

**РАДИКАЛЬНЫЕ ИДЕИ  
В СРЕДЕ АНГЛИЙСКОГО ДВОРЯНСТВА  
В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XVII в.  
(к вопросу о синтезе неоплатонизма  
и протестантизма)**

История гражданских войн в Англии и последовавшие за ними события обнаруживают ряд закономерностей, определявших поведение и изменявшиеся симпатии английского дворянства. Известно, что вплоть до конца XV в. на территории Британских островов дворянство практически всегда черпало свой авторитет в подвластной ему местной округе<sup>1</sup>. Тюдоры изменили ситуацию: знать, осознавшая перспективность службы при королевском дворе, стала охотно селиться в Лондоне. Королевский трон и непосредственная близость к нему стали восприниматься в качестве источников аноблирования и возвышения.

Интенсивный процесс формирования национальной аристократии<sup>2</sup> — дворянства, приобщенного к судебно-административным институтам и наделенного вследствие этого властными полномочиями, привел к жесткой конкуренции внутри благородного сословия. Оттесненные или оттесняемые от управления дворяне постепенно стали осознавать главный источник обрушившихся на них бедствий. Антимонархические настроения в дворянской среде, постепенно возраставшие в конце правления Тюдоров, приобрели особую остроту при первых Стюартах и, как известно, во многом способствовали разраста-

<sup>1</sup>Первоначально подобная идея была высказана еще К. МакФарлейном в послевоенные годы (см. *England in the Fifteenth Century: Collected Essays* of K. V. McFarlane / Introduction by G. L. Harriss. London, 1981). Затем появились варианты трактовок, несмотря на разногласия, в целом единых по смыслу: *Bean J.* From Lord to Patron: Lordship in Late Medieval England. Manchester, 1989; *Coss P. R.* Bastard Feudalism Revised // *Past & Present*. No. 125. P. 27–64; *Harriss G.* Political Society and the Growth of Government in Late Medieval England // *Past & Present*. No. 138. P. 28–57.

<sup>2</sup>В настоящее время исследователи далеки от единодушия в определении понятия «аристократия». Более подробно о точке зрения автора см.: *Федоров С. Е.* 1) *Honor Redivivus: Риторика представлений современников о стюартовской аристократии* // *Вестник СПбГУ. Сер. 2.* 1998. Вып. 4. С. 16–25; 2) *Раннестюартовская аристократия: Проблема дефиниций* // *Человек. Природа. Общество: Актуальные проблемы.* СПб., 1999. С. 199–204.

© С. Е. Федоров, 2002

нию религиозно-политического конфликта середины XVII столетия<sup>3</sup>.

Радикализм дворянских устремлений во многом зависел от исповедуемой веры. Из всех пуританских и, шире, протестантских деноминаций индепендентство может быть вполне отнесено к числу наиболее радикально-конструктивных учений. Именно индепендентская доктрина предоставляла идеальную по тем временам возможность трактовать антимонархические идеи как логически оформленную систему мировидения и, следовательно, представляла собой подобие радикальной философии. Видимо, в этом следует искать основное объяснение тому, что движимое антимонархическими идеями дворянство активно поддерживало и исповедовало индепендентское учение<sup>4</sup>.

\* \*  
\*

В настоящей статье будет осуществлен комплексный анализ принципов и понятий, определявших сознание и поведение индепендентов. Выбор этих принципов и понятий определялся стремлением показать устойчивые, менее идеологизированные структуры, при всей своей гетерогенности составлявшие целостную систему индепендентских представлений об универсуме.

При таком подходе индепендентская доктрина перестает казаться застывшим образованием, а многие из известных ее положений получают структурно-генетическое, а следовательно, адекватное обоснование. Высвечиваются методологически важные компоненты самой доктрины, совокупность которых в конечном счете обуславливает возможность анализа индепендентских представлений как стилистически и композиционно своеобразной системы видения мира. В свою очередь, определение специфики организации этой системы открывает благоприятные перспективы для оценки самого индепендентства с точки зрения его вполне очевидной социокультурной целостности.

Индепендентская доктрина долгое время продолжала оставаться относительно малоизученным явлением. Ситуация стала меняться в последние три десятилетия, когда в историографии наметился интерес к социокультурной интерпретации самого движения. Обозначившееся преодоление традиционного взгляда на эволюцию его доктрины

<sup>3</sup> Федоров С. Е. Некоторые вопросы анализа массовых социокультурных явлений эпохи английской революции (индепендентская доктрина) // Европа XVII век. М., 1997. С. 147–162.

<sup>4</sup> Более подробно о связях английского дворянства с индепендентским движением см.: Федоров С. Е. Пуританизм и общество в раннестюартовской Англии. СПб., 1993; взаимоотношения знати и религиозно-политических проекций начала XVII в. исследованы в монографии: Федоров С. Е. Аристократия и общество при первых Стюартах. СПб., 2002 (в печати).

