterstorff, 1994], вошедшем в справочник “The Cambridge Companion to Locke”. Любопытно, что Волтерсторф тезисно осветил здесь некоторые детали указанных идей, опираясь на материал ряда фрагментов из «Опыта о человеческом разумении» и «Разумности христианства», ни разу не упомянув о существовании «Рассуждения о чудесах». Во-первых, комментируя пассаж из «Опыта», Волтерсторф подчеркнул, что Локк был готов воспринимать чудеса, а не личное ощущение (“inner experience” у Волтерсторфа – В. Я.) в качестве доказательства явления откровения (см. ссылку: IV. XIX. 15 – В. Я.)<sup>XXIX</sup>.

Во-вторых, Волтерсторф вкратце охарактеризовал отношение Локка к библейским чудесам. Согласно несколько вольному толкованию Волтерсторфом ещё одного пассажа из «Опыта»,

<sup>XXVII</sup> Макинтош, вероятно, говорил об «истинных» и «ложных» чудесах.

<sup>XXVIII</sup> Для сравнения: см. перевод заглавия пункта 13 в русскоязычном издании [Опыт, IV. 16. 13, с. 147].

<sup>XXIX</sup> Для сравнения: [Опыт, IV. 19. О [религиозном] исступлении (of Enthusiasm). 15. Вера не есть доказательство откровения, с. 185].

Локк придерживался мнения о надёжности свидетельства евангелистов (см. ссылку: IV. XVIII. 4 – В. Я.)<sup>xxx</sup> [Wolterstorff, 1994, p. 195]. А в фрагменте из «Разумности христианства» (кстати, содержащем упомянутые соображения Локка о том, что чудеса Иисуса никогда не были и не могут быть опровергнуты ни одним из врагов или противников христианства) Волтерсторф нашёл подтверждения того, что Локк никогда не сомневался в описанных евангелистами чудесах Христа и в том, что эти чудеса удостоверили Его пророческий статус (см. ссылку – В. Я.) [Wolterstorff, 1994, p. 195–196].

В-третьих, таким образом, по мнению Волтерсторфа, Локк никогда не обращался к проблемным сторонам защищаемого им традиционного взгляда, в соответствии с которым чудеса являются свидетельством божественного откровения. Локк также не адресовал себе вопрос, поднятый Юмом: при каких условиях, если таковые имеются, нам позволено признать правдивость свидетельства о том, что произошло чудо? [Wolterstorff, 1994, p. 196].

Женевьева Брикман<sup>23</sup> рассуждала об идеях Локка о чудесах в статье “Les deux christianismes de Locke et de Toland” [Brykman, 1995]. Здесь Брикман прокомментировала некоторые из этих идей, используя достаточно широкий круг сочинений Локка. Во-первых, Брикман обратила внимание на присущее Локку понимание «закона веры» с выдвиганием на первый план индивидуального сознания, единства с Богом, а не религии, суть которой сводится Локком к добровольному общению верующих (см. ссылку на “A Letter on Toleration”<sup>24</sup> [Brykman, 1995, p. 289 (note 27)] – В. Я.).

---

<sup>xxx</sup> Для сравнения: [Опыт, IV. 18. О вере и разуме и их различных областях. 4. Основывающееся на предании откровение может нам дать знание таких положений, которые мы можем познать и разумом, но не с такой достоверностью, как это делает разум, с. 170–171]. Здесь говорится об Откровении в целом.

Во-вторых, по Брикман, на основе этой концепции сознания в «Рассуждении о чудесах» было разработано субъективистское определение чуда (см. ссылку на “Discourse on Miracles”<sup>25</sup> [Brykman, 1995, p. 289 (note 29)] – В. Я.)<sup>xxxI</sup>. Исходя из данного определения, вопрос о том, какие именно явления могут быть приняты за настоящие чудеса, остаётся открытым. Поэтому, согласно Брикман, Локк придавал большое значение выявлению «разумных» критериев настоящих чудес: сверхъестественная сила, количество и разнообразие чудес (см. цитаты без указания страниц [Brykman, 1995, p. 289 (notes 30, 31)] – В. Я.)<sup>xxxII</sup> [Brykman, 1995, p. 289].

В-третьих, Брикман также отметила, что Локк очень сдержанно говорил об Иисусе как «сыне Божьем» (у Брикман: “*filis de Dieu*”; см. ссылку на “Reasonableness of Christianity” [Brykman, 1995, p. 290 (note 34)] – В. Я.), и ещё более сдержанно говорил о тайне Троицы (см. ссылку на “Locke’s Second Reply to Stillingfleet”<sup>26</sup> [Brykman, 1995, p. 290 (note 35)] – В. Я.). Между тем, по мнению Брикман, краеугольным камнем христианства у Локка является тайна мессиянства Христа, посланника Божьего, которого Локк не ставит в один ряд с Моисеем или пророками. И, насколько можно понять Локка, именно чудо воскресения Мессии в ретроспективе придает другим действиям Христа их божественный характер [Brykman, 1995, p. 290].

Т. Брайан Муни и Энтони Имброшиано<sup>27</sup> размышляли об идеях Локка о чудесах в статье “The Curious Case of Mr. Locke’s Miracles” [Mooney, 2005]. Статья состоит из четырёх пунктов: “1. Introductory Considerations”; “2. Remarks on Some of Mr. Locke’s Books”; “3. Assessing the Credit of Mr. Locke’s Proposals”; “4. Mr. Locke’s Logical Failure” [Mooney, 2005, p. 147–148; p. 148–154; p. 154–161; p. 161–166]. В данном исследовании за-

---

<sup>xxxI</sup> Для сравнения: [Рассуждение, с. 615].

<sup>xxxII</sup> Для сравнения: [Рассуждение, с. 619–620].

действован широкий круг сочинений Локка: «Опыт о человеческом разумении», “A Third Letter Concerning Toleration”<sup>xxxiii</sup>, «Разумность христианства», «Рассуждение о чудесах» и ряд других работ [Mooney, 2005, p. 167 (note 12) ; p. 168 (notes 39, 40)].

Некоторые базовые мысли и постулаты авторов о рассматриваемых идеях Локка можно отобразить в следующих замечаниях. Во-первых, по мнению Муни и Имброшиано, изучение религиозных взглядов Локка проливает свет на серьезные аномалии в согласованности его общей философии. В частности, авторы высказали соображение о том, что личная вера Локка и значение, которое он придавал как откровению, так и чудесам, противоречат основным принципам его тщательно сформулированных положений о границах познания [Mooney, 2005, p. 147].

Во-вторых, по заявлению Муни и Имброшиано, в статье рассматриваются суждения Локка о чудесах и особый статус этих суждений в его общей эпистемологии. Они сообщили также о своей расположенности утверждать, что воззрения Локка о чудесах крайне запутаны и являют собой серьезный недостаток в его общей философской системе [Mooney, 2005, p. 148].

В-третьих, как констатировали Муни и Имброшиано в резюме, на страницах статьи они утверждают, что в размышлениях Локка по вопросу о чудесах наличествуют серьезные противоречия, ставящие под сомнение разумность признания истин христианства, которую, как он предполагает, чудеса обеспечивают [Mooney, 2005, p. 147].

Майкл Лосонски<sup>28</sup> разбирал идеи Локка о чудесах в статье “Locke and Leibniz on Religious Faith” [Losonsky, 2012]. В пунктах “Faith and Reason in Locke’s Essay” и “Faith and Reason After Locke’s Essay” [Losonsky, 2012, p. 704–709; p. 710–715] Лосонски кратко осветил некоторые идеи Локка о чудесах, изложенные им в «Опыте о человеческом разумении», в «Разумности

---

<sup>xxxiii</sup> См. примечание 13 к настоящей главе.

христианства» и в “A Paraphrase and Notes on the Epistles of St. Paul”<sup>29</sup>. Суть замечаний Лосонски по рассматриваемой проблематике можно свести к следующим тезисам.

Во-первых, опираясь на материал «Опыта», Лосонски пришёл к заключению, что Локк не обсуждает очевидные проблемы, которые впоследствии выдвинет Юм в части чудес. Однако, по Лосонски, справедливости ради следует отметить, что Локк не говорил о чуде как о достаточном доказательстве, поддерживающем веру в то, что вот здесь, к примеру, наличествует божественное откровение. Локк осторожно заявляет, что чудо является только подтверждающим доказательством для поддержки склонности верить в откровение (с этой трактовкой, предлагаемой Лосонски, можно поспорить; см. ссылку: IV. XIX. 15 – В. Я.)<sup>xxxiv</sup> [Losonsky, 2012, p. 708].

Во-вторых, на фоне своего анализа ряда сюжетов из «Опыта» (см. ссылку: IV. XIX. 14 [Losonsky, 2012, p. 711] – В. Я.)<sup>xxxv</sup> и “A Paraphrase...” (см. ссылки (из резюме к 1 Кор 2, 1–5) [Losonsky, 2012, p. 711 (note 22)]; (из предисловия) [Losonsky, 2012, p. 712 (note 23)] – В. Я.), иллюстрирующих понимание Локком взаимоотношений разума и откровения, Лосонски констатировал, что чудеса, по мнению Локка, делаются для пользы человеческого разума, обеспечивая подтверждение свидетельства о божественном откровении [Losonsky, 2012, p. 712].

В-третьих, в контексте осмысления идей Локка о чудесах Лосонски выделил (сюжет содержит многочисленные цитаты – В. Я.) встречающиеся в «Опыте» рассуждения, смысл которых сводится к тому, что если какой-либо факт «подтверждается совпадающими свидетельствами», то люди относятся к нему так же, как к достоверному знанию (см. ссылку: IV. XVI. 6 –

---

<sup>xxxiv</sup> Для сравнения: [Опыт, IV. 19. 15, с. 185–186].

<sup>xxxv</sup> Для сравнения: [Опыт, IV. 19. 14. Об откровении должен судить разум, с. 184–185].



В. Я.)<sup>XXXVI</sup>. Согласно Лосонски, поскольку Локк полагает, что все свидетельства о чудесах Христа совпадают – даже враги христианства никогда не осмеливались отрицать эти чудеса (известная уже идея из «Разумности христианства»; см. ссылку [Losonsky, 2012, p. 714 (note 32)]. – В. Я.) – его воззрения подводят к тем умозаключениям, что вера, основанная на известных откровениях, подтверждённых чудесами, «достигает степени убеждённости», и нет разницы между этой верой и достоверным знанием (см. ссылку: IV. XVI. 6 – В. Я.)<sup>XXXVII</sup> [Losonsky, 2012, p. 714].

Аарон Херолд<sup>30</sup> осмыслял идеи Локка о чудесах в статье «“The Chief Characteristical Mark of the True Church”: John Locke’s Theology of Toleration and His Case for Civil Religion» [Herold, 2014]. В разных пунктах статьи Херолд неоднократно обращался к тезисному освещению ряда идей Локка о чудесах, изложенных им в «Разумности христианства» и в «Рассуждении о чудесах». В основном Херолд осмыслял высказанные Локком главным образом в «Разумности христианства» идеи 1) о чудесах Иисуса в свете социально-политических реалий жизни иудеев [Herold, 2014, p. 209, 210, 211], идеи, 2) прямо или косвенно затрагивающие проблемы основ и смысла веры в чудеса Иисуса [Herold, 2014, p. 210–211, 216, 219, 220]. Херолд также размышлял об идеях Локка из «Разумности христианства» и «Рассуждения о чудесах», 3) связанных с выдвинутым Локком в «Разумности» положением, согласно которому чудеса Христа никогда не были и не могут быть опровергнуты ни одним из врагов или противников христианства (см. ссылку на «Разумность»: § 237; см. ссылку на «Рассуждение» [Herold, 2014, p. 217 (note 81)] – В. Я.) [Herold, 2014, p. 217–218].

В целом основные аспекты понимания Херолдом сущности идей Локка о чудесах могут быть отображены в следующих те-

---

<sup>XXXVI</sup> Цит. по: [Опыт, IV. 16. 6. Совпадение опыта всех других людей с нашим опытом вызывает уверенность, приближающуюся к знанию, с. 141].

<sup>XXXVII</sup> Цит. по: [Опыт, IV. 16. 6, с. 142].

зисах. Во-первых, как констатировал Херолд в аннотации, Локк в конечном счёте соглашается с суждениями Спинозы и Гоббса об откровении, чудесах и психологических причинах религии [Herold, 2014, p. 195]. Тем не менее, по Херолду, поскольку «Разумность христианства» завершается с призывом “enlighten the bulk of mankind” («просветить большую часть человечества» – В. Я.) посредством укрепления веры этой части в чудеса и откровение, то выходит, что данное сочинение ставит под сомнение статус Локка как мыслителя Просвещения (см. ссылку: § 243 – В. Я.) [Herold, 2014, p. 196]. Во-вторых, Херолд отметил, что, в отличие от Гоббса и Спинозы, Локк исходит из предположения, что Библия внутренне последовательна и богодухновенна, и он открыто удостоверяет истинность чудес Иисуса [Herold, 2014, p. 205]. В-третьих, согласно Херолду, хотя Локк предполагает, что кроме веры в мессианство Иисуса нет других верований, которые христиане должны принять, есть одно важное исключение: Локк старателен в перечислении чудес Иисуса, и он настаивает на сохраняющейся необходимости верить в них – особенно в чудо воскресения, – потому что, по мысли Локка, они являются для нас единственным доказательством Его (у Херолда со строчной буквы – В. Я.) божественности (см. ссылку: § 32 и др. – В. Я.) [Herold, 2014, p. 209].

### *Резюме к § 3.3*

Таким образом, проведённый обзор позволяет выявить следующие основные характеристики идей Локка о чудесах, данные современными западными исследователями.

**Во-первых**, современные западные исследователи делают акцент на том, что Локк внёс существенный вклад в разработку положений, связанных с оправданием веры в те чудеса, которые подтверждают божественное Откровение, а также божественность Христа. Например, Локк характеризуется как философ,

полагавший, что чудесному суждено играть незаменимую роль в процессе божественного откровения как предоставляющему «мандаты» или гарантии подлинности откровения (это соответствует доктринам либеральных англикан) [Burns, 1981, p. 66], что функция божественного чуда заключается в том, что оно подтверждает откровение, показывая, что посланник пришёл от Бога [MacIntosh, 1994, p. 203], что описанные евангелистами чудеса Христа удостоуверили Его пророческий статус [Wolterstorff, 1994, p. 195–196], что чудо воскресения Мессии в ретроспективе придает другим действиям Христа их божественный характер [Brykman, 1995, p. 290], что «разумно» принимать свидетельства о чудесах Христа и Воскресении в качестве главных обоснований приверженности христианской религии [Israel, 2001, p. 462].

Локк аттестовывается также как мыслитель, считавший, что чудеса есть проявления божественного всемогущества, которые подтверждают откровение и выступают в качестве доказательств реализации особого божественного провидения [Nuovo, 2011, p. 67], что чудесное рождение Иисуса, чудеса, которые Он совершил во время Своего служения, Его воскресение – можно трактовать как знамения, подтверждающие Его доктрины и Его статус [Nuovo, 2011, p. 118], что чудеса делаются для пользы человеческого разума, обеспечивая подтверждение свидетельства о божественном откровении [Losonsky, 2012, p. 712], что Библия внутренне последовательна и богодухновенна, а чудеса Иисуса истинны [Herold, 2014, p. 205].