ны, сводящейся к постепенной (главным образом к 40-м годам XVII в.) замене религиозных конструкций политическими, сопровождалось повышенным вниманием к работам У. Халлера, А. Вудхауса<sup>5</sup>, содержащим ряд ценных наблюдений о соподчиненности конфессионально-правовых и собственно юридических компонентов индипендентского сознания. В частности, особенно популярными были рассуждения авторов о религиозной терпимости и о влиянии ее концептуального осмысления на систему политических требований индипендентства<sup>6</sup>.

По мере развертывания соответствующих исследований неоспоримость существовавшей связи между религиозными и светскими взглядами индипендентов становилась все более явной, что, видимо, и побудило сначала Д. Юла, а затем Д. Андердауна сформулировать мысль, судьба которой на долгие годы определила направление поиска других специалистов. Речь идет о констатации, хотя и достаточно осторожной, прямой зависимости эволюции политических представлений индипендентства от роста их религиозного радикализма<sup>7</sup>.

Просопографические исследования состава Долгого парламента выявили определенные недостатки наблюдений Юла и Андердауна<sup>8</sup>, самым серьезным из которых было пренебрежение принципом подвижности религиозных мотивировок в деятельности парламентариев. Юл и Андердаун, их последователи были вынуждены искать новые и достаточно веские подкрепления для своих утверждений. Думается, что этот поиск и стал причиной продолжающегося и по сей день союза между этими историками и специалистами, занятыми изучением различных пластов народной культуры.

Дело в том, что Юл сам показал наличие достаточно мощных, основанных на механизме средневекового патронажа периферийных образований индипендентства, включавших вполне убедительные по масштабу народные элементы<sup>9</sup>. Их воздействие не замыкалось только структурой движения, а распространялось и на идеологические конструкции индипендентства<sup>10</sup>. Сравнительно неплохо изученный к тому времени «никодемизм» английской народной культуры давал вполне оправданные основания для исследования его соответствующих воздействий на индипендентское учение. Результаты поражали

<sup>5</sup> *Haller W.* 1) *Liberty and Reformation in the Puritan Revolution*. New York, 1955; 2) *The Rise of Puritanism*. New York, 1938; *Woodhouse A.* 1) *Puritanism and Liberty*. New York, 1938; 2) *Puritanism, Milton and Liberty* // *University of Toronto Quarterly*. V. IV. 1935. P. 1–18.

<sup>6</sup> *Haller W.* *The Rise of Puritanism*. . . P. 173–180, 364.

<sup>7</sup> *Yule G.* *Independents in the English Civil War*. Cambridge, 1958. P. 77–78.

<sup>8</sup> *Brunton D., Pennington.* *Members of the Long Parliament*. London, 1954; *Keeler M.* *The Long Parliament. 1640–1641*. Philadelphia, 1954.

<sup>9</sup> *Yule G.* *Independents*. . . P. 85–129.

<sup>10</sup> *Hill C.* *The World Turned Upside Down*. Harmondsworth, 1978.

своей парадоксальностью: воздействие народной культуры на индипендентство подтверждалось материалами и елизаветинской поры, и тем более революционных десятилетий. Проблема заключалась лишь в доказательстве глубины этого влияния.

Исследовательски эта задача осложнялась тем, что систематическое изложение индипендентской доктрины ограничивается творчеством двух-трех авторов, среди которых лавры первенства принадлежат Джону Мильтону, публицистическая деятельность которого охватывает практически весь спектр индипендентских исканий и совпадает с основными периодами эволюции самого движения<sup>11</sup>.

Первыми наиболее значительными разработками влияния народной культуры на индипендентское учение был комплекс работ известного английского историка К. Хилла о Мильтоне<sup>12</sup>, естественным образом отразивших в себе особенности интерпретируемого материала, а следовательно, в виде соответствующей компенсации наделенных теоретическими рассуждениями. Логика исследований Хилла подсказывает, что автор склоняется к признанию вторичности указанных влияний на творчество Мильтона и, видимо, не признает их органичного для самого движения существования.

Наиболее общей посылкой в построениях Хилла является основанное на результатах исследований начала 1970-х годов положение о существовании в Англии середины XVII в. «двух революций»: победоносной, приведшей к установлению священных прав собственности, освободившей пуританскую этику от традиционных наслоений, и не произошедшей, пытавшейся установить собственность народа, демократию, уничтожить государственную церковь, видоизменить пуританскую этику. Неудавшаяся революция, однако, содействовала дальнейшему развитию идей радикализма в английской культуре; она же обусловила двойственную природу национального конфликта середины XVII в., отразившуюся в противоречиях «аристократического лордизма» и «пуританизма средних слоев», с одной стороны, радикализма и того же пуританизма — с другой.

В небольших публикациях на страницах «Литературного приложения» к «Таймс» Хилл впервые попытался связать особенности мировоззрения Мильтона с природой двух конфликтов в английской революции, сформулировав ряд закономерных обобщений, касающихся особенностей индипендентского сознания. Его идея была достаточно простой: популярность многих идей народной культуры, усиливав-

<sup>11</sup> Федоров С. Е. Пуританизм и общество... Гл. 2.

<sup>12</sup> Более детально взгляды К. Хилла рассмотрены мною в рецензии на его книгу «Английская Библия и революция XVII века» (The English Bible and the Seventeenth Century Revolution. London, 1993), опубликованной в журнале «Вопросы истории» (№ 9. 1994. С. 182–184).

шаяся под непосредственным воздействием радикальных религиозных сект, оказывала влияние на формирование отдельных положений мильтоновских трактатов, а через них — на структуру индипендентского сознания. Позиция Хилла встретила возражения со стороны П. Хельма, М. Фикслера и М. Левиса, указавших на несколько упрощенное толкование взглядов Мильтона в свете учений радикальных сект середины XVII столетия. Хилл остался непоколебим; выразив в специальной монографии о Мильтоне верность ранее сформулированным положениям, он позволил себе ряд небезынтересных дополнений и уточнений.

Как считает Хилл, одним из противоречий середины XVII столетия был конфликт двух культур, представлявших двор и страну. Но, кроме них, существовала третья, народная, еретическая культура, обычно невидимая для исследователей. По мере развития революции, она стала определять взгляды радикального (в том числе индипендентского) крыла парламентской оппозиции. Получив вследствие этого большую популярность, народная культура стала оказывать значительное влияние на индипендентских авторов, в том числе на творчество Мильтона, развивая в нем ранее существовавшие радикальные элементы. Под воздействием ее традиций окончательно сформировалась позиция поэта, вобравшая в себя составные части второй и третьей культур.

В то же время Хилл делает оговорку, что воздействие радикальных народных учений ограничивалось формированием представлений о равенстве клириков и мирян, герменевтизме, мортализме, милитаризме, антитринитаризме и материализме (Хилл называет их основными конституирующими элементами третьей культуры): там, где дело касалось незыблемого права собственности, пускались в ход традиционные для пуританских мыслителей решения. В этом выразилась неразрывная связь Мильтона с традициями второй культуры, с основным спором ее представителей — «средних слоев» — с феодально-абсолютистским государством.

Интерпретация источника радикальных воззрений Мильтона и — более широко — индипендентов встретила возражения Э. Мильнера<sup>13</sup>. В его исследовании были, по сути, впервые разработаны принципы анализа индипендентской доктрины, исходившие из признания внутренней, не зависящей от внешних воздействий логики развития радикальных идей в индипендентской среде; в качестве исходного критерия использованы особенности самого сознания индипендентов.

<sup>13</sup>Точка зрения Мильнера проанализирована нами в статье: Федоров С. Е. Милтон и англо-американская историография конца 70-х — начала 80-х гг.: К дискуссии о концепции К. Хилла // Критика концепций современной буржуазной историографии. Л., 1986. С. 175–178.

Мильнер достаточно верно подметил один из существенных недостатков построений Хилла. Обращение к тезису Х. Тревор-Ропера «двор — страна» связывалось Мильнером с попыткой Хилла использовать культурологический анализ для изучения английской революции. Возможность такого подхода к событиям середины XVII в. складывалась в результате проводимого Хиллом выхолащивания первоначального смысла этого тезиса. Хилл со всей очевидностью отрицает его политическое содержание, а имеет в виду лишь его культурологическую значимость для выделения традиционно консервативных и либерально-прогрессивных тенденций общественного развития. Мильнер справедливо указывает на это, подчеркивая, что такой подход обнаруживается тогда, когда Хилл пытается увязать конфликт двух культур со спецификой парламентской борьбы, не находя при этом возможности использовать традиционную схему деления на пресвитериан, индепендентов и левеллеров. Проводя непосредственную аналогию между вычлененными культурами и осуществляемой парламентом политикой, Хилл считает возможным говорить только о пресвитерианской и радикальной, т. е. о соглашательной и бескомпромиссной политике.

Последнее обстоятельство чрезвычайно заинтересовало Мильнера: авторитетность и основательность конкретных разработок Хилла не вызывали у него сомнения и, видимо, оказались отправной точкой для его собственных утверждений о существовании в Англии середины XVII столетия конфликта двух форм общественного сознания: эмпирического и рационалистического.

Первенство в разработке такого подхода к анализу общественного сознания в английском обществе XVI–XVII вв. принадлежит французскому социологу Л. Гольдману<sup>14</sup>, разработавшему достаточно популярную в Европе теорию генетического структурализма, впервые поставившую проблему коллективного сознания социогрупп и пытавшуюся решить ее своими средствами.