**Во-вторых**, современные западные исследователи поднимают проблему амбивалентности идей Локка о чудесах. Например, Локк оценивается как философ, чья позиция по вопросу о достоверности историй о чудесах близка к позиции Юма и ряда деистов [Burns, 1981, p. 59–60]. На основе анализа ряда сентенций Локка о чудесах, говорится также, что подобно «Разумности христианства», «Рассуждение о чудесах» подрывает оправдание христианства, якобы обеспеченное чудесами [Rabieh, 1991, p. 951].

Локк квалифицируется также как мыслитель, чья личная вера и значение, которое он придавал как откровению, так и чудесам, противоречат основным принципам его тщательно сформулированных положений о границах познания [Mooney, 2005, p. 147]. Указывается также, что воззрения Локка о чудесах крайне запутаны и являют собой серьёзный недостаток в его общей философской системе [Mooney, 2005, p. 148], что для Локка чудо является только подтверждающим доказательством для поддержки склонности верить в откровение [Losonsky, 2012, p. 708].

**В-третьих**, современные западные исследователи выделяют то, что Локку принадлежат оригинальные идеи в области эпистемологии чудес. Например, Локк признаётся как философ, предпочитавший понимать чудо как событие, противоречащее обычному порядку нашего опыта, как событие, которое в контексте этого опыта мыслится целенаправленным проявлением божественной силы [Ayers, 1981, p. 221 ; см. также p. 237], поместивший в «Опыте» вопрос чудес в контекст общего обсуждения природы знания и вероятности [Burns, 1981, p. 57].

Локк понимается также как мыслитель, который наряду с Юмом использовал детерминизм ньютоновской физики для того, чтобы утверждать, что естественные законы являлись неизменяемыми, и, следовательно, что чудес не могло быть [Berry, 1986, p. 321]. Отмечается также, что Локк придавал большое значение выявлению «разумных» критериев настоящих чудес [Vrugman, 1995, p. 289], что, согласно Локку, вера, основанная на известных откровениях, подтверждённых чудесами, «достигает степени убеждённости», и нет разницы между этой верой и достоверным знанием [Losonsky, 2012, p. 714].

### **Резюме к Главе 3**

Таким образом, на основе проведённых в главе источниковедческого и историографических обзоров, можно осуществить

следующие оценки 1) идей Локка о чудесах, а также некоторых базовых положений историографии, связанной с осмыслением 2) религиозно-философских идей Локка в целом и, собственно, 3) идей Локка о чудесах.

**Во-первых**, выявленные в **параграфе 3.1** основная тематика и основное содержание идей Локка о чудесах так же, как и в случае с Гоббсом, подтверждают существование чёткой общехристианской направленности этих идей, которая воплощается в таких же, что и у Гоббса, трёх особенностях размышлений Локка о чудесах. 1. Локк так же искал разумные основания веры в чудеса. 2. Основным источником религиозно-философских идей Локка о чудесах так же является Священное Писание. 3. Локк так же безоговорочно признавал истинность чудес, подтверждающих Откровение.

Здесь, как и в случае с Гоббсом, нужно оговориться, что у Локка, как и у любого другого христианского философа (и теолога) любой другой эпохи, есть дискуссионные идеи о чудесах. Автор монографии считает, что основные дискуссионные идеи Локка о чудесах связаны с его поиском надлежащего определения чуда. Этот поиск был сопряжён с критикой определений чуда, в которых присутствуют упоминания о пределах «силы всех сотворённых существ», о законах природы, о божественной силе и т. д. [Рассуждение, с. 615, 622–623]. Здесь хочется отметить следующее. По всей видимости, многие вопросы, которые могли и могут задать Локку, допустим, теологи по поводу его подхода к определению чуда, снимались и снимаются сами по себе после его слов о чудесах как «сверхъестественных действиях», подтверждающих Откровение [Рассуждение, с. 621]. Иными словами, подход Локка к определению чуда можно назвать очень дальновидным и выказывающим теперь уже его критическое отношение к недобросовестным со стороны кого бы то ни было злоупотреблениям в сфере чудесного.

Определённой дискуссионностью обладает также идея Локка о том, что если «чудо признано, то учение не может быть отвергнуто» [Рассуждение, с. 618]. Здесь хочется отметить следующее. Этот тезис поднимает множество проблем – проблему исторического и современного неверия во Христа при очевидности его чудес, проблему ложных чудес, проблему нового мессианства и т. д. Думается, рассматриваемую идею лучше понимать как максимум, которая ставит точку во всех сомнениях в истинности чудес Христа и Его учения, а также опровергает возможность появления каких-либо новых мессий в будущем.

Далее, известной дискуссионностью отличается в определённой мере связанная с предыдущей проанализированной идеей – идея Локка о том, что «число, разнообразие и величие чудес, совершённых для подтверждения учения, провозглашённого Иисусом Христом, несут на себе такие явные знамения необычайной, божественной силы, что истина Его миссии будет стоять прочно и неопровержимо до тех пор, пока кто-нибудь, восстав против Него, не совершит более великих чудес, чем Он и Его апостолы» [Рассуждение, с. 619–620]. Здесь хочется отметить следующее. Есть все основания считать, что в вышеозначенной идее нет и намёка на то, что Локк придавал истине миссии Христа временный характер. Всё совсем не так. Локк, как явственно свидетельствует и данная цитата, и общий тон его мыслей в «Рассуждении о чудесах», настолько не сомневался в высочайшем статусе указанных чудес и истины, что считал чем-то невообразимым появление нового мессии, который подтвердил бы свой статус чудесами, превосходящими по величину чудеса Христа и апостолов. Кстати, рассматриваемую идею можно использовать также для доказательства того, что Локк не исключал возможность современных чудес, подтверждающих учение Христа, Откровение.

Впрочем, автор монографии, как и в случае с Гоббсом, предполагает, что ни указанные дискуссионные идеи, ни другие рас-

смотренные в параграфе 3.1 идеи Локка о чудесах не были направлены на критику библейско-христианских чудес как таковых или на девальвацию веры в библейско-христианские чудеса. Возможную принадлежность всех упомянутых и других дискуссионных идей Локка о чудесах, например, к кругу реформационных, протестантских, деистских, социнианских и иных доктрин автор монографии предлагает интерпретировать так же, как это было сделано в Резюме к Главе 2 по отношению к дискуссионным идеям Гоббса о чудесах.

**Во-вторых**, выявленные в параграфе 3.2 основные характеристики религиозно-философских идей Локка, данные советскими специалистами – сторонниками формационного эволюционизма, снова отображают дискурсивные практики в высокой степени кропотливого историко-философского анализа, проделанного этими специалистами. Наряду с этим, обозначенные характеристики и дискурсивные практики содержат в себе зримый след цепочки рядоположенных формационно-эволюционистских клише, касающихся понимания, опять же, общего состояния религиозной философии XVI–XVII вв. вообще и своеобразия религиозной философии Локка в частности. По существу, первое клише заключается всё в том же отношении к материализму, атеизму, а также к эмпиризму как к неким высшим доктринам в сравнении с идеализмом, религиозной верой, или, к примеру, с рационализмом. Второе клише воплощается, соответственно, в преувеличивании значения материалистических, атеистических и эмпиристических составляющих философии и религиозной философии Локка, а также в преувеличивании масштабов деистских и социнианских компонентов религиозной философии Локка.

И снова, теперь уже в случае с Локком, придётся констатировать, что всё это подпитывало и подпитывает базирующиеся на формационно-эволюционистских постулатах мнения о ненужности обсуждения идей Локка о чудесах. Как показывает обзор,

проведённый в параграфе 3.2, у представителей формационного эволюционизма набор методологических инструментов, привлекаемых для их анализа, мягко говоря, не богат. Происходит примерно то же, что фиксировалось на примере идей Гоббса: близкие к ортодоксии идеи Локка о чудесах не представляют интереса для формационных эволюционистов в принципе; поскольку Локк, пусть и с более существенными оговорками, чем Гоббс, но всё же воспринимается как материалистически мыслящий философ. Т. к. критических идей о чудесах у Локка практически нет, его философия чудес признаётся вынужденно компромиссной и т. п. Вновь патовая ситуация налицо.

**В-третьих**, выявленные в параграфе 3.3 основные характеристики идей Локка о чудесах, данные современными западными исследователями, как и в случае с Гоббсом, доказывают существование достаточно разностороннего дискурса исследования этих идей. Так, в большей части работ, рассмотренных в обзоре в параграфе 3.3, осмысление некоторых идей Локка о чудесах производится в контексте изучения каких-либо аспектов религиозно-философских и близких к ним идей Локка. Меньшую часть представляют работы, в которых некоторые идеи Локка о чудесах являются главным предметом изучения.

В рассмотренной современной западной историко-философской литературе в той или иной степени затрагивается, как правило, устоявшийся набор тем идей Локка о чудесах: 1) гносеология (образно говоря) чудес и определение чуда, 2) смысл чудес Христа, 3) подлинные и ложные чудеса. Для описания и осмысления идей Локка о чудесах исследователи обращаются (по отдельности и в различных комбинациях) к материалам трёх сочинений – «Опыта о человеческом разумении», «Разумности христианства» и «Рассуждения о чудесах».

Чаще всего исследователи уделяют внимание идеям Локка, связанным с оправданием веры в чудеса, подтверждающие божественное Откровение, а также божественность Христа. Кроме



того, в рассмотренной историко-философской литературе то и дело поднимаются вопросы амбивалентности идей Локка о чудесах, обсуждаются дискуссионные стороны этих идей. Тем не менее, как и в случае с Гоббсом, при всех достоинствах современной западной историографии идей Локка о чудесах, ей не хватает методологической раскрепощённости и широты исследовательского диапазона (опять же, и то, и другое возможно в плане переключения внимания на неизученные идеи Локка о чудесах, в плане проведения сравнительных исследований по проблемам истории идей о чудесах).

Кроме того, как и в случае с Гоббсом, нужно констатировать, что проведённые в параграфах 3.2 и 3.3 историографические обзоры показывают, что идеи Локка о чудесах практически не изучались с точки зрения принадлежности к христианской философии вообще.

Следовательно, осуществлённые в Главе 3 оценки позволили решить **третью задачу** монографии, а именно: показать общехристианскую направленность идей Локка о чудесах и историографическую перспективность изучения этих идей Локка в первую очередь как христианских философских идей.

## **Примечания к Главе 3**

---

<sup>1</sup> Георгий Антонович Заиченко – доктор философских наук, профессор; советский и украинский философ, историк философии. Работал на кафедре философии Украинского государственного химико-технологического университета (г. Днепропетровск, ныне – г. Днепр).

<sup>2</sup> Социнианство – антиринитарное течение протестантизма рационалистического толка XVI – первой половины XVII вв. Основателем социнианства был итальянский философ и теолог Фауст Социн (Fausto Paolo Sozzini / Faustus Socinus; 1539–1604 гг.). Центр распространения социнианских идей находился в Польше.

<sup>3</sup> «Польские братья» – группа радикальных польских кальвинистов 70-х гг. XVI – 60-х гг. XVII вв.

<sup>4</sup> О своеобразии материалистических идей Локка у Нарского см. также: [Нарский, 1958].

<sup>5</sup> Анджей Вишоваты (Вишоватый или Виссоватый) – внук Ф. Социна, польский философ, представитель «польских братьев» (Andrzej Wiszowaty; 1608–1678 гг.).

<sup>6</sup> О скептицизме в теории познания Локка у Заиченко см. также: [Заиченко, 1959].

<sup>7</sup> Анатолий Васильевич Сёмушкин – доктор философских наук, профессор; советский, украинский и российский историк философии и философ. Работал в Днепрпетровском госуниверситете, РУДН.

<sup>8</sup> Усложнённая версия подхода к Локку как к представителю критики чудес была предложена Н. В. Твердовской. Она подчёркивала, что Локк, наряду с Б. Спинозой и Д. Юмом, перенёс вопрос о чуде «в гносеологическое русло» и рассматривал его через призму «соотношения детерминизма и причинности». В основе их концепций чуда, по её мнению, лежало «понятие закона», вследствие чего они изучали, главным образом, «способы идентификации и критерии достоверности чуда» [Твердовская, 1996а, с. 13–14].

Наталья Витальевна Твердовская – кандидат философских наук. Диссертацию подготовила на кафедре истории и философии религии Философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета. Диссертация защищена по специальности 09.00.06 – философия религии. На титульном листе автореферата ошибочно указан шифр 09.00.03 – история философии.

<sup>9</sup> Александр Леонидович Субботин – доктор философских наук; советский и российский историк философии и философ. Работал ведущим научным сотрудником Института философии РАН.

<sup>10</sup> О материализме Локка у Заиченко см. также: [Заиченко, 1973, с. 39].

<sup>11</sup> Robert M. Burns – Lecturer in the Department of Historical and Cultural Studies at Goldsmiths' College, London, UK.

<sup>12</sup> К сожалению, на страницах труда Бернса нередко встречаются разночтения в передаче названий одних и тех же сочинений Локка.

<sup>13</sup> Здесь у Бернса сноска, в которой он сослался на вышедшее в свет в 1958 г. объединённое издание следующих работ Локка (названия даются по библиографическому описанию, приведённому Бернсом): “Discourse of Miracles”, “The Reasonableness of Christianity”, “A Third Letter Concerning Toleration”. Тут же Бернс отметил, что в этих трёх работах Локка, а также в «Опыте», содержатся все основные идеи Локка по проблемам чудес [Burns, 1981, p. 57, 274 (note 24) ; p. 255, 256].

Что касается упомянутого “A Third Letter”, то, судя по всему, речь идёт о работе Локка “A Third Letter for Toleration, to the Author of the Third Letter Concerning Toleration” [Locke, 1692]. Автор настоящей монографии знаком с текстом этого сочинения, а также с текстом “The Reasonableness of Christianity” («Разумность христианства») [Locke, 1695]. В Список источников монографии включены первые издания этих работ. Однако материалы данных сочинений пока не были задействованы в силу того, что, по мнению автора монографии, высказанные в них Локком идеи о чудесах своё законченное воплощение нашли в соответствующих идеях «Рассуждения» и «Опыта».

<sup>14</sup> Jonathan Irvine Israel – Professor at University College London, UK; Professor Emeritus at Institute for Advanced Study (School of Historical Studies), Princeton, USA.

<sup>15</sup> Victor Nuovo – Charles A. Dana Professor of Philosophy Emeritus at Middlebury College, USA; Senior Research Fellow at Harris Manchester College, Oxford, UK.

<sup>16</sup> Гуго Гроций (Гуго де Гроот) – голландский юрист, философ, литератор и государственный деятель (Hugo Grotius / Hugo de Groot / Huig de Groot; 1583–1645 гг.).

<sup>17</sup> Michael Richard Ayers – Wadham College, Oxford; Professor Emeritus of Philosophy at the University of Oxford, UK.

<sup>18</sup> Robert James Berry – Professor at the Department of Zoology at University College London, UK.

<sup>19</sup> Colin Brown – Professor of Systematic Theology at Fuller Theological Seminary, Pasadena, USA; priest of the Episcopal Church.

<sup>20</sup> Michael Saleem Rabieh – Ph.D. in Political Science from the University of Toronto, Canada; Attorney in Private Practice in Cambridge, Massachusetts, USA.

<sup>21</sup> John James MacIntosh – Professor of Philosophy at University of Calgary, Canada.

<sup>22</sup> Nicholas Wolterstorff – Noah Porter Professor of Philosophical Theology at Yale University, USA.

<sup>23</sup> Geneviève Brykman – agrégée de philosophie, docteur ès lettres, elle est professeur à l'université Paris X – Nanterre.

<sup>24</sup> Точное название работы – “A Letter Concerning Toleration”. Издана в 1689 г.

<sup>25</sup> Точное название работы – “A Discourse of Miracles”.

<sup>26</sup> Судя по всему, речь идёт о работе “Mr. Locke’s Reply to the Bishop of Worcester’s Answer to His Second Letter”. Издана в 1698 г. Эта работа в издании трудов Локка 1794 г. находится в томе 3, а не 4, как указано у Брикман. Эдвард Стиллингфлит – епископ Вустерский (Edward Stillingfleet – Bishop of Worcester; 1635–1699 гг.).

<sup>27</sup> T. Brian Mooney – Associate Professor at the Department of Philosophy at University of Notre Dame; Anthony Imbrosciano – Senior Lecturer at the Department of Philosophy at University of Notre Dame, Australia.

<sup>28</sup> Michael Losonsky – Professor of Philosophy, Emeritus Professor at Department of Philosophy at Colorado State University, USA.

<sup>29</sup> Полное название работы – “A Paraphrase and Notes on the Epistles of St. Paul to the Galatians, 1 and 2 Corinthians, Romans, Ephesians”. Издана посмертно в 1707 г.

<sup>30</sup> Aaron Louis Herold – the Visiting Research Fellow at the Jepson School’s John Marshall International Center, University of Richmond, USA; Assistant Professor of Political Science at State University of New York College at Geneseo, USA.

## Заключение

---

**Выводы по основным аспектам.** Таким образом, в произведённом в монографии исследовании решены все три поставленные задачи. **Во-первых**, показана методологическая уязвимость формационно-эволюционистских практик репрезентации эпохи Гоббса и Локка лишь как эпохи позитивных перемен, а людей этой эпохи – как людей, сориентированных на всяческий разрыв с прошлым. **Во-вторых**, показана общехристианская направленность идей Гоббса о чудесах и историографическая перспективность изучения этих идей Гоббса в первую очередь как христианских философских идей. **В-третьих**, показана общехристианская направленность идей Локка о чудесах и историографическая перспективность изучения этих идей Локка в первую очередь как христианских философских идей.

В целом можно отметить следующее. Решение вышеуказанных задач позволяет говорить об идеях Гоббса и Локка о чудесах как о вполне успешном опыте христианской философии чудес, реализованном не богословами или священнослужителями, а светскими философами. Идеи Гоббса и Локка о чудесах отражают напряжённые духовные и мыслительные искания этих философов как верующих христиан по животрепещущим для них и их современников вопросам веры в чудеса. Но эти вопросы волновали и будут волновать христиан всех времён и народов. Поэтому идеи Гоббса и Локка о чудесах не конъюнктурны: они значимы не только в рамках породившей их эпохи, они не потеряли и не потеряют своей актуальности для христиан, они входят в сокровищницу христианской религиозно-философской (и философско-религиозной) мысли, посвящённой чудесам.

**Главный вывод и его значимость.** Следовательно, доказан выдвинутый *тезис* о том, что идеи Гоббса и Локка о чудесах не определялись парадигмой критики и разоблачения чудес, которая с позиций формационного эволюционизма должна окаймлять смысл этих идей в силу общих условий процесса перехода к Новому времени, заключающихся в росте свободомыслия, секуляризации мысли, ослаблении роли религии в обществе и т. п.

Одновременно достигнута *цель* исследования, в соответствии с которой основные характеристики идей Гоббса и Локка о чудесах как христианских философских идей можно представить так. **Во-первых**, идеи Гоббса и Локка о чудесах являются преимущественно рационалистическими идеями. **Во-вторых**, идеи Гоббса и Локка о чудесах имеют качественный и глубокий историко-религиозный и теологический подтекст. **В-третьих**, идеи Гоббса и Локка о чудесах являются вероисповедными идеями.

**Оценка результата исследования в обозначенном контексте темы.** Целесообразно напомнить, что во Введении настоящей монографии *контекст* темы был определён расположенным в предметной плоскости изысканий, апробирующих более гибкие подходы к пониманию процессов истории философских идей по сравнению с формационно-эволюционистским подходом, отсылающим к наличию якобы строгой корреляции, в частности, формаций / эпох и сущности бытующих в них философских идей. Упомянутые «гибкие подходы» зиждутся на отказе от постулирования 1) европоцентризма, 2) тотальной познаваемости смысла истории, 3) определённости настоящего и прошлого, 4) предсказуемости будущего, а также 5) отсутствия метафизики истории.

Как это можно применить в нашем случае? Скажем, помимо всего прочего, Гоббса и Локка привычно считают философами, уповавшими на то, что развитие наук и опытного знания лежит в основе совершенствования человека и общества. Эта оценка, конечно, справедлива. Но любопытно порассуждать вот о чём.

Наша эпоха – будущее для Гоббса и Локка. Какой мир предстал бы перед их взором, окажись они здесь, сейчас, рядом с нами? Ведь получается, что развитие наук и опытного знания, увы, не привело к совершенствованию человека и общества. Зло и несправедливость, жестокость и насилие, кажется, только умножились и усилились. Так что средневековые «дикость» и «варварство» просто меркнут перед их современными проявлениями, поставленными на вполне научные основы (без кавычек даже). Особой наукоёмкой «токсичностью» стало обладать западное общество, на основе научной, промышленной, военно-технической мощи присвоившее себе статус наивысшей формы общества и поддерживающее эту, увы, иллюзию распространением массовой культуры, построенной на потребительских ценностях, разработкой и внедрением технологий социально-политических революций и смены «режимов», технологий создания социокультурных и политических фейков и симулякров (прогресса, эволюции, и т. п.), популяризацией расизма, ксенофобии, и прочим.

Гоббс и Локк были очень влиятельными философами и просто достаточно авторитетными людьми своего времени (последнее обстоятельство во многом обусловлено их близостью к английским аристократическим кругам). Складывается такое впечатление, что ещё при жизни Гоббса и Локка были созданы прецеденты переоценённости одних и недооценённости других их идей. Переоценёнными, как можно догадаться, оказались их гносеологические и социально-политические идеи, а недооценёнными – их религиозно-философские и религиозно-политические идеи. Вопрос о том, причастны ли сами Гоббс и Локк к созданию такой ситуации, в данный момент не столь важен.

Сейчас стоит обратить внимание на другое обстоятельство. Делая акцент на рецепции и осмыслении гносеологических и социально-политических постулатов Гоббса и Локка, часто совсем забывали и забывают о том, что они были неподдельно верующими людьми – христианами. Да, Гоббс и Локк с неизбеж-

ностью были втянуты в орбиту реформационных и протестантских идей: как патриоты, разделившие судьбу религиозных верований своего отечества. Да, разум для них был высшим мериллом христианских истин: таков был их метод постижения христианства (но схоластика ведь тоже рационалистична по методам). Важнее всего то, что они наделяли религию и веру очень высоким статусом в жизни человека и общества. Вспомним, что, например, для Гоббса религия – это «закон в каждом государстве» [О человеке, XIV. 4, с. 260], а для Локка вера – это «согласие, основанное на высочайшем разуме» [Опыт, IV. 16. 14, с. 148]<sup>1</sup>.

Кризис католицизма, итогом которого стали Реформация и формирование протестантских направлений христианства, со всей силой обнажили проблему отсутствия вероисповедного единства Западного христианства. Ничто не мешает предположить, что (внешне неизбежно скрывающаяся) глубина осознания Гоббсом и Локком остроты указанной проблемы побудила их обратиться к освещению вероисповедной по сути темы чудес преимущественно с общехристианской, а не с какой-либо моноконфессиональной точки зрения. В свою очередь, показанная в монографии общехристианская направленность идей Гоббса и Локка о чудесах, является и самым мощным фактором, расшатывающим формационно-эволюционистские позиции интерпретации этих идей, сводящиеся к фиксации подчинённости их смысла парадигме критики и разоблачения чудес.

**Рекомендации по дальнейшему использованию результатов исследования.** В завершение монографии автору не терпится выразить надежду, что результаты проведённого в ней исследования будут способствовать расширению числа изысканий, апробирующих те самые более гибкие подходы к пониманию процессов истории философских идей по сравнению с формационно-эволюционистским подходом. Ибо эти изыскания призва-

---

<sup>1</sup> См. параграфы 2.1 и 3.1 настоящей монографии.



ны дать возможность увидеть неизвестные грани философских идей и значительно дополнить представления о том месте в историко-философском процессе, которое занимали высказавшие их мыслители. Ведь как продемонстрировано в настоящей монографии на примере размышлений об идеях Гоббса и Локка о чудесах, сущность этого процесса невозможно описать метафорой линейного (векторного, спиралевидного и т. п.), а именно, формационно-эволюционного движения.

## **Список условных сокращений названий сочинений Гоббса и Локка**

---

### *Сочинения Гоббса*

Человеческая природа – «Человеческая природа» (“Human Nature”, 1650 г.<sup>1</sup>) [Гоббс, 1989б, т. 1, с. 507–573].

Левиафан – «Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского» (“Leviathan, or the Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil”, 1651 г.) [Гоббс, 1991, т. 2, с. 3–545].

О человеке – «Основ философии часть вторая. О человеке» (“Elementorum philosophiae sectio secunda. De homine”, 1658 г.) [Гоббс, 1989а, т. 1, с. 219–269].

### *Сочинения Локка*

Опыт – «Опыт о человеческом разумении» (“An Essay Concerning Humane Understanding”, 1690 г.) [Локк, 1985, т. 1, с. 77–582 ; Локк, 1985, т. 2, с. 3–201].

Рассуждение – «Рассуждение о чудесах» (“A Discourse of Miracles”, 1706 г.) [Локк, 1988, т. 3, с. 615–623].

---

<sup>1</sup> Здесь и далее в Списке указаны годы первых изданий упоминаемых сочинений Гоббса и Локка. Используемые в настоящей монографии принципы ссылок на эти сочинения изложены во Введении.

## **Список источников и литературы**

---

### *Список источников*

Библия : Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – [Изд. 5-е]. – М. : Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2016. – 1376 с.

Гоббс, Т. Левиафан / Т. Гоббс; [пер. А. Гутермана]. – М. : Мысль, 2001. – 478 с.

Гоббс, Т. Левиафан или материя, форма и власть государства церковного и гражданского / Т. Гоббс; [пер. с англ. А. Гутермана]; предисл. и ред. А. Ческиса. – [М.] : Соцэкгиз, 1936 («Образцовая» тип.). – 503 с.

Гоббс, Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского / Т. Гоббс; [пер. с англ. А. Гутермана] // Избранные произведения : в 2 т. / Т. Гоббс. – М. : Мысль, 1964. – Т. 2 / ред., вступ. ст. и примеч. Е. М. Вейцмана. – С. 43–678.

Гоббс, Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского / Т. Гоббс; [пер. с англ. А. Гутермана] // Сочинения : в 2 т. / Т. Гоббс. – М. : Мысль, 1991. – Т. 2 / сост., ред., авт. примеч. В. В. Соколов. – С. 3–545.

Гоббс, Т. Левиафан, или О сущности, форме и власти государства / Соч. Томаса Гоббза Мальмесберийского; пер. по Гааг. лат. изд. 1674 г. и по англ. подлиннику изд. Молесворта Серафима Автократова и Варфоломея Зайцева. – СПб. : Тип. Н. Тиблена и Комп. (Н. Неклюдова), 1868. – [8], 419 с.

Гоббс, Т. Основ философии : Часть вторая : О человеке / Т. Гоббс; [пер. А. Гутермана] // Избранные произведения : в 2 т. / Т. Гоббс. – М. : Мысль, 1964а. – Т. 1 / ред. и вступ. ст. В. В. Соколова. – С. 215–276.

Гоббс, Т. Основ философии : Часть вторая : О человеке / Т. Гоббс; [пер. А. Гутермана] // Сочинения : в 2 т. / Т. Гоббс. – М. : Мысль, 1989а. – Т. 1 / сост., ред., авт. вступ. ст. и примеч. В. В. Соколов. – С. 219–269.

Гоббс, Т. Основы философии : Часть вторая : Учение о человеке / Т. Гоббс; [пер. А. Гутермана] // Избранные сочинения / Т. Гоббс; под общ. ред. А. Деборина и Д. Рязанова; с предисл. А. Деборина. – М. ; Л. : Гос. изд-во, 1926а (М. : 1-я Образцовая тип.). – С. 163–211.

Гоббс, Т. Человеческая природа / Т. Гоббс; [пер. А. Гутермана] // Избранные сочинения / Т. Гоббс; под общ. ред. А. Деборина и Д. Рязанова; с предисл. А. Деборина. – М. ; Л. : Гос. изд-во, 1926б (М. : 1-я Образцовая тип.). – С. 213–276.

Гоббс, Т. Человеческая природа / Т. Гоббс; [пер. с англ. А. Гутермана] // Избранные произведения : в 2 т. / Т. Гоббс. – М. : Мысль, 1964б. – Т. 1 / ред. и вступ. ст. В. В. Соколова. – С. 437–514.

Гоббс, Т. Человеческая природа / Т. Гоббс; [пер. с англ. А. Гутермана] // Сочинения : в 2 т. / Т. Гоббс. – М. : Мысль, 1989б. – Т. 1 / сост., ред., авт. вступ. ст. и примеч. В. В. Соколов. – С. 507–573.

Локк, Дж. Опыт о человеческом разуме / Дж. Локк; пер. [и предисл.] А. Н. Савина. – М. : Типо-лит. т-ва И. Н. Кушнерев и К<sup>о</sup>, 1898. – XVI, 736 с.

Локк, Дж. Опыт о человеческом разуме / Дж. Локк; [пер. с англ. А. Н. Савина] // Избранные философские произведения : в 2 т. / Дж. Локк. – М. : Соцэкиз, 1960. – Т. 1 / [под общ. ред. И. С. Нарского]. – С. 55–696.

Локк, Дж. Опыт о человеческом разумении / Дж. Локк; [пер. с англ. А. Н. Савина] // Сочинения : в 3 т. / Дж. Локк. – М. : Мысль, 1985. – Т. 1 / ред. и авт. вступ. ст. И. С. Нарский. – С. 77–582. – [Книги 1–3].

Локк, Дж. Опыт о человеческом разумении / Дж. Локк; [пер. с англ. А. Н. Савина] // Сочинения : в 3 т. / Дж. Локк. – М. : Мысль, 1985. – Т. 2 / ред. и сост. И. С. Нарский. – С. 3–201. – [Книга 4].

Локк, Дж. Рассуждение о чудесах / Дж. Локк; [пер. с англ. Е. С. Лагутина; ред. и сост. примеч. Б. В. Мееровский] // Научные

доклады высшей школы. Философские науки. – 1983. – № 4. – С. 122–126.

Локк, Дж. Рассуждение о чудесах / Дж. Локк; [пер. с англ. Е. С. Лагутина] // Сочинения : в 3 т. / Дж. Локк. – М. : Мысль, 1988. – Т. 3 / ред. и сост., авт. примеч. А. Л. Субботин. – С. 615–623.