Из пяти выделенных им форм коллективного сознания, своеобразных систем видения мира, две — эмпиризм и рационализм — имеют отношение к ситуации, сложившейся в Англии к концу 40-х годов XVII в. По мнению Гольдмана, эмпиризм — одна из типичных форм коллективного сознания англичан. Ее генезис определяется тремя факторами. Во-первых, английское общество буржуазного типа рождается на основе союза, заключенного буржуазией и дворянством, который, в свою очередь, предопределяет более прагматический, реформистский способ видения мира, нежели тот, который сформировался, ска-

<sup>14</sup> Гольдман Л. Структурно-генетический метод в истории литературы // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX–XX вв. М., 1987. С. 335–349.

жем, во Франции, где длительная борьба буржуазии за власть способствовала ее отрицательному отношению к дворянству. Во-вторых, сказывалось отсутствие традиций рационализма в английской философии. В-третьих, выдающиеся английские философы Локк, Беркли и Юм творили тогда, когда буржуазия имела уже реальную власть: их видение мира отражало ситуацию, основывающуюся скорее на реальных фактах существования буржуазного государства, нежели на необходимости его установления<sup>15</sup>. Именно господством эмпиризма в сознании англичан объясняются утилитарные подходы и реформистская тактика многих политических течений в английской революции — многих, но не индипендентства, значительно отличавшегося от них и уникального в плане отражения переживаемых Англией интеллектуальных коллизий<sup>16</sup>.

Положение Гольдмана об уникальности индипендентства было подхвачено и подробно развито американским социологом и историком Э. Мильнером, который, признавая эмпиризм традиционной формой коллективного сознания англичан, указал на возникшие в 40-е годы XVII в. альтернативные тенденции развития социокультурных процессов<sup>17</sup>. Речь идет о том, что кризис 40-х годов XVII в. разрушил во многом повсеместное господство эмпирических подходов в сознании англичан. Если прежде английскую буржуазию устраивало совпадение роста ее экономического благополучия и постепенное «обуржуазивание» государственного аппарата, то «кризис» середины XVII столетия сделал главной ее целью радикальную трансформацию английского феодального государства в буржуазную республику. Тем самым расчищался путь для развития рационалистической системы видения мира, ибо сам факт установления республики был своеобразным противопоставлением иррационально существовавшей формы организации власти рационально организованной системе управления. Это видение мира нашло свое политическое выражение в революционном индипендентстве, противопоставившем себя интеллектуальной традиции тех лет и поэтому обречшим себя в конечном счете на провал, а английскую буржуазию — на возвращение к эмпирической форме коллективного сознания<sup>18</sup>.

Признание за коллективным сознанием индипендентов рационалистической системы видения мира позволяет, опираясь на многочисленные философские сочинения, структурировать присущие ей элементы. Согласно Мильнеру, это, во-первых,

<sup>15</sup> *Goldmann L.* The Hidden God. London, 1964. P. 13.

<sup>16</sup> *Ibid.* P. 15.

<sup>17</sup> *Milner A.* Milton and English Revolution. London, 1981.

<sup>18</sup> *Ibid.* P. 8, 72.

индивидуализм, во-вторых, свободомыслие, в-третьих, атеизм<sup>19</sup>.

Следует отметить, что для правильного понимания контекста используемых категорий требуются небольшие пояснения. Было бы правильным в первом и втором случаях добавить понятие «конфессиональный», ибо и индивидуализм, и свободомыслие трактуются Мильнером с известной долей религиозного оттенка. Индивидуализм — это в первую очередь право личного общения с богом, а потом — все остальное. Свободомыслие — это прежде всего вольная интерпретация Священного Писания. Наконец, атеизм — это вовсе не материалистический взгляд на природу, а, скорее, натурфилософское обоснование отсутствия абсолюта вне индивидуальной совести верующего. Последнее обстоятельство весьма существенно, ибо в нем, более чем в двух других, видится неортодоксальность представлений индепендентов.

С легкой руки М. Вебера соотношение протестантизм — рационализм — капитализм стало аксиоматичным. Для Вебера «протестантизм» и «рационализм» — вообще понятия синонимичные или даже тождественные, их парная эволюция однозначна развитию кальвинизма<sup>20</sup>. Между тем рассуждения Гольдмана и Мильнера демонстрируют то, что современная наука постепенно начинает освобождаться от влияния некоторых недостатков веберовских конструкций.