Biblia Sacra : Iuxta Vulgatam versionem / Adiuvantibus B. Fischer [et al.]; Recensuit et brevi apparatu critico instruxit Robertus Weber. – Ed. quartam emendatam / cum sociis B. Fischer [et al.]; Praeparavit Roger Gryson. – Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1994. – XLIII, 1980 p.

Fleetwood, W. An Essay upon Miracles : In Two Discourses / by W. Fleetwood, Fellow of Eton-College, and Chaplain in Ordinary to His Majesty. – London : Printed for Charles Harper at the Flower-de-Luce, over-against S. Dunstan's Church in Fleetstreet, 1701. – [16], 277, [3] p.

Hobbes, T. Elementorum philosophiae : Sectio prima : De corpore / T. Hobbes // Thomae Hobbes Malmesburiensis opera philosophica quae Latine scripsit : Omnia in unum corpus nunc primum collecta : [in 5 vol.] / T. Hobbes; Studio et labore Gulielmi Molesworth. – Londini : Apud Joannem Bohn, 17, Henrietta Street, Covent Garden, 1839. – Vol. 1. – [11], 431 p.

Hobbes, T. Elementorum philosophiae : Sectio secunda : De homine / T. Hobbes // Thomae Hobbes Malmesburiensis opera philosophica quae Latine scripsit : Omnia in unum corpus nunc primum collecta : [in 5 vol.] / T. Hobbes; Studio et labore Gulielmi Molesworth. – Londini : Apud Joannem Bohn, Henrietta Street, Covent Garden, 1839. – Vol. 2. – P. [8], 1–132.

Hobbes, T. Grundzüge der Philosophie. Teil 1 : Lehre vom Körper / T. Hobbes; übers. und hrsg. vom M. Frischeisen-Köhler. – Leipzig : Meiner, 1915. – 340 S.

Hobbes, T. Leviathan, or, The Matter, Forme, and Power of a Common Wealth, Ecclesiastical and Civil / by T. Hobbes... – London : Printed for Andrew Crooke, 1651. [9], 396 p.

Hobbes, T. Leviathan: or, the Matter, Form, and Power of a Commonwealth, Ecclesiastical and Civil / by T. Hobbes of Malmesbury //

The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury : [in 11 vol.] / T. Hobbes; Now First Collected and Edited by Sir William Molesworth, Bart. – London : John Bohn, Henrietta Street, Covent Garden, 1839. – Vol. 3. – xii, 714, [2] p.

Hobbes, T. The Elements of Law, Natural and Politic / by T. Hobbes; ed. with a preface and critical notes by F. Tönnies, to which are subjoined selected extracts from unprinted mss. of Thomas Hobbes. – London : Simpkin, Marshall, 1889. – xvi, 226 p.

Hobbes, T. Thomae Hobbes Malmesburiensis opera philosophica, quae Latinè scripsit, omnia : Antè quidem per partes, nunc autem, post cognitatas omnium objectiones, conjunctim & accuratiùs edita / T. Hobbes. – Amstelodami : Apud Ioannem Blaeu, 1668.

Locke, J. A Discourse of Miracles / J. Locke // The Posthumous Works of Mr. John Locke... – London : Printed by W. B. for A. and J. Churchill at the Black Swan in Pater-Noster-Row, 1706. – P. 217–231.

Locke, J. A Discourse of Miracles / J. Locke // The Works of John Locke, Esq. : In 3 Vol. / J. Locke. – 5th ed. / To Which is Now First Added, the Life of the Author; and a Collection of Several of His Pieces Published by Mr. Desmaizeaux. – London : Printed for S. Birt, D. Browne, T. Longman, J. Shuckburgh, C. Hitch and L. Hawes, J. Hodges, J. Oswald, A. Millar, J. and J. Rivington, J. Ward, and M. Cooper, 1751. – Vol. 3. – P. 432–436.

Locke, J. A Third Letter for Toleration, to the Author of the Third Letter Concerning Toleration / J. Locke. – London : Printed for Awnsham and John Churchill, at the Black Swan in Pater-Noster-Row, 1692. – [4], 350, [2] p.

Locke, J. An Essay Concerning Human Understanding / J. Locke; ed. with an introd., critical apparatus and glossary by P. H. Nidditch. – Oxford : Clarendon Press, 1975. – liv, 867 p.

Locke, J. An Essay Concerning Humane Understanding // The Works of John Locke / J. Locke. – London : Henry G. Bohn, York Street, Covent Garden, 1854. – Vol. 1 : Philosophical Works / With a Preliminary Essay and Notes by J. A. St. John. – P. 112–541. – [Books 1–2].

Locke, J. An Essay Concerning Humane Understanding // The Works of John Locke / J. Locke. – London : Henry G. Bohn, York Street, Covent Garden, 1854. – Vol. 2 : Philosophical Works / With a Preliminary Essay and Notes by J. A. St. John. – P. 1–338. – [Books 3–4].

Locke, J. An Essay Concerning Humane Understanding : In Four Books / J. Locke. – London : Printed by Eliz. Holt, for Thomas Basset, at the George in Fleetstreet, near St. Dunstan's Church, 1690. – [12], 362, [22] p.

Locke, J. The Reasonableness of Christianity, As Delivered in the Scriptures / J. Locke. – London : Printed for Awnsham and John Churchill, at the Black Swan in Pater-Noster-Row, 1695. – [4], 304 p.

### ***Список литературы***

Аверинцев, С. Тема чудес в Евангелиях: чудо как деяние и чудотворчество как занятие / С. Аверинцев // Мир Библии : Иллюстрированный альманах Библейско-богословского института св. апостола Андрея. – 2002. – Вып. 9. – С. 4–10.

Аверинцев, С. С. Чудо / С. С. Аверинцев // Новая философская энциклопедия : в 4 т. / науч.-ред. совет.: В. С. Стёпин [и др.]. – М. : Мысль, 2001. – Т. 4 : Т–Я. – С. 367–368.

Александров, Г. Учение Гоббса о государстве / Г. Александров // Книга и пролетарская революция. – 1937. – № 9. – С. 62–66. – Рец. на кн.: Томас Гоббс – Левиафан или материя, форма и власть государства церковного и гражданского. Предисловие и редакция А. Ческиса. Соцэкгиз. 1936. 503 стр.

Алексеев, С. Чудо / С. Алексеев // Энциклопедический словарь / [изд.: Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон]. – Репр. воспр. изд. Ф. А. Брокгауз – И. А. Ефрон 1890 г. – М. : Терра, 1993. – Т. 77 : Чугуев – Шен. – С. 12–19.

Асмус, В. Ф. Советское издание сочинений Джона Локка / В. Ф. Асмус // Вопросы философии. – 1963. – № 4. – С. 156–161. – Рец. на кн.: Д. Локк. Избранные философские произведения в двух томах. Соцэкгиз. 1960, т. I – 734 стр., т. II – 532 стр.

Бажов, С. И. Проблемы методологии историко-философского исследования [Электронный ресурс] / С. И. Бажов // Гуманитарные научные исследования. – 2012. – № 10 (14). – URL: <http://human.snauka.ru/2012/10/1648> (дата обращения: 09.06.2019).

Белкина, Т. Л. Апология свободы совести в трудах Джона Локка / Т. Л. Белкина, А. С. Комаров // Вестник Костромского государственного университета им. Н. А. Некрасова. – 2012. – Т. 18, № 2. – С. 41–44.

Бершадский, С. А. Очерки истории философии права : Вып. 1 / С. А. Бершадский. – СПб. : Тип. М. М. Стасюлевича, 1892. – [4], VIII, 266 с.

Библер, В. С. Мышление как творчество : (Введение в логику мысленного диалога) / В. С. Библер. – М. : Политиздат, 1975. – 398, [1] с.

Билалов, М. И. Дж. Локк о соотношении истины и знания / М. И. Билалов // Вестник Московского университета. Серия 7, Философия. – 1984. – № 2. – С. 61–68.

Бихдрикер, Д. Учение Гоббса о государстве и праве / Д. Бихдрикер // Под знаменем марксизма. – 1938. – № 6. – С. 119–132.

Блок, М. Короли-чудотворцы : Очерк представлений о сверхъестественном характере королевской власти, распространённых преимущественно во Франции и в Англии / М. Блок; пер. и коммент. В. А. Мильчиной. – М. : Языки русской культуры, 1998. – 709 с.

Быховский, Б. Материализм Томаса Гоббса (К 350-летию со дня рождения) / Б. Быховский // Под знаменем марксизма. – 1938. – № 6. – С. 79–91.

Быховский, Б. Психофизическое учение Томаса Гоббса / Б. Быховский // Вестник Коммунистической академии. – 1928. – № 2 (26). – С. 80–112.

Вальденберг, В. Е. Закон и право в философии Гоббеса / В. Е. Вальденберг. – СПб. : Тип. В. С. Балашев и К<sup>о</sup>, 1900. – 267, [6] с.

Вейцман, Е. М. Великий английский материалист Томас Гоббс [1588–1679] / Е. М. Вейцман. – М. : Знание, 1960. – 48 с.

Вейцман, Е. М. Т. Гоббс – борец против религии / Е. М. Вейцман // Материализм и религия : (Сборник статей) / под ред. И. Д. Панцхава. – М. : [б. и.], 1958. – С. 44–62.



Вейцман, Е. М. [Примечания к сочинению «Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского»] / Е. М. Вейцман // Гоббс Т. Избранные произведения : в 2 т. – М. : Мысль, 1964. – Т. 2. – С. 723–734.

Габинский, Г. А. В поисках чуда / Г. А. Габинский. – М. : Политиздат, 1979. – 88 с.

Габинский, Г. А. Теология и чудо : Критика богословских концепций / Г. А. Габинский. – М.: Мысль, 1978. – 279, [16] с.

Гайдамака, В. П. Концепция первичных качеств и формирование научной картины мира в естествознании XVII в. / В. П. Гайдамака // Вестник Московского университета. – Сер. 7. Философия. – 1980. – № 3. – С. 49–57.

Гайдено, П. П. Эволюция понятия науки (XVII–XVIII вв.) : Формирование научных программ нового времени / П. П. Гайдено. – М. : Наука, 1987. – 447 с.

Герман, Л. Учение Гоббса об обществе / Л. Герман // Под знаменем марксизма. – 1938. – № 6. – С. 92–118.

Голосов, В. Ф. Английский материализм XVII века и его историческое значение / В. Ф. Голосов // Вопросы философии. – 1954. – № 4. – С. 129–141.

Голосов, В. Ф. Очерки по истории английского материализма XVII–XVIII вв. / В. Ф. Голосов. – Красноярск : Кн. изд-во, 1958. – 488 с.

Гребенев, К. В. Джон Локк : Популярный очерк его жизни и учения / К. В. Гребенев. М. ; Л. : Московский рабочий, 1929а (7-я тип. «Искра революции» Мосполиграф). – 237, [2] с.

Гребенев, К. Критическая заметка / К. Гребенев // Вестник Коммунистической академии. – 1929б. – № 3 (33). – С. 259–265. – Рец. на кн.: А. Деборин. – Очерки по истории материализма XVII и XVIII вв. ГИЗ. 1929. стр. 294.

Деборин, А. М. Введение в философию диалектического материализма : Два приложения [рец. А. М. Деборина на кн.]: 1. А. Богданов «Эмпириомонизм». 2. «Философские очерки» Л. Аксельрод (Ортодокс) / А. Деборин; с предисл. Г. В. Плеханова. – Петроград : Жизнь и знание, 1916. – 417 с.

Деборин, А. М. Социально-политические учения нового и новейшего времени : в 3 т. / А. М. Деборин. – М. : Изд-во Акад. наук СССР, 1958. – Т. 1 : Социально-политические учения нового времени. – 628 с.

Деборин, А. Предисловие редактора / А. Деборин // Гоббс Т. Избранные сочинения / Т. Гоббс; под общ. ред. А. Деборина и Д. Рязанова; с предисл. А. Деборина. – М. ; Л. : Гос. изд-во, 1926 (М. : 1-я Образцовая тип.). – С. V–XXVIII.

Делюмо, Ж. Ужасы на Западе / Ж. Делюмо; [пер. с фр. Н. Епифанцевой]. – М.: Голос, 1994. – 410 с.

Дидро, Д. Статьи из «Энциклопедии». II. Философия Гоббса / Д. Дидро // Под знаменем марксизма. – 1923. – № 6–7. – С. 132–159.

Дильтей, В. Воззрение на мир и исследование человека со времён Возрождения и Реформации / В. Дильтей; [пер. М. И. Левиной]. – 2-е изд. – М. ; СПб. : Центр гуманитарных инициатив, 2013. – 462, [1] с.

Дмитриев, И. С. Социокультурные основания интеллектуальной революции XVI–XVII вв. / И. С. Дмитриев // Политическая концептология: журнал метадисциплинарных исследований. – 2012. – № 1. – С. 20–58.

Дмитриев, Т. Политическая теология в «Левиафане» Томаса Гоббса / Т. Дмитриев // Социологическое обозрение. – 2018. – Т. 17, № 3. – С. 56–89.

Дьяченко, Г. М. Зна́меніе / Г. М. Дьяченко // Полный церковнославянский словарь : Пособие / сост. Г. Дьяченко. – М. : Тип. Вильде, 1899. – С. 206.

Загирняк, М. Ю. Контекстуальный подход в методологии историко-философского исследования [Электронный ресурс] / М. Ю. Загирняк // РАЦИО. ru. – 2011. – № 6. – С. 56–67. – URL: <https://journals.kantiana.ru/journals/ratio/3160/8918/> (дата обращения: 09.06.2019).

Заиченко, Г. А. 350 лет со дня рождения Джона Локка / Г. А. Заиченко // Научные доклады высшей школы. Философские науки. – 1984. – № 1. – С. 161–163.

Заиченко, Г. А. Д. Локк и современность / Г. А. Заиченко, А. В. Сёмушкин // *Философские науки*. – 1990. – № 10. – С. 108–113.

Заиченко, Г. А. Джон Локк / Г. А. Заиченко. – 2-е изд., дораб. – М. : Мысль, 1988. – 207 с.

Заиченко, Г. А. Джон Локк / Г. А. Заиченко. – М. : Мысль, 1973. – 207 с.

Заиченко, Г. А. К вопросу о скептицизме в теории познания Д. Локка / Г. А. Заиченко // *Научные доклады высшей школы. Философские науки*. – 1959. – № 4. – С. 123–131.

Заиченко, Г. А. Объективность чувственного знания: Локк, Беркли и проблема «вторичных качеств» / Г. А. Заиченко // *Научные доклады высшей школы. Философские науки*. – 1985. – № 4. – С. 98–107.

Ионов, П. Заметки о сочинениях Томаса Гоббса / П. Ионов // *Под знаменем марксизма*. – 1926. – № 9–10. – С. 220–229. – Рец. на кн.: Томас Гоббс. Избранные сочинения. Институт К. Маркса и Ф. Энгельса. Библиотека материализма. Пер. А. Гутермана. С предисловием А. Деборина. ГИЗ. 1926 г. 276 стр.+XXVIII.

Исаков, А. А. Религиозная толерантность и атеизм в английской философии XVII века / А. А. Исаков // *Альманах современной науки и образования*. – 2015. – № 5 (95). – С. 70–72.