Дело в том, что Англия никогда не исповедовала тех рафинированных протестантских доктрин, которыми упивалась Европа. Англиканство и его конфессиональный комплекс во многом обязаны синтезу лютеранства, кальвинизма и буцерианства; единственная попытка видоизменить или очистить английскую церковь кроется в пресвитерианстве с его огромным желанием кальвинизировать церковный строй и богослужение в национальном масштабе. Как показала история, пресвитерианам не суждено было добиться успеха в своем начинании, и в этом, как нам кажется, следует видеть определенный результат их утилитарной, реформистской политики. Крушение их надежд стало заметным особенно в революционные годы, когда изменились не только общественные интересы, но и, как отмечают Гольдман и Мильнер, перестроилась вся система коллективного сознания, тяготеющая теперь к рационалистическому объяснению и изменению действительности. В данном случае реформизм пресвитериан естественным образом наталкивался на непонимание или считался недостаточным, а следовательно, отвергался. Напомним, что индивидуализм, свободомыслие и атеизм — суть элементы рационалистической системы видения мира — в том варианте, где роль религиозных мотивов еще достаточно велика, не отражают тенденцию к централизации

<sup>19</sup>Ibid. P. 76.

<sup>20</sup>Буржуазная социология на исходе XX века. М., 1986. С. 91–122.



и укреплению национальной церкви с ее строго регламентированной процедурой, а наоборот, низводят в этой области понятие национального до понятия индивидуального, причем источником откровения становится совесть самого верующего: рационально и удобно, а главное нет потребности в традиционном посреднике и судье.

Возвращаясь к Веберу, нужно сказать, что в его идеально-типической конструкции недостает четкости в понимании диалектики форм буржуазного сознания. Не кальвинизм и его укрепление в системе буржуазного видения мира знаменовал радикальный путь развития буржуазного мировоззрения, а связанная с отказом от него или многих его положений линия развития буржуазного сознания.

Надо отметить, что Мильнеру принадлежит постановка достаточно сложной проблемы. Он и отчасти Гольдман не побоялись увидеть в индипендентской доктрине, в системе используемых индипендентами аргументаций нечто близкое тем философским системам, которые претендовали на интеллектуальное господство в XVII в. Оказалось, что индипенденты занимались логикой нисколько не меньше, чем мистикой, и их логические конструкции, различного рода определения и классификации образуют вполне законченную систему<sup>21</sup>.

Отождествление последней с рационализмом более чем оправданно. Другое дело, что представленная Мильнером классификация основных параметров видения индипендентов не дает четкого представления о том, что имеет в виду исследователь, когда использует термин «рациональное». Подразумевается ли под этим все, что противостоит иррациональному, следовательно, в контексте эпохи — пассивно-созерцательному взгляду на мир, либо речь идет о духе спекулятивного системотворчества, отождествлявшего себя (все в том же контексте эпохи) с подлинно научным, активным взглядом на действительность.

Если признать верным второе, что, думается, будет правильным во всех отношениях, то выделенные Мильнером характерные черты рационального видения окажутся не столь убедительными, как того хотелось бы: они, скорее, растворят индипендентскую доктрину в потоке схожих по набору качеств конструкций и систем. И разумный индивид, и наделенный соответствующими свободами гражданин, и свободно общающийся со своим богом христианин — категории, появление и объяснение которых встречается и в другие эпохи, в тех системах, которые никогда не претендовали на то, чтобы быть рациональными. Их обнаружение в индипендентском мировоззрении не случайно, но взятые сами по себе, они ничего не значат и тем бо-

<sup>21</sup> Более подробно об этом см.: *Киссель М. А.* Судьба старой дилеммы. Рационализм и эмпиризм в буржуазной философии XX в. М., 1974.

лее ничего не проясняют. Существует нечто более фундаментальное, пронизывающее всю суть этого способа мышления.

Один из самых последовательных критиков рационализма Ф. Ницше с поразительной точностью ухватил то, что Мильнер оставил за пределами собственного внимания. Речь идет о все том же категориальном, с точки зрения Мильнера, представлении о разумном индивиду. Оно, как известно, основывается на полной аналогии между макро- и микрокосмом. Уподобляя человека и его душу государству, Платон, один из первых представителей рационализма, писал: «В государстве и в душе человека имеются одни и те же начала, и число их одинаково». И далее, поясняя смысл сказанного: «Одно из них, с помощью которого человек способен рассуждать, мы назовем разумным началом, а второе, из-за которого человек влюбляется . . . и бывает охвачен другими вожделями, мы назовем началом неразумным и вожделеющим». Третья сила связывалась Платоном с так называемым «яростным духом» в гармонично устроенной душе, служащим «защитником разумного начала»: страсть и природная необузданность замолкают там, где разум подчиняет все высшему смыслу философского созерцания. Разум, таким образом, составляет сущность архитектоники человеческой души.