История свободомыслия и атеизма в Европе / под ред. Н. П. Соколова. – М. : Мысль, 1966. – 412 с.

Камбуров, В. Г. Томас Гоббс и его политическое учение; Принцип разделения властей и его значение в науке : Проб. лекции, чит. в присутствии Юрид. фак. Имп. Ун-та св. Владимира 19 и 27 мая 1900 г. для приобретения звания прив.-доц. / В. Г. Камбуров. – Киев : Тип. Имп. Ун-та св. Владимира, 1900. – [2], 21 с.

Ким, О. В. Теория модернизации и переходные общества раннего Нового времени / О. В. Ким // *Новая и новейшая история*. – 2011. – № 2. – С. 121–128.

Кирсанов, В. С. Научная революция XVII века / В. С. Кирсанов. – М. : Наука, 1987. – 341, [1] с.

Коркунов, Н. М. История философии права : Пособие к лекциям / Н. М. Коркунов. – СПб. : Тип. М. Меркушева, 1896. – [2], IV, 267 с.

Косарева, Л. М. Социокультурный генезис науки Нового времени: Философский аспект проблемы / Л. М. Косарева. – М. : Наука, 1989. – 155, [4] с.

Кротов, А. А. Методология современных российских историко-философских исследований / А. А. Кротов // Ценности и смыслы. – 2012. – № 6 (22). – С. 37–44.

Кузнецов, Б. Г. Идеи и образы Возрождения: (Наука XIV–XVI вв. в свете современной науки) / Б. Г. Кузнецов. – М. : Наука, 1979. – 280 с.

Кузнецов, Б. Г. Научная революция XVI–XVII вв. / Б. Г. Кузнецов // Философия эпохи ранних буржуазных революций / редкол.: Т. И. Ойзерман [и др.]. – М. : Наука, 1983. – Ч. 2 : Революция в науке и философские учения о мире, познании и человеке, разд. 1 : Революция в науке и философские воззрения в XVI–XVII вв., гл. II. – С. 317–335.

Кузнецов, В. Н. Западноевропейская философия XVIII века : [учеб. пособие] / В. Н. Кузнецов, Б. В. Мееровский, А. Ф. Грязнов. – М. : Высш. школа, 1986. – 398, [2] с.

Лавджой, А. Великая цепь бытия : История идеи / А. Лавджой; пер. с англ. В. Софронова-Антони. – М. : Дом интеллектуальной книги, 2001. – 372, [1] с.

Ле Гофф, Ж. Герои и чудеса средних веков / Ж. Ле Гофф; пер. с фр. Д. Савосина. – М. : Текст, 2011. – 318, [3] с.

Ле Гофф, Ж. Средневековый мир воображаемого / Ж. Ле Гофф; пер. с фр. Е. В. Морозовой. – М. : Прогресс, 2001. – 439 с.

Лившиц, Г. М. Свободомыслие и материалистическая философия в Западной Европе : (Вторая половина XVII в.) / Г. М. Лившиц. – Минск : Вышэйшая школа, 1975. – 384 с.

Литвинова, Е. Ф. Джон Локк, его жизнь и философская деятельность : Биогр. очерк Е. Ф. Литвиновой : С портр. Локка, грав. в Лейпциге Геданом / Е. Ф. Литвинова. – СПб. : Тип. Ю. Н. Эрлих, 1892. – 77 с.

Л-л [Луппол], И. [Рецензия] / И. Л-л [Луппол] // Под знаменем марксизма. – 1924. – № 10–11. – С. 247–251. – Рец. на кн.: Д. Рахман. Джон Локк. Его учение о познании, праве и воспитании, субъ-

ективная и объективная психология. С предисловием Л. И. Аксельрод (Ортодокс). «Червоний Шлях», 1924. стр. 182.

Лосев, А. Ф. Диалектика мифа / А. Ф. Лосев // Миф. Число. Сущность : [Сборник] / А. Ф. Лосев. – М. : Мысль, 1994. – С. 5–216.

Луппол, И. Томас Гоббс / И. Луппол // Летописи марксизма. – 1930. – Кн. 1 (11). – С. 3–17.

Лучицкая, С. И. Чудо / С. И. Лучицкая, Ю. Е. Арнаутова // Словарь средневековой культуры / под общ. ред. А. Я. Гуревича. – М. : РОССПЭН, 2003 (Акад. тип. Наука РАН). – С. 575–578.

Льюис, К. С. Чудо / К. С. Льюис // Собрание сочинений : в 8 т. / К. С. Льюис. – М. : Фонд имени отца Александра Меня ; СПб. : Библия для всех, 2000. – Т. 7 / пер. с англ. Н. Трауберг, Л. Сумм. – С. 145–271.

Мееровский, Б. В. Английский деизм и Джон Локк / Б. В. Мееровский // Научные доклады высшей школы. Философские науки. – 1972. – № 4. – С. 81–90.

Мееровский, Б. В. Гоббс / Б. В. Мееровский. – М. : Мысль, 1975. – 208 с.

Мееровский, Б. В. Из истории английского материализма XVIII века / Б. В. Мееровский // Научные доклады высшей школы. Философские науки. – 1981. – № 3. – С. 104–109.

Мееровский, Б. В. Из истории английского свободомыслия : [к научной публикации сочинения Дж. Локка «Рассуждение о чудесах»] / Б. В. Мееровский // Научные доклады высшей школы. Философские науки. – 1983. – № 4. – С. 120–122.

Мееровский, Б. В. Томас Гоббс как политический мыслитель / Б. В. Мееровский // Философские науки. – 1988. – № 8. – С. 54–61.

Мотрошилова, Н. В. Нормы науки и ориентации учёного / Н. В. Мотрошилова // Идеалы и нормы научного исследования / ред.-сост. В. С. Стёпин. – Минск : Изд-во БГУ, 1981. – [Часть 1] : Природа, функции и социальная обусловленность идеалов и норм науки, [эссе 3]. – С. 91–119.

Мотрошилова, Н. В. Познание и общество : Из истории философии XVII–XVIII веков / Н. В. Мотрошилова. – М. : Мысль, 1969. – 297 с.

Н. П. [Рецензия] / Н. П. // Книга и пролетарская революция. – 1937. – № 7. – С. 145–146. – Рец. на кн.: Гоббс Томас. Левиафан или материя, форма и власть государства церковного и гражданского. Предисловие и редакция А. Ческиса. Соцэкгиз. М. 1937. 503 с.

Нарский, И. С. Джон Локк глазами XX века / И. С. Нарский // Научные доклады высшей школы. Философские науки. – 1982. – № 2. – С. 130–139.

Нарский, И. С. Западноевропейская философия XVII века : [учеб. пособие] / И. С. Нарский. – М. : Высш. школа, 1974. – 383 с.

Нарский, И. С. Западноевропейская философия XVIII века : [учеб. пособие] / И. С. Нарский. – М. : Высш. школа, 1973. – 302 с.

Нарский, И. С. К вопросу об особенностях материализма Локка / И. С. Нарский // Научные доклады высшей школы. Философские науки. – 1958. – № 3. – С. 177–186.

Нарский, И. С. [Примечания к сочинению «Опыт о человеческом разумении»] / И. С. Нарский, А. Л. Субботин // Локк Дж. Сочинения : в 3 т. / Дж. Локк. – М. : Мысль, 1985а. – Т. 1. – С. 583–595.

Нарский, И. С. [Примечания к сочинению «Опыт о человеческом разумении»] / И. С. Нарский, А. Л. Субботин // Локк Дж. Сочинения : в 3 т. / Дж. Локк. – М. : Мысль, 1985б. – Т. 2. – С. 520–524.

Нарский, И. С. Страничка из истории борьбы материализма против идеализма в начале XVIII в. (Локк против Лейбница) : [к научной публикации писем леди Д. Мешэм Г. Лейбницу] / И. С. Нарский // Научные доклады высшей школы. Философские науки. – 1975. – № 5. – С. 135–136.

Нарский, И. С. Теоретик познания, смотревший далеко вперёд (к 400-летию со дня рождения Томаса Гоббса) / И. С. Нарский // Философские науки. – 1988. – № 4. – С. 52–60.

Нарский, И. С. Философия Джона Локка / И. С. Нарский. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 1960. – 63 с.

От издательства // Избранные философские произведения : в 2 т. / Дж. Локк. – М. : Соцэкгиз, 1960. – Т. 1 / [под общ. ред. И. С. Нарского]. – С. 3.

П. С. [Рецензия] / П. С. // Под знаменем марксизма. – 1924. – № 8–9. – С. 290–293. – Рец. на кн.: А. И. Ческис. Томас Гоббс, родоначальник современного материализма (его жизнь и учение). Изд-ство «Красная Новь». Г. П. П. Москва 1924 г. стр. 138.

Панкратов, К. Джон Локк и его «Опыт о человеческом разуме» / К. Панкратов // Под знаменем марксизма. – 1940а. – № 2. – С. 114–143.

Панкратов, К. [Рецензия] / К. Панкратов // Под знаменем марксизма. – 1940б. – № 10. – С. 186–195. – Рец. на кн.: Джон Локк «Педагогические сочинения». Учпедгиз. М. 1939.

Петросова, М. Гоббс о религии / М. Петросова // Под знаменем марксизма. – 1938. – № 6. – С. 133–145.

Познер, В. Томас Гоббс – выдающийся материалист и атеист : К 350-летию со дня рождения (1588–1938) / В. Познер // Книга и пролетарская революция. – 1938. – № 4. – С. 54–57.

Послесловие от издателей // Гоббс Т. Левиафан / Т. Гоббс. – М. : Мысль, 2001. – С. 474–476.

Рахман, Д. Джон Локк : Его учение: о познании, праве и воспитании : Субъективная и объективная психология / Д. Рахман; с предисл. Л. И. Аксельрод (Ортодокс). – [Харьков] : Червоний шлях, 1924. – [2], II, 182, [1] с.

Рубакин, Н. А. Среди тайн и чудес / Н. А. Рубакин. – 3-е изд. – М. : Политиздат, 1965. – 240 с.

Рубин, И. Экономические взгляды Томаса Гоббса / И. Рубин // Летописи марксизма. – 1930. – Кн. 1 (11). – С. 18–33.

Садыкова, А. Г. Проблема философской концептуализации категории реального, или естественного, чуда / А. Г. Садыкова. – Уфа : РИО БашГУ, 2005. – 96 с.

Сахарова, Т. А. Новое о Локке / Т. А. Сахарова // Вопросы философии. – 1956. – № 5. – С. 185–190. – Рец. на кн.: Габриэль Бонно. Культурные связи Локка с Францией. (По неопубликованным документам.) Издание Калифорнийского университета. Беркелей и Лос-Анжелос. 1955. 263 стр. “Les relations intellectuelles de Locke avec la France” (D’après des documents inédits) by Gabriel Bonno. University of California Press. Berkeley and Los Angeles. 1955.

Серебренников, В. С. Учение Локка о прирожденных началах знания и деятельности : Опыт установки Локкова учения на основании историко-критического исследования и критического рассмотрения его в связи с христианским учением об образе Божиим / В. С. Серебренников. – Изд. 2-е. – М. : URSS, 2010. – 361 с.

Серебренников, В. С. Учение Локка о прирожденных началах знания и деятельности : Опыт установки Локкова учения на основании историко-критического исследования и критического рассмотрения его в связи с христианским учением об образе Божиим / В. Серебренников. – СПб. : Тип. А. Катанского и К<sup>о</sup>, 1892. – IX, 358, II с.

Соколов, В. В. Европейская философия XV–XVII веков : [учеб. пособие] / В. В. Соколов. – М. : Высш. школа, 1984. – 448 с.

Соколов, В. В. Примечания / В. В. Соколов // Гоббс Т. Избранные произведения : в 2 т. / Т. Гоббс. – М. : Мысль, 1964а. – Т. 1. – С. 563–572.

Соколов, В. В. Примечания / В. В. Соколов // Гоббс Т. Сочинения : в 2 т. / Т. Гоббс. – М. : Мысль, 1989а. – Т. 1. – С. 612–622.

Соколов, В. В. [Примечания к сочинению «Левафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского»] / В. В. Соколов, [Е. М. Вейцман] // Гоббс Т. Сочинения : в 2 т. / Т. Гоббс. – М. : Мысль, 1991. – Т. 2. – С. 624–639.

Соколов, В. В. [Примечания к сочинению «Основ философии часть вторая. О человеке»] / В. В. Соколов // Гоббс Т. Избранные произведения : в 2 т. / Т. Гоббс. – М. : Мысль, 1964б. – Т. 1. – С. 566–567.

Соколов, В. В. [Примечания к сочинению «Основ философии часть вторая. О человеке»] / В. В. Соколов // Гоббс Т. Сочинения : в 2 т. / Т. Гоббс. – М. : Мысль, 1989б. – Т. 1. – С. 616–617.

Соколов, В. В. [Примечания к сочинению «Основ философии часть первая. О теле»] / В. В. Соколов // Гоббс Т. Сочинения : в 2 т. / Т. Гоббс. – М. : Мысль, 1989в. – Т. 1. – С. 612–616.

Соколов, В. В. [Примечания к сочинению «Человеческая природа»] / В. В. Соколов // Гоббс Т. Избранные произведения : в 2 т. / Т. Гоббс. – М. : Мысль, 1964в. – Т. 1. – С. 569–570.



Соколов, В. В. [Примечания к сочинению «Человеческая природа»] / В. В. Соколов // Гоббс Т. Сочинения : в 2 т. / Т. Гоббс. – М. : Мысль, 1989г. – Т. 1. – С. 620.

Соколов, В. В. Философская доктрина Томаса Гоббса: бытие, познание, человек и общество / В. В. Соколов. М. : URSS, 2009. – 64, [2] с.

Соколов, В. В. Философская система Томаса Гоббса / В. В. Соколов // Гоббс Т. Избранные произведения : в 2 т. / Т. Гоббс. – М. : Мысль, 1964г. – Т. 1. – С. 5–41.

Сперанский, Н. Учение Лейбница и Локка о врождённых идеях и его значение для определения оснований и границ познания / [Н. Сперанский]. – [М.] : Моск. ун-т, [1872]. – 113 с.

Субботин, А. Л. [Примечания к сочинению «Рассуждение о чудесах»] / А. Л. Субботин // Локк Дж. Сочинения : в 3 т. / Дж. Локк. – М. : Мысль, 1988. – Т. 3. – С. 651–652.

Субботин, А. Л. Принципы гносеологии Локка / А. Л. Субботин // Вопросы философии. – 1955. – № 2. – С. 105–117.

Суинберн, Р. Существование Бога / Р. Суинберн; пер. с англ. М. О. Кедровой. – М. : Языки славянской культуры, 2014. – 462 с.

Тажуризина, З. А. Идеи свободомыслия в истории культуры / З. А. Тажуризина. – М. : Изд-во МГУ, 1987. – 222, [2] с.

Тажуризина, З. А. От гуманистов до Бейля / З. А. Тажуризина // Вестник Московского университета. Серия 7, Философия. – 1986. – № 1. – С. 87–89. – Рец. на кн.: Соколов В. В. Европейская философия XV–XVII веков. Учебное пособие. – М. : Высшая школа, 1984. – 448 с.

Талиаферро, Ч. Доказательство и вера : Философия и религия с XVII века до наших дней / Ч. Талиаферро; пер. с англ. С. С. Пименова, Т. В. Малевич. – М. : Языки славянской культуры : Знак, 2014. – 580 с.