Считая необходимым разрушить это представление рационалистов, Ницше выдвигает свою виталистическую онтологию, характерной чертой которой является монизм житейской детерминирующей функции. И здесь индивид перестает играть роль своеобразного ориентира; объект критики углубляется и начинает затрагивать область методологии<sup>22</sup>. Это уже не просто взгляд на человека. Речь идет о характернейшей гносеологической установке, пытающейся четко разграничить сферу чувственности, определяющей обыденное сознание толпы, и сферу рациональности, открывающуюся для рафинированного мыслителя. Видимость, как то состояние, в котором пребывают многие, и действительность, или конкретное, в котором пребывают люди, заручившиеся разумом, — все это становится, таким образом, основой рационального противопоставления, критическая функция которого требует отдельного логического обоснования для каждого элемента, образующего сферу настоящего. Это является одним из важнейших достижений рационалистической тенденции в философии. Итак, я взялся утверждать, что одной из характерных черт рационального стиля мышления является своеобразный гносеологический дуализм.

Последний, в свою очередь, требует по всем законам имманентной логики постановки проблемы существования видимого и реального мира. Двойственность восприятия, как и следует, предполагает нали-

<sup>22</sup> *Nietzsche F. Werke*. 19Bd. Berlin, 1934–1942. Bd 14. S. 327.

чие подобных различий и в структуре мироздания, заостряя данное различие до логических противоположностей. В рамках рационального стиля мышления эта проблема состоит в том, чтобы выразить в логике понятий необходимое условие единства мира, не игнорируя в то же время установленных различий как необходимого условия единства.

Рационалисты, начиная с Платона и кончая Гегелем, стремятся разрешить указанные сложности, признав оправданным принцип тождественности мышления и бытия. В строгом смысле второй системообразующий принцип рационального видения мира предполагает два ориентира самой системы. Речь идет об убежденности в познаваемости мира особым путем через признание конкретной природы философской абстракции либо в признании рафинированности сознания, мистифицирующего реальность в угоду своему понятию о ней. Как известно, указанный принцип не годится в качестве обоснования материалистического взгляда на мир, но он же является достаточным для создания законченной и совершенной в своем роде системы идеализма.

Третьим, завершающим систему категорий рационализма принципом является представление об абсолютe, посредством которого выражается универсальность и безграничность возможных акциденций бытия.

Универсальный характер этих категорий с одинаковой простотой позволяет анализировать все, начиная с платоновских и кончая гегелевскими вариациями рационализма, с той только разницей, что в каждом отдельном случае понадобятся соответствующие уточнения о степени зрелости и законченности той или иной концепции.

Наиболее сильной, теоретически оснащенной стороной индипендентского учения следует считать тот комплекс рассуждений и дефиниций, который относится к категории абсолюта. Уверенность в этом основывается на том, что индипенденты, используя связанные с данным понятием акциденции, пытаются «затушевать» известные противоречия рационального стиля мышления. Речь идет в первую очередь об известном «классическом недостатке» рационализма, связанном с нерешенностью проблемы отношения абсолюта и мира единичных вещей: не получавшая никакого объяснения, она очень часто разрушала другие построения, ибо сама система не отвечала стандартам абсолютной рациональности, т.е. своему собственному критерию<sup>23</sup>.

Индипендентское представление об абсолютe в своем общем виде основывается на схоластической дефиниции бога. Сущность и существование последнего, как известно, нераздельны. На этой основе

<sup>23</sup> *Bachelard G. Le Rationalisme appliqué. Paris, 1949. P. 33.*

формулировалось традиционное онтологическое доказательство бытия божия, когда из понятия о боге выводилось его существование. Такой вывод оказывался правомерным в отношении этого понятия лишь тогда, когда предметом мышления становился бог как всереальнейшее существо, обладающее абсолютной формой бытия и вне которого ничто не существует. В рамках той же схоластической дефиниции бога допускается определение абсолюта как совокупности всех возможных определений. Д. Гудвин, следуя традиции, дополняя ее, говорит о боге как о «совокупности всех реальностей»<sup>24</sup>. Напомним, что в рамках рационализма реальность и понятие обладают качественной тождественностью, а следовательно, мышление о боге становится единственно конкретным. Там, где речь идет о конкретном, нет места для различия между мышлением и его предметом, между понятием и вещью. Традиционалистский характер данной гипотезы теряется там, где индипенденты пытаются рассуждать об акциденциях абсолюта, стремясь тем самым выразить и снять известное противоречие в трактовке общего (единого) и мира единичных вещей<sup>25</sup>. Собственно в онтологическом плане это означает достаточно вольный с точки зрения христианской ортодоксии постулат, содержание которого расширяет представление о рамках абсолюта до границ повседневной реальности. Гносеологический аспект подобной попытки также далек от принятого взгляда на проблему и означает увеличение познавательных способностей человека до мельчайшего обыденного явления.

Самым интересным в предпринятых индипендентами построениях является собственно методологическая сторона решаемой проблемы: структура абсолюта оказывается не чем иным, как совокупностью всех возможных структур повседневности, которые под этим специфическим углом зрения приобретают черты все той же всеобъемлющей реальности<sup>26</sup> с ее главной и единственной акциденцией — конкретностью<sup>27</sup>.

Нетрудно заметить, что такая постановка проблемы содержит в себе недопустимые с точки зрения традиции упрощения: телеологический характер индипендентской гипотезы абсолюта иммануирует трансцендентный смысл христианского учения о боге. Удивительная с позиций возможных последствий, эта проблема снимается тем, что вводится дополнительный аргумент, позволяющий оценить и оставить незыблемой, хотя бы в общих чертах, запредельность божественной

<sup>24</sup> *Goodwin J. Feomaxia*. London, 1649. P. 17.

<sup>25</sup> В этом плане интересна дискуссия, опубликованная в: *Several Proceedings*. 6–10. 10. 1653.

<sup>26</sup> *The Moderate Publisher*. 28.05.–3.06. 1653.

<sup>27</sup> *Faithful Scout*. 15.–19.08. 1653.

природы. Речь идет об адаптации неоплатонической концепции первоединого, объединяющего ортодоксальный смысл ставших после соответствующих новаций имманентными всех трех ипостасных ликов Святой Троицы<sup>28</sup>.

Но, несмотря на все попытки любым путем удержаться в рамках общепринятых установок, индепенденты оставляют за собою всю предшествующую протестантскую традицию. Дело в том, что отождествление основных акциденций абсолюта со структурой реальности меняет все свойственные христианству акценты. Понятия, объясняющие реальность, становясь частью все той же, с точки зрения схоластов, «совокупности всех возможных понятий», перемещали сам принцип исхождения, применяемый исключительно для характеристики трех ипостасных ликов Троицы, на сам акт творения и соответственно на всю структуру быденности так, что принцип самостановления абсолюта становился принципом становления реальности. Возможность конкретного знания об абсолюте становилась возможностью соответствующего объяснения реальности. Таким образом, знание об окружающем мире опосредованно приобретало логическую структуру абсолюта как соответствующую связь моментов, из органического соединения которых и складывается абсолют.

В общем, видимо, следует говорить о переосмыслении в индепендентской доктрине теологической аргументации, зародыш которой может быть найден у неоплатоников<sup>29</sup>, а энциклопедически развитая форма у представителей абсолютного идеализма. Так или иначе возможность ретроспекций и перспектив очевидна; нас же более интересует связь индепендентской концепции с предшествующей традицией<sup>30</sup>.

Индепендентские дефиниции абсолюта очень часто основываются на прямых аналогиях с неоплатоническими<sup>31</sup>. Широко распространено определение бога как «сферы, центр которой везде, очертания необозримы», встречающееся с небольшими вариациями<sup>32</sup>. В ряде

<sup>28</sup> *Fenner W.* Christ Alarm to Drowsie Saints. London, 1646. P. 33; *Goodwin J.* Divine Authority of Scripture Asserted. London, 1698. P. 13–15. — Ранее такую точку зрения разделял Р. Сиббс: *Sibbes R.* A Description of Christ. London, 1639. Preface.

<sup>29</sup> См. очень полезную в этом плане статью: *Баткин Л. М.* Онтология М. Фичино в связи с общей оценкой ренессансного неоплатонизма // Традиция в истории культуры. М., 1978. С. 128–148.

<sup>30</sup> *Walker C.* The Complete History of Independency. Pt. I–IV. London, 1660. Pt. I. P. 42.

<sup>31</sup> *Patrides C. A.* The Cambridge Platonists. Cambridge, 1980. P. 8–91.

<sup>32</sup> *Allen J.* The Son of God Walking in the Fire with the Servant of God. London, 1656. P. 21; *Case S.* A Case of Conscience Concerning Flying in the Times of Trouble. London, 1646. P. 32, 68; ранее схожие суждения были высказаны Р. Сиббсом: *Sibbes R.* King's David Epitaph. London, s.a. P. 13.

случаев его использование поясняется другими формулами, пытающимися передать моноидальность божественной сущности, излучающей свет и становящейся через это излучение, говорящими о внутренней жизни бога, связанной с ипостасным существованием единого<sup>33</sup>.

В целом каждое из определений соприкасается с неоплатоническим пониманием круга как определенного геометрического выражения соприсутствия всего в едином. Сфера<sup>34</sup>, видимо, вообще наиболее существенна для понимания независимых представлений о бесконечности абсолюта, безграничности всех возможных его манифестаций<sup>35</sup>. Причем этот геометризм становится благоприятной формой, позволяющей при всей широте вкладываемого в понятие абсолюта содержания оставить нечто, что всегда будет напоминать о трансцендентности отдельных его сущностных выражений. Скажем, преследуя цель не быть излишне материалистичными, независимы прибегают к следующим конструкциям. В их построениях сфера как бы «выдавливает» некоторое содержимое абсолюта, оставляя одну часть внутри, а другую вне себя<sup>36</sup>. Тем самым достигается такое состояние, когда абсолюта не адекватен миру изнутри себя, вместе с тем не тождествен и извне. Однако все по ту и по эту сторону круга оказывается сопричастным абсолюту, выражая внутреннюю логику его становления.