Твердовская, Н. В. Философская рефлексия чуда в контексте европейской рациональности : автореф. дис. ... кандидата философских наук : 09.00.03 / Н. В. Твердовская. – СПб., 1996а. – 19 с.

Твердовская, Н. В. Философская рефлексия чуда в контексте европейской рациональности : дис. ... кандидата философских наук : 09.00.06 / Н. В. Твердовская. – СПб., 1996б. – 173 с.

Томас Гоббс : Торжественное заседание по поводу 250-летия со дня его смерти / [вступ. сл. И. Луппола; докл. А. Ческиса, И. Разумовского; прения по докл. А. Ческиса о Гоббсе: А. В. Кубицкий, А. И. Рубин, И. К. Луппол; заключ. сл. А. Ческиса] // Вестник Коммунистической академии. – 1930. – № 37–38. С. 1–39.

Уваров, П. Ю. Заметки постфактум / П. Ю. Уваров // Средние века : исследования по истории Средневековья и раннего Нового времени. – М. : Наука, 2009а. – Вып. 70 (1–2). – С. 90–97.

Уваров, П. Ю. К чему медиевисты? / П. Ю. Уваров // Средние века : исследования по истории Средневековья и раннего Нового времени. – М. : Наука, 2009б. – Вып. 70 (1–2). – С. 45–51.

Уваров, П. Ю. На «поляне» раннего Нового времени / П. Ю. Уваров // Средние века : исследования по истории Средневековья и раннего Нового времени. – М. : Наука, 2009в. – Вып. 70 (1–2). – С. 129–138.

Уваров, П. Ю. Раннее Новое время: взгляд из Средневековья / П. Ю. Уваров // Новая и новейшая история. – 2011. – № 2. – С. 109–120.

Филатов, В. П. Научное познание и мир человека / В. П. Филатов. – М. : Политиздат, 1989. – 269, [1] с.

Филиппов, А. Актуальность философии Гоббса : Статья вторая / А. Филиппов // Социологическое обозрение. – 2009б. – Т. 8, № 3. – С. 113–122.

Филиппов, А. Актуальность философии Гоббса : Статья первая / А. Филиппов // Социологическое обозрение. – 2009а. – Т. 8, № 3. – С. 102–112.

Филиппов, А. Ф. Критика Левиафана : IV / А. Ф. Филиппов // Шмитт К. Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса : Смысл и фиаско одного политического символа / К. Шмитт; пер. с нем. Д. В. Кузницына. – СПб. : Владимир Даль, 2006 (СПб. : Типография «Наука»). – С. 47–60.

Хабермас, Г. Р. Исторический Иисус : Древние свидетельства земной жизни Христа / Г. Р. Хабермас. – Симферополь : ДИАЙПИ, 2013. – 295 с.

Ческис, Л. Две новые книги о Томасе Гоббсе / Л. Ческис // Под знаменем марксизма. – 1930. – № 2–3. – С. 229–233. – Рец. на кн.: F. Brandt. Thomas Hobbes' mechanical conception of nature. Copenhagen – London 1928. Стр. 400; Adolfo Levi. La filosofia di Tommaso Hobbes, Milano, Genova, Roma, Neapoli. Societa Ebitrici Dante Alighieri. 1929. Стр. 423.

Ческис, Л. А. Томас Гоббс : (Его жизнь и учение в связи с историей общественной жизни Англии конца XVI и первой половины XVII вв.) / Л. А. Ческис. – М. : Моск. област. отделение Госиздата РСФСР «Московский рабочий», 1929 («Мосполиграф» 14-я тип.). – 175 с.

Ческис, Л. А. Томас Гоббс : Родоначальник современного материализма : Его жизнь и учение / Л. А. Ческис. – 2-е изд. – М. : URSS, 2012. – 138, [2] с.

Ческис, Л. А. Томас Гоббс : Родоначальник современного материализма : (Его жизнь и учение) / Л. А. Ческис. – М. : Красная новь : Главлитпросвет, 1924. – 138, [2] с.

Чичерин, Б. Н. История политических учений / Б. Н. Чичерин. – М. : Тип. Грачева и К<sup>о</sup>, 1872. – Ч. 2 : Новое время. – 398 с.

Чудеса Господа Бога нашего Иисуса Христа / [подгот. изд. В. П. Бутромеев, В. В. Бутромеев]. – М. : ОЛМА Медиа Групп, 2010. – 299, [4] с.

Швырёв, В. С. Научное познание как деятельность / В. С. Швырёв. – М. : Политиздат, 1984. – 232 с.

Шмитт, К. Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса : Смысл и фиаско одного политического символа / К. Шмитт; пер. с нем. Д. В. Кузницына. – СПб. : Владимир Даль, 2006 (СПб. : Типография «Наука»). – 298, [1] с.

Шульман, М. М. Культурно-исторические предпосылки «первой научной революции» / М. М. Шульман // Наука и культура : [Сб. ст.] / отв. ред. В. Ж. Келле. – М. : Наука, 1984. – Часть II : Наука в истории культуры, [эссе 7]. – С. 269–278.

Яковлев, А. А. «Бритва» Локка / А. А. Яковлев // История философии. – 2015. – Т. 20, № 1. – С. 5–24.

Яковлев, А. А. Завещание Джона Локка, приверженца мира, философа и англичанина / А. А. Яковлев. – М. : Изд-во Ин-та Гайдара, 2013. – 422, [1] с.

Яковлев, В. В. Античный топо-темпоральный универсум в раннесредневековых знамениях / В. В. Яковлев // История в XXI в.: Историко-антропологический подход в преподавании и изучении истории человечества : материалы международной интернет-конференции, проходившей 20.03–14.05.2001 г. на информационно-образовательном портале [www.auditorium.ru](http://www.auditorium.ru) / под общ. ред. В. В. Керова. – М. : Моск. обществ. науч. фонд, 2001а. – С. 93–98.

Яковлев, В. В. Б. В. Мееровский о религиозно-философских воззрениях Дж. Толанда / В. В. Яковлев // Научная дискуссия: вопросы социологии, политологии, философии, истории : сборник статей по материалам XXXII международной заочной научно-практической конференции [20 ноября 2014 г., г. Москва]. – М. : Междунар. центр науки и образования, 2014а. – № 11 (30). – С. 28–33.

Яковлев, В. В. Базовые аспекты освещения религиозно-философских идей Т. Гоббса, Дж. Локка и Д. Юма в советских научно-популярных монографиях из серии «Мыслители прошлого» / В. В. Яковлев // История, память, идентичность: теоретические основания и исследовательские практики : материалы международной научной конференции (г. Москва, 3–4 октября 2016 г.) / под ред. О. В. Воробьевой [и др.]. – М. : Аквилон, 2016а. – С. 454–456.

Яковлев, В. В. В поисках устойчивой семантики знаковых образов раннесредневековых предзнаменований / В. В. Яковлев // Вспомогательные исторические дисциплины: Специальные функции и гуманитарные перспективы : тезисы докладов и сообщений XIII научной конференции (г. Москва, 1–2 февр. 2001 г.) / отв. ред. В. А. Муравьев. – М. : [б. и.], 2001б. – С. 181–183.

Яковлев, В. В. Возможности перекодировки значений знамений в средневековых текстах (на примере «Истории франков» Григория Турского) / В. В. Яковлев // Десять лет высшего исторического образования в Ханты-Мансийском автономном округе : материалы региональной научной конференции (г. Нижневартовск, 17–18 апр.

2003 г.). Секция всеобщей истории «История идей и история общества» / отв. ред. В. В. Степанова. – Нижневартовск : Изд-во Нижневарт. гос. пед. ин-та, 2003а. – С. 69–72.

Яковлев, В. В. Дж. Локк о чудесах: своеобразие исследовательского подхода / В. В. Яковлев // Вестник Красноярского государственного педагогического университета им. В. П. Астафьева. – 2010а. – № 3. – С. 162–166.

Яковлев, В. В. Западноевропейские религиозно-философские идеи о чудесах рубежа Средних веков и Нового времени в отечественной историографии XX в. / В. В. Яковлев // Теория и практика современной науки : материалы VII Международной научно-практической конференции [3–4 окт. 2012 г., г. Москва] : в 2 т. – М. : Спецкнига, 2012а. – Т. 1. – С. 278–282.

Яковлев, В. В. Знамена в раннесредневековых «Историях» и методы реконструкции их значений / В. В. Яковлев // Историк и его дело : материалы научных чтений, посвящённых памяти проф. В. Е. Майера (г. Ижевск, 6 дек. 2001 г.) / отв. ред. Д. А. Черниенко. – Ижевск : [б. и.], 2002а. – С. 48–50.

Яковлев, В. В. Знамена в раннесредневековых летописях (опыт антидеструктивного описания) / В. В. Яковлев // Тюменский исторический сборник / отв. ред. С. В. Кондратьев [и др.]. – Тюмень : Изд-во Тюм. гос. ун-та, 1998а. – Вып. 2. – С. 106–118.

Яковлев, В. В. Знамена варварских «Историй» и процесс смыслообразования в раннесредневековых исторических произведениях / В. В. Яковлев // Историческая антропология: место в системе социальных наук, источники и методы интерпретации : тезисы докладов и сообщений научной конференции (г. Москва, 4–6 февр. 1998 г.) / отв. ред. О. М. Медушевская. – М. : [б. и.], 1998б. – С. 237–238.

Яковлев, В. В. Идеи Дж. Толанда о чудесах / В. В. Яковлев // Вестник Красноярского государственного педагогического университета им. В. П. Астафьева. – 2014б. – № 4 (30). – С. 203–208.

Яковлев, В. В. К постановке проблемы интерпретации знамений в средневековом тексте / В. В. Яковлев // Тобольский исторический

сборник : сборник научных трудов : материалы II Западно-Сибирской научной конференции студентов-историков (г. Тобольск, 4–6 марта 1997 г.) / отв. ред. А. Ю. Конев [и др.]. – Тобольск : Изд-во Тобольского гос. пед. ин-та, 1998в. – Вып. 3, ч. 2. – С. 30–34.

Яковлев, В. В. К проблеме взаимосвязи западноевропейских ранненовременных и средневековых религиозно-философских идей о чудесах / В. В. Яковлев // Приоритетные научные направления: от теории к практике : сборник материалов V Международной научно-практической конференции (г. Новосибирск, 28 июня 2013 г.). – Новосибирск : СИБПРИНТ, 2013а. – С. 74–78.

Яковлев, В. В. Качественное измерение социального поведения (раннесредневековые знамения как телеологические константы) / В. В. Яковлев // V Конгресс этнографов и антропологов России : тезисы докладов (г. Омск, 9–12 июня 2003 г.). – М. : [б. и.], 2003б. – С. 275.

Яковлев, В. В. Коллекция раннесредневековых предзнаменований: пример типологии / В. В. Яковлев // Европа : международный альманах / отв. ред. С. В. Кондратьев. – Тюмень : Изд-во Тюм. гос. ун-та, 2002б. – Вып. 2. – С. 33–42.

Яковлев, В. В. Коллекция раннесредневековых предзнаменований: пример типологии / В. В. Яковлев // Европа : международный альманах / отв. ред. С. В. Кондратьев. – Тюмень : Изд-во Тюм. гос. ун-та, 2003в. – Вып. 3. – С. 20–31.

Яковлев, В. В. Концепт «чуда» в философии религии XVII в. Томас Гоббс об истинных и ложных чудесах / В. В. Яковлев // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6, Философия. Культурология. Политология. Право. Международные отношения. – 2009. – Вып. 1. – С. 77–82.

Яковлев, В. В. Концепция исследования знамений и чудес, описанных в средневековых хрониках / В. В. Яковлев // Историк и его эпоха : материалы Всероссийской научно-практической конференции, посвящённой памяти проф. В. А. Данилова (г. Тюмень, 24–25 апр. 2007 г.) / отв. ред. С. В. Кондратьев. – Тюмень : Печатник, 2007. – С. 135–138.

Яковлев, В. В. Л. А. Ческис о религиозно-философских идеях Т. Гоббса / В. В. Яковлев // Научная дискуссия: вопросы социоло-

гии, политологии, философии, истории : сборник статей по материалам XXXVIII международной заочной научно-практической конференции [21 мая 2015 г., г. Москва]. – М. : Интернаука, 2015а. – № 5 (34). – С. 22–26.

Яковлев, В. В. Л. М. Косарева о перипетиях генезиса механической картины мира XVII в. / В. В. Яковлев // Современные тенденции в образовании и науке : сборник научных трудов по материалам Международной научно-практической конференции [31 окт. 2013 г., г. Тамбов] : в 26 ч. – Тамбов : Бизнес-Наука-Общество, 2013б. – Ч. 6. – С. 158–160.

Яковлев, В. В. Материалистические и религиозно-философские идеи Т. Гоббса в статьях и рецензиях журнала «Под знаменем марксизма» / В. В. Яковлев // Учёные записки Орловского государственного университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. – 2015б. – № 3 (66). – С. 392–398.

Яковлев, В. В. Мифография библейско-христианских знамений и чудес (на примере Вульгаты и раннесредневековых хроник) / В. В. Яковлев // Мифологические исследования–2005 : материалы Международной научной интернет-конференции / [отв. ред. А. Е. Назимко]. – Новосибирск : [б. и.], 2005. С. 43–47.

Яковлев, В. В. Модель дифференциации знамений и чудес в раннесредневековых исторических произведениях / В. В. Яковлев // Рубеж веков: проблемы методологии и историографии исторических исследований : сборник статей / отв. ред. Е. Б. Заболотный. – Тюмень : Изд-во Тюм. гос. ун-та, 1999а. – С. 127–134.

Яковлев, В. В. Мысли Дж. Локка о чудесах в комментариях современных западных исследователей / В. В. Яковлев // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. – 2018а. – № 42. – С. 79–92.

Яковлев, В. В. О некоторых особенностях терминологии раннесредневековых знамений / В. В. Яковлев // Европа : международный альманах / отв. ред. С. В. Кондратьев. – Тюмень : Изд-во Тюм. гос. ун-та, 2002в. – Вып. 2. – С. 244–246.

Яковлев, В. В. Один феномен средневековой ментальности (Знамения в историографическом дискурсе) / В. В. Яковлев // Европа : международный альманах / отв. ред. Ю. А. Борко. – Тюмень : Изд-во Тюм. гос. ун-та, 2001в. – Вып. 1. – С. 14–23.

Яковлев, В. В. Определение историко-типологического статуса идей Т. Гоббса, Дж. Локка, Б. Спинозы и Г. В. Лейбница о чудесах / В. В. Яковлев // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики : научно-теоретический и прикладной журнал : в 2 ч. – 2013в. – № 5 (31). – Ч. 1. – С. 212–217.

Яковлев, В. В. Опыт моделирования антропологии сакрального (на примере библейских знамений и чудес) / В. В. Яковлев // Глобализация и региональная культура: методологические проблемы изучения : материалы международной научно-практической конференции (г. Тюмень, 28 окт. 2004 г.) / под общ. ред. Е. Н. Яровой. – Тюмень : Мединфо, 2004. – С. 119–122.

Яковлев, В. В. Осмысление идей Т. Гоббса о чудесах западными исследователями конца XX–XXI вв. / В. В. Яковлев // Вестник Томского государственного университета. Филология. Философия. История. Право. – 2017. – № 419. – С. 86–92.

Яковлев, В. В. Оценки западноевропейской науки XVI–XVII столетий в советской историографии 70-х – 80-х гг. XX в. / В. В. Яковлев // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. Серия: Социально-экономические науки и искусство. – 2014в. – № 8 (93). – С. 88–93.

Яковлев, В. В. П. Ю. Уваров о раннем Новом времени / В. В. Яковлев // Наука и современность : сборник статей Международной научно-практической конференции [27 июня 2014 г., г. Уфа]. – Уфа : Аэтерна, 2014г. – С. 54–57.

Яковлев, В. В. Понятие «чудо» в христианстве: проблематика изучения (материалы к обзору ключевых западных исследований последней трети XX в.) / В. В. Яковлев // Евангелие в контексте современной культуры: духовно-нравственные ценности и будущее человечества : сборник материалов VI Международной научно-



практической конференции [г. Белгород, 26 апреля 2018 г.] / под ред. Т. И. Липич [и др.]. – Белгород : Белгород : БелГУ, 2018б. – С. 114–116.

Яковлев, В. В. Проблематика чудесного в сочинениях английских философов раннего Нового времени / В. В. Яковлев // Философия. Толерантность. Глобализация. Восток и Запад – диалог мировоззрений : тезисы докладов VII Российского философского конгресса (г. Уфа, 6–10 октября 2015 г.) : [в 3 т.]. Уфа : РИЦ БашГУ, 2015в. – Т. 2. – С. 32–33.

Яковлев, В. В. Проблемы и перспективы изучения раннесредневековых знамений в современной зарубежной историографии / В. В. Яковлев // Историческая наука на пороге третьего тысячелетия : тезисы докладов Всероссийской научной конференции (г. Тюмень, 27–28 апр. 2000 г.) / отв. ред. Е. Б. Заболотный. – Тюмень : Изд-во Тюм. гос. ун-та, 2000а. – С. 116–117.

Яковлев, В. В. Проект использования информационных методов при изучении способов фиксации и отношения к знамениям и чудесам, описанным в средневековых западноевропейских хрониках VI–XII вв. / В. В. Яковлев // *Clavis medii aevi*. Информационные методы исследования в медиевистике / отв. ред. А. Г. Еманов. – Тюмень : Печатник, 2006а. – Вып. 1. – С. 13–23.

Яковлев, В. В. Размышления о терминологии, сущности и значениях раннесредневековых знамений / В. В. Яковлев // Вестник Тюменского государственного университета. – 2001г. – № 4. – С. 18–27.

Яковлев, В. В. Раннесредневековые знамения в контексте архаических пространственно-временных ориентаций / В. В. Яковлев // Вестник Тюменского государственного университета. – 2001д. – № 1. – С. 104–110.

Яковлев, В. В. Раннесредневековые знамения как знаки сакрального времени: Историко-культурологический анализ : автореф. дис. ... кандидата культурологии : 24.00.02 / В. В. Яковлев. Тюмень, 2000б. 22 с.

Яковлев, В. В. Раннесредневековые знамения как знаки сакрального времени: Историко-культурологический анализ : дис. ...

кандидата культурологии : 24.00.02 / В. В. Яковлев. Тюмень, 2000в. 175 с.

Яковлев, В. В. Религиозно-философские и материалистические воззрения Т. Гоббса, Дж. Локка и Дж. Толанда на страницах советского журнала «Научные доклады высшей школы. Философские науки» / В. В. Яковлев // Вестник Челябинского государственного университета. Философские науки. – 2016б. – Вып. 40, № 5 (387). – С. 101–112.

Яковлев, В. В. Русскоязычные публикации сочинений Т. Гоббса, Дж. Локка, Дж. Толанда и Д. Юма (в контексте их идей о чудесах и материалов отечественных исследований) / В. В. Яковлев // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики : научно-теоретический и прикладной журнал : в 3 ч. – 2015г. – № 11 (61). – Ч. 3. – С. 213–217.

Яковлев, В. В. Специфика воззрений Д. Юма о чудесах / В. В. Яковлев // Гуманитарный вектор. Педагогика. Философия. Культурология. Психология. Политология. История. Филология. Востоковедение. – 2011. – №2 (26). – С. 71–75.

Яковлев, В. В. Странный казус: Метод без проблемы или проблема без метода (раннесредневековые знамения как предмет историко-культурной рефлексии) / В. В. Яковлев // Феодалное общество: идеология, политика, культура : материалы III всероссийской конференции студентов, аспирантов и молодых учёных (г. Москва, 8–9 апр. 2002 г.) / отв. ред. А. И. Сидоров. – М. : [б. и.], 2002г. – С. 69–73.

Яковлев, В. В. Характеристики религиозно-философских взглядов Т. Гоббса и Дж. Локка в советской научно-просветительской историографии 70-х – 80-х гг. XX в. / В. В. Яковлев // Учёные записки Орловского государственного университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. – 2014д. – № 4 (60). – С. 111–114.

Яковлев, В. В. «Чудес давно уже не бывает». Доводы Томаса Гоббса / В. В. Яковлев // Европа : международный альманах / отв. ред. С. В. Кондратьев. – Тюмень : Мандр и Ка : Изд-во Тюм. гос. ун-та, 2006б. – Вып. 6. – С. 59–63.

Яковлев, В. В. Чудеса в истолковании Г. В. Лейбница: к вопросу о своеобразии концепции / В. В. Яковлев // Среднерусский вестник общественных наук. – 2012б. – № 1. – С. 33–39.

Яковлев, В. В. Чудеса в осмыслении Б. Спинозы: ракурсы концепции / В. В. Яковлев // Вестник Челябинского государственного университета. Философия. Социология. Культурология. – 2010б. – Вып. 19, № 31 (212). – С. 123–127.

Яковлев, В. В. Энигматическое в источниковедческом ракурсе (библейская семантика знамений и чудес раннесредневековых западноевропейских хроник) / В. В. Яковлев // Источниковедческая компаративистика и историческое построение : тезисы докладов и сообщений XV Международной научной конференции (г. Москва, 30 янв. – 1 февр. 2003 г.). – М. : [б. и.], 2003г. – С. 352–357.

Яковлев, В. В. Signum, portentum и miraculum в раннесредневековых хрониках / В. В. Яковлев // Точное гуманитарное знание: традиции, проблемы, методы, результаты : тезисы докладов и сообщений научной конференции (г. Москва, 4–6 февр. 1999 г.) / отв. ред. В. А. Муравьев. – М. : [б. и.], 1999б. – С. 158–159.

Aaron, R. I. John Locke / R. I. Aaron. – 2nd ed. – Oxford : Clarendon Press, 1955. – x, 323 p.

Altini, C. “Kingdom of God” and Potentia Dei. An Interpretation of Divine Omnipotence in Hobbes’s Thought / C. Altini // Hobbes Studies. – 2013. – Vol. 26 (1). – P. 65–84.

Atheism from the Reformation to the Enlightenment / ed. by M. Hunter and D. Wootton. – Oxford : Clarendon Press, 1992. – vi, 307 p.

Ayers, M. Mechanism, Superaddition, and the Proof of God’s Existence in Locke’s Essay / M. Ayers // The Philosophical Review. – 1981. – Vol. 90 (2). – P. 210–251.

Barnouw, J. The Separation of Reason and Faith in Bacon and Hobbes, and Leibniz’s Theodicy / J. Barnouw // Journal of the History of Ideas. – 1981. – Vol. 42 (4). – P. 607–628.

Beiner, R. Machiavelli, Hobbes, and Rousseau on Civil Religion / R. Beiner // The Review of Politics. – 1993. – Vol. 55 (4). – P. 617–638.

Berman, D. *A History of Atheism in Britain: From Hobbes to Russell* / D. Berman. – London : Croom Helm, c1988. – x, 253 p.

Berry, R. J. *What to Believe About Miracles* / R. J. Berry // *Nature*. – 1986. – Vol. 322 (6077). – P. 321–322.

Bertman, M. A. *Hobbes on Miracles (and God)* / M. A. Bertman // *Hobbes Studies*. – 2007. – Vol. 20 (1). – P. 40–62.

Brooke, J. H. *Science and Religion : Some Historical Perspectives* / J. H. Brooke. – Cambridge : Cambridge University Press, 2014. – x, 566 p.

Brown, C. *Miracle* / C. Brown // *The International Standard Bible Encyclopedia*. Fully revised : [in 4 vol.] / general editor G. W. Bromiley. – Grand Rapids : W. B. Eerdmans, 1988. – Vol. 3. – P. 371–381.

Brown, C. *Miracles and the Critical Mind* / C. Brown. – Grand Rapids, Mich. : Eerdmans Pub. Co; Exeter, Devon : Paternoster Press, 1984. – viii, 383 p.

Brykman, G. *Les deux christianismes de Locke et de Toland* / G. Brykman // *Revue de synthèse*. – 1995. – Vol. 116 (2–3). – P. 281–301.

Burns, R. M. *Miracles* / R. M. Burns // *The History of Science and Religion in the Western Tradition : An Encyclopedia* / general editor G. B. Ferngren. – New York ; London : Garland, 2000. – Part I : *The Relationship of Science and Religion*, [section] 11. – P. 78–84.

Burns, R. M. *The Great Debate on Miracles: From Joseph Glanvill to David Hume* / R. M. Burns. – Lewisburg : Bucknell University Press, 1981. – 305 p.

Champion, J. A. I. *The Pillars of Priestcraft Shaken : The Church of England and its Enemies, 1660–1730* / J. A. I. Champion. – Cambridge : Cambridge University Press, 1992. – xiii, 268 p.

Christov, T. *Before Anarchy : Hobbes and His Critics in Modern International Thought* / T. Christov. – New York : Cambridge University Press, 2015. – 297 p.

Collins, J. R. *Christian Ecclesiology and the Composition of Leviathan: A Newly Discovered Letter to Thomas Hobbes* / J. R. Collins // *The Historical Journal*. – 2000. – Vol. 43 (1). – P. 217–231.

Collins, J. R. *The Allegiance of Thomas Hobbes* / J. R. Collins. – Oxford : Oxford University Press, 2005. – xii, 313 p.

Condren, C. *Hobbes, the Scriblerians and the History of Philosophy* / C. Condren. – London : Pickering & Chatto, 2012. – viii, 224 p.

Condren, C. *Thomas Hobbes* / C. Condren. – New York : Twayne Publishers, – c2000. – xix, 183 p.

Corbett, R. J. *Locke's Biblical Critique* / R. J. Corbett // *The Review of Politics*. – 2012. – Vol. 74 (1). – P. 27–51.

Corner, D. *The Philosophy of Miracles* / D. Corner. – London : Continuum, 2007. – viii, 162 p.

Craig, W. L. *Reasonable Faith : Christian Truth and Apologetics* / W. L. Craig. – 3rd ed. – Wheaton, Ill. : Crossway Books, 2008. – 415 p.

Cranston, M. *John Locke : A Biography* / M. Cranston. – London : Longmans, Green, 1957. – xvi, 496 p., [9] p.

Cromartie, A. *The God of Thomas Hobbes* / A. Cromartie // *The Historical Journal*. – 2008. – Vol. 51 (4). – P. 857–879.

Curley, E. M. *Calvin and Hobbes, or, Hobbes as an Orthodox Christian* / E. M. Curley // *Journal of the History of Philosophy*. – 1996. – Vol. 34 (2). – P. 257–271.

Curley, E. *Hobbes and the Cause of Religious Toleration* / E. Curley // *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan* / ed. by P. Springborg. – Cambridge : Cambridge University Press, 2007. – Part III : *Of a Christian Commonwealth*, [section] 13. – P. 309–334.

Curley, E. M. “I Durst Not Write So Boldly” or, How to Read Hobbes's Theological-Political Treatise [Электронный ресурс] / E. M. Curley // *Hobbes e Spinoza : scienza e politica : atti del convegno internazionale, Urbino, 14–17 ottobre, 1988* / a cura di D. Bostrenghi ; introduzione di E. Giancotti. – Napoli : Bibliopolis, 1992. – P. 497–593. – URL: [https://docs.google.com/document/d/1dZ2hUU\\_ННсqDB5Hla4DhyZhg5epJ-79U8I8G9LTPBTg/edit](https://docs.google.com/document/d/1dZ2hUU_ННсqDB5Hla4DhyZhg5epJ-79U8I8G9LTPBTg/edit) (дата обращения: 09.06.2019).

Curley, E. *Religion and Morality in Hobbes* / E. Curley // *Rational Commitment and Social Justice : Essays for Gregory Kavka* / ed. by J. L. Coleman, C. W. Morris. – Cambridge : Cambridge University Press, 1998. – P. 90–121.

Dulles, A. *A History of Apologetics* / A. Dulles. – London : Hutchinson ; New York : Corpus, 1971. – xix, 307 p.

Duncan, S. Hobbes's Materialism in the Early 1640s / S. Duncan // *British Journal for the History of Philosophy*. – 2005. – Vol. 13 (3). – P. 437–448.

Edwards, P. God and the Philosophers : From Aristotle to Locke: Part 1 of a Three-Part Series / P. Edwards // *Free Inquiry*. – 1998. – Vol. 18 (3). – P. 36–40.

Flew, A. Miracles / A. Flew // *Encyclopedia of Philosophy* : [in 8 vol.] / P. Edwards, editor in chief. – New York : Macmillan ; London : Collier-MacMillan, [1967]. – Vol. 5 : [Logic to Orobio]. – P. 346–353.

Forde, S. Locke, Science and Politics / S. Forde. – Cambridge : Cambridge University Press, 2013. – vi, 263 p.

Gauthier, D. P. The Logic of Leviathan : The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes / D. P. Gauthier. – Oxford : Clarendon Press, 2000. – x, 217 p.

Geach, P. The Religion of Thomas Hobbes / P. Geach // *Religious Studies*. – 1981. – Vol. 17 (4). – P. 549–558.

Geisler, N. L. Miracles and Modern Thought / N. L. Geisler; with a response by R. C. Sproul. – Grand Rapids, Mich. : Zondervan Pub. House ; Dallas, Tex. : Probe Ministries International, 1982. – 168 p.

Gilbert, F. Intellectual History: Its Aims and Methods / F. Gilbert // *Daedalus*. – 1971. – Vol. 100 (1). – P. 80–97.

Glover, W. B. God and Thomas Hobbes / W. B. Glover // *Hobbes Studies* / ed. by K. C. Brown. – Oxford : Basil Blackwell, 1965. – [Chapter] 7. – P. 141–168.

Habermas, G. R. The Historical Jesus : Ancient Evidence for the Life of Christ / G. R. Habermas. – Rev. ed. – Joplin, Mo. : College Press Pub. Co., 1996. – 298 p.

Herold, A. L. “The Chief Characteristical Mark of the True Church”: John Locke's Theology of Toleration and His Case for Civil Religion / A. L. Herold // *The Review of Politics*. – 2014. – Vol. 76 (2). – P. 195–221.

Hood, F. C. The Divine Politics of Thomas Hobbes : An Interpretation of Leviathan / F. C. Hood. – Oxford : Clarendon Press, 1964. – xii, 263 p.

Israel, J. I. *Radical Enlightenment : Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750* / J. I. Israel. – Oxford : Oxford University Press, 2001. – [xxi], 810 p.

Jackson, N. D. *Hobbes, Bramhall, and the Politics of Liberty and Necessity : A Quarrel of the Civil Wars and Interregnum* / N. D. Jackson. – Cambridge : Cambridge University Press, 2007. – xvii, 331 p.

Jesseph, D. M. *Hobbes's Atheism* / D. M. Jesseph // *Midwest Studies in Philosophy*. – 2002. – Vol. 26 (1). – P. 140–166.

Kee, H. C. *Miracle in the Early Christian World : A Study in Sociohistorical Method* / H. C. Kee. – New Haven : Yale University Press, c1983. – xi, 320 p.

Keith, T. *Religion and the Decline of Magic : Studies in Popular Beliefs in Sixteenth-and Seventeenth-Century England* / T. Keith. – London : Penguin, 1991. – xx, 853 p.

Kelley, D. R. *The Descent of Ideas : The History of Intellectual History* / D. R. Kelley. – Aldershot : Ashgate, 2002. – vii, 320 p.

Korošec, G. *Vloga pojma boga v Hobbesovem Leviathanu* / G. Korošec // *Filozofski vestnik*. – 1999. – Letn. 20, Št. 1. – Str. 75–94.

Lange, F. A. *The History of Materialism and Criticism of its Present Importance* / F. A. Lange; authorized translation by E. Ch. Thomas. – 3rd ed. (3 Vol. in 1) / with an introduction by B. Russell, F. R. S. – London : Kegan Paul, Trench, Trubner & Co, LTD ; New York : Harcourt, Brace & Company, INC., 1925.

Larmer, R. A. H. *Water into Wine? : An Investigation of the Concept of Miracle* / R. A. H. Larmer. – Kingston : McGill-Queen's University Press, 1988. – xi, 155 p.

Lemetti, J. *Miracle* / J. Lemetti // *Historical Dictionary of Hobbes's Philosophy* / J. Lemetti. – Lanham : Scarecrow Press, 2012. – P. 216–217.

Lessay, F. *Hobbes and Sacred History* / F. Lessay // *Hobbes and History* / ed. by G. A. J. Rogers and T. Sorell. – London : Routledge, 2000. – Part II : *Hobbesian Histories*, [section] 9. – P. 146–158.

Lessay, F. *Hobbes's Covenant Theology and Its Political Implications* / F. Lessay // *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan* /

ed. by P. Springborg. Cambridge : Cambridge University Press, 2007. – Part III: Of a Christian Commonwealth, [section] 10. – P. 243–270.

Lewis, C. S. *Miracles : A Preliminary Study* / C. S. Lewis. – London : Geoffrey Bles, The Centenary Press, 1947. – 220 p.

Lloyd, S. A. *Morality in the Philosophy of Thomas Hobbes : Cases in the Law of Nature* / S. A. Lloyd. – Cambridge : Cambridge University Press, 2009. – xvi, 419 p.

Lodge, P. *Leibniz, Bayle, and Locke on Faith and Reason* / P. Lodge, B. Crowe // *American Catholic Philosophical Quarterly*. – 2002. – Vol. 76 (4). – P. 575–600.

Lososky, M. *Locke and Leibniz on Religious Faith* / M. Lososky // *British Journal for the History of Philosophy*. – 2012. – Vol. 20 (4). – P. 703–721.

Mabbott, J. D. *John Locke* / J. D. Mabbott. – London : Macmillan, 1973. – 199 p.

MacIntosh, J. J. *Locke and Boyle on Miracles and God's Existence* / J. J. MacIntosh // *Robert Boyle Reconsidered* / ed. by M. Hunter. – Cambridge : Cambridge University Press, 1994. – [Chapter] 12. – P. 193–214.

Mackie, J. L. *The Miracle of Theism : Arguments for and Against the Existence of God* / J. L. Mackie. – Oxford : Clarendon Press, 1982. – 268 p.

MacLachlan, H. *The Religious Opinions of Milton, Locke, and Newton* / H. MacLachlan. – Manchester : Manchester University Press, 1941. – vii, 221, [1] p.

Marshall, J. *Locke, Socinianism, "Socinianism" and Unitarianism* / J. Marshall // *English Philosophy in the Age of Locke* / ed. by M. A. Stewart. – Oxford : Clarendon Press, 2000. – [Chapter] 5. – P. 111–182.

Martinich, A. *Hobbes : A Biography* / A. Martinich. – Cambridge : Cambridge University Press, 1999. – xvi, 390 p.

Martinich, A. P. *Interpreting the Religion of Thomas Hobbes: An Exchange : Hobbes's Erastianism and Interpretation* / A. P. Martinich // *Journal of the History of Ideas*. – 2009. – Vol. 70 (1). – P. 143–163.



Martinich, A. [M]iracles / A. Martinich // *A Hobbes Dictionary* / A. P. Martinich. – Oxford : Blackwell, 1995. – P. 206–209.

Martinich, A. P. The Bible and Protestantism in *Leviathan* / A. P. Martinich // *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan* / ed. by P. Springborg. – Cambridge : Cambridge University Press, 2007. – Part IV: Of the Kingdom of Darkness, [section] 16. – P. 375–391.

Martinich, A. *The Two Gods of Leviathan : Thomas Hobbes on Religion and Politics* / A. Martinich. – Cambridge : Cambridge University Press, 1992. – xiv, 430 p.

Martinich, A. *Thomas Hobbes* / A. Martinich. – Basingstoke : Macmillan Press, 1997. – ix, 156 p.

McGrew, T. The Argument from Miracles: A Cumulative Case for the Resurrection of Jesus of Nazareth / T. McGrew, L. McGrew // *The Blackwell Companion to Natural Theology* / ed. by W. L. Craig and J. P. Moreland. – Chichester, U.K. ; Malden, MA : Wiley-Blackwell, 2009. – [Chapter] 11. – P. 593–662.

Milner, B. *Hobbes : On Religion* / B. Milner // *Political Theory*. – 1988. – Vol. 16 (3). – P. 400–425.

Mintz, S. I. *The Hunting of Leviathan : Seventeenth-Century Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes* / S. I. Mintz. – Cambridge : Cambridge University Press, 1962. – x, 189 p.

Mitchell, J. Luther and Hobbes on the Question: Who Was Moses, Who Was Christ? / J. Mitchell // *The Journal of Politics*. – 1991. – Vol. 53 (3). – P. 676–700.

Mitchell, J. *Not by Reason Alone : Religion, History, and Identity in Early Modern Political Thought* / J. Mitchell. – Chicago ; London : University of Chicago Press, 1993. – xi, 252 p.

Mooney, T. B. The Curious Case of Mr. Locke's Miracles / T. B. Mooney, A. Imbrosciano // *International Journal for Philosophy of Religion*. – 2005. – Vol. 57 (3). – P. 147–168.

Nuovo, V. *Christianity, Antiquity, and Enlightenment : Interpretations of Locke* / V. Nuovo. – Dordrecht ; London : Springer, 2011. – xix, 274 p.

Oppy, G. *Arguing About Gods* / G. Oppy. – New York ; Cambridge : Cambridge University Press, 2006. – xix, 449 p.

Peters, R. S. *Hobbes* / R. S. Peters. – Harmondsworth : Penguin Books, 1956. – 271 p.

Popkin, R. H. *The History of Scepticism : From Savonarola to Bayle* / R. H. Popkin. – Rev. and expanded ed. – New York ; Oxford : Oxford University Press, 2003. – xxiv, 415 p.

Rabieh, M. S. *The Reasonableness of Locke, or the Questionableness of Christianity* / M. S. Rabieh // *The Journal of Politics*. – 1991. – Vol. 53 (4). – P. 933–957.

Rose, M. *Hobbes as Political Theologian* / M. Rose // *Political Theology*. – 2013. – Vol. 14 (1). – P. 5–31.

Sacksteder, W. *Hobbes Studies (1879–1979) : A Bibliography* / W. Sacksteder. – Bowling Green, Ohio : Philosophy Documentation Center, Bowling Green State University, 1982. – 194 p.

Schmitt, C. *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes : Meaning and Failure of a Political Symbol* / C. Schmitt; foreword and introduction by G. Schwab; translated by G. Schwab and E. Hilfstein. – Westport, Conn. ; London : Greenwood, 1996. – xxxi, 121 p.

Shapin, S. *Leviathan and the Air-Pump : Hobbes, Boyle, and the Experimental Life : Including a Translation of Thomas Hobbes, Dialogus physicus de natura aeris by Simon Schaffer* / S. Shapin, S. Schaffer. – Princeton, N. J. ; Chichester : Princeton University Press, 1985. – xiv, 440 p.

Shaw, J. *Miracles in Enlightenment England* / J. Shaw. – New Haven ; London : Yale University Press, 2006. – x, 244 p.

Sherlock, R. *The Theology of Leviathan: Hobbes on Religion* / R. Sherlock // *Interpretation : A Journal of Political Philosophy*. – 1982. – Vol. 10 (1). – P. 43–60.

Snyder, D. C. *Faith and Reason in Locke's Essay* / D. C. Snyder // *Journal of the History of Ideas*. – 1986. – Vol. 47 (2). – P. 197–213.

Sobel, J. H. *Logic and Theism : Arguments For and Against Beliefs in God* / J. H. Sobel. – Cambridge : Cambridge University Press, 2004. – xix, 652 p.

Soergel, Ph. M. *Miracles* / Ph. M. Soergel // *The Oxford Encyclopedia of the Reformation* : [in 4 vol.] / H. J. Hillerbrand, editor in chief. –

New York ; Oxford : Oxford University Press, 1996. – Vol. 3 : [Marb – Scan]. – P. 64–66.

Sommerville, J. *Leviathan and Its Anglican Context* / J. Sommerville // *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan* / ed. by P. Springborg. – Cambridge : Cambridge University Press, 2007. – Part IV : Of the Kingdom of Darkness, [section] 15. – P. 358–374.

Springborg, P. *Hobbes's Biblical Beasts : Leviathan and Behemoth* / P. Springborg // *Political Theory*. – 1995. – Vol. 23 (2). – P. 353–375.

Strauss, L. *The Political Philosophy of Hobbes : Its Basis and Its Genesis* / L. Strauss; translated from the German manuscript by E. M. Sinclair. – 1st Phoenix ed. – Chicago : University of Chicago Press, 1963. – xvi, 172 p.

Swinburne, R. *The Concept of a Miracle* / R. Swinburne. – London : Macmillan, 1970. – ix, 76 p.

Swinburne, R. *The Existence of God* / R. Swinburne. – 2nd ed. – Oxford : Clarendon Press, 2004. – vi, 363 p.

Taliaferro, Ch. *Evidence and Faith : Philosophy and Religion Since the Seventeenth Century* / Ch. Taliaferro. – Cambridge : Cambridge University Press, 2005. – xi, 457 p.

Tate, J. W. *Dividing Locke from God: The Limits of Theology in Locke's Political Philosophy* / J. W. Tate // *Philosophy & Social Criticism*. – 2013. – Vol. 39 (2). – P. 133–164.

*The Cambridge Companion to Early Modern Philosophy* / ed. by D. Rutherford. – Cambridge : Cambridge University Press, 2006. – xv, 421 p.

*The Cambridge Companion to Miracles* / ed. by G. H. Twelftree. – Cambridge : Cambridge University Press, 2011. – xiv, 338 p.

*The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy* : [in 2 vol.] / ed. by K. Haakonssen. – Cambridge : Cambridge University Press, 2006. – Vol. 1. – xvi, 638 p.

*The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy* : [in 2 vol.] / ed. by K. Haakonssen. – Cambridge : Cambridge University Press, 2006. – Vol. 2. – viii, P. 641–1407.

*The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy* : [in 2 vol.] / ed. by D. Garber, M. Ayers, with the assistance of R. Ariew and

A. Gabbey – Cambridge : Cambridge University Press, 1998. – Vol. 1. – xvii, 949 p.

The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy : [in 2 vol.] / ed. by D. Garber, M. Ayers, with the assistance of R. Ariew and A. Gabbey – Cambridge : Cambridge University Press, 1998. – Vol. 2. – vi, P. 951–1616.

Ward, B. Miracles and the Medieval Mind : Theory, Record, and Event, 1000–1215 / B. Ward. – Rev. ed. – Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 1987. – x, 322 p.

Whipple, J. Hobbes on Miracles / J. Whipple // Pacific Philosophical Quarterly. – 2008. – Vol. 89 (1). – P. 117–142.

Williams, C. Christian Materialism and the Parity Thesis / C. Williams // International Journal for Philosophy of Religion. – 1996. – Vol. 39 (1). – P. 1–14.

Wolterstorff, N. Locke's Philosophy of Religion / N. Wolterstorff // The Cambridge Companion to Locke / ed. by V. Chappell. – Cambridge : Cambridge University Press, 1994. – [Chapter] 7. – P. 172–198.

Wright, G. H. Religion, Politics and Thomas Hobbes / G. H. Wright. – Dordrecht : Springer, c2006. – xiv, 348 p.

Yolton, J. S. John Locke : A Descriptive Bibliography / J. S. Yolton. – Bristol : Thoemmes, 1998. – xxix, 514 p.

Yolton, J. W. Locke and the Compass of Human Understanding : A Selective Commentary on the Essay / J. W. Yolton. – Cambridge : Cambridge University Press, 1970. – x, 234 p.

Yolton, J. W. [M]iracles / J. W. Yolton // A Locke Dictionary / J. W. Yolton. – Oxford : Blackwell Reference, 1993. – P. 138–140.

*Научное издание*

**ЯКОВЛЕВ Валентин Валентинович**

**Христианская философия чуда:  
Идеи Томаса Гоббса и Джона Локка**

Редактор А. А. Цыганкова  
Оригинал-макет А. И. Лелююр  
Дизайн обложки Л. Д. Кривцовой

*На обложке использованы иллюстрации:*

Портрет Томаса Гоббса, около 1669–1670 гг. Художник Джон Майкл Райт (John Michael Wright). National Portrait Gallery, London.  
Портрет Джона Локка, 1696 г. Художник Микаэль Даль (Michael Dahl). National Portrait Gallery, London.  
Воскрешение дочери Иаира. Витраж церкви Всех Святых. Нэйзеинг. Англия // Чудеса Господа Бога нашего Иисуса Христа / [подгот. изд. В. П. Бутромеев, В. В. Бутромеев]. – М. : ОЛМА Медиа Групп, 2010. – С. 68.  
Сотник просит Иисуса исцелить его слугу. Витраж церкви Девы Марии. Линкольн. Англия // Чудеса Господа Бога нашего Иисуса Христа / [подгот. изд. В. П. Бутромеев, В. В. Бутромеев]. – М. : ОЛМА Медиа Групп, 2010. – С. 102.

Подписано к печати 12.06.2019 г. Формат 60×84<sup>1</sup>/<sub>16</sub>.

Бумага для офисной техники. Гарнитура Times.

Печ. л. 15,2. Усл. печ. л. 14,2.

Тираж 500 экз. Заказ № 3846.

Отпечатано на оборудовании  
Издательского Дома

Томского государственного университета

634050, г. Томск, пр. Ленина, 36

Тел. 8+(382-2)–52-98-49

Сайт: <http://publish.tsu.ru>

E-mail: [rio.tsu@mail.ru](mailto:rio.tsu@mail.ru)

ISBN 978-5-94621-822-1



9 785946 218221