Последняя находит свое выражение в знаменитых гипотезах платоновского «Парменида», три из которых и отражают независимое понимание универсума. Первая гласит о возникающих противоречиях отождествления единого и многого (137с–142в). Вторая определяет связь единого с бытием и приписывает первому все атрибуты и предикаты бытия (142–157в). Третья провозглашает инобытие единого, т. е. само множество, и объявляет причастность каждой его точки единому.

При доказательстве этих гипотез использовались прочно закрепившиеся в конфессиональной литературе так называемые теоремы Прокла, содержание которых изложено в его «Первоосновах теологии». Из 112 теорем, касавшихся взаимосвязи единого и многого, особой популярностью пользовались 7–35-е доказательства теории круговращения единого и многого, подтверждающие циклический характер энергии абсолюта, а следовательно, «актуальную бесконечность» возможных манифестаций единого<sup>37</sup>.

<sup>33</sup> *Sibbes R.* A Description... P. 27; *Goodwin J.* Right and Might Well Met, or a Brief and Impartial Inquire into the Late and Present Proceedings of Army. London, 1648. P. 91.

<sup>34</sup> Several Proceedings. 11.–18. 01. 1654.

<sup>35</sup> Очень схожие построения итальянских неоплатоников проанализированы в книге: *Баткин Л. М.* Онтология... С. 128–148.

<sup>36</sup> *Fenner W.* Christs Alarm... preface; *Goodwin J.* The Divine Authority... P. 57.

<sup>37</sup> *Robinson J.* A Justification of Separation from the Church of England. London,

Что же лежит в основе постоянно актуализирующихся проявлений абсолюта? Задача получала вполне адекватное решение. Без сомнения, «нисхождение», эманация, однако с вполне конкретным результатом. Единое и многое очень часто заменяются отношением единого и множества, а следовательно, любая акциденция абсолюта — числовым множеством. Подобная числовая выраженность, в свою очередь, заменяется простым математическим действием, выполняемым уже самим человеком.

Этот своеобразный логизм может быть признан четвертой характерной чертой рационального видения мира индепендентов.

\*       \*  
\*

Первые признаки рационального стиля мышления сказываются в отношении индепендентов к сакральному.

Известно, что в протестантизме сакральное продолжало трактоваться как совокупность элементов, не доступных логическому или шире — рациональному осмыслению. Его абсолютное бытие — вне познавательных способностей человека, вне обычных вещей, и его трактовка как результата определенной интуитивной рефлексии верующего представлены учениями Лютера и Кальвина<sup>38</sup>.

Индепендентство по мере становления своей доктрины по существу отказывается от проведения традиционного противопоставления сакрального и мирского<sup>39</sup>. Два уживавшихся в сознании любого протестанта представления о времени — сакральном, дискретном, имеющем своей точкой отсчета вечность и уходящим в нее, и историческом, кратном, имеющем точку отсчета и значимый конец, — перестают играть в позиции индепендентов традиционно значимую роль<sup>40</sup>. Парадокс состоит в том, что обращение индепендентов к сакральному и его пространственно-временной трактовке становится важнейшим звеном (иногда и иррациональным) в цепи объяснений, претендующих быть более рациональными, чем любые другие<sup>41</sup>. Миф о сакральном приобретает значение своеобразной модели интерпретации окружающего мира и, думается, определенного способа господства над реальностью.

1639. P 1–7; *Reynolds E.* Joy in the Lord: Opened Sermon Preached at the Pauls. London, 1638. P. 39.

<sup>38</sup> *Ревуненкова Н. В.* Ренессансное свободомыслие и идеология реформации. М., 1988. С. 58–106.

<sup>39</sup> Это обстоятельство было точно подмечено немецким теологом П. Гартцем: *Gartz P.* Puritanisher Glaubens und Mentspiegel. Leipzig, 1650. S. 50–55.

<sup>40</sup> Об этом рассуждает епископ Годен: *Gauden J.* Hieraspistes, or A Defence by the Way of Apology for Ministers of the Church of England. London, 1653.

<sup>41</sup> *Ward S.* The Life of the Faith in Death. London, 1639. P. 13.

Следует отметить, что под сакральным индепенденты, как правило, понимают ту область, которая относится к предметам религиозного культа, и, несмотря на всю пестроту подходов, обнаруживают схожую тенденцию его интерпретации<sup>42</sup>.

Общим в позициях, уживающихся в рамках индепендентской доктрины, можно считать интерес к поиску новых функций сакрального, результатом которого было своеобразное «падение» последнего. Термин «падение сакрального» впервые был введен в научный оборот М. Элиаде, пытавшимся определить через него появление неустойчивости сакрального в представлениях традиционного человека. По его мнению, первые признаки этой неустойчивости появляются тогда, когда проявляется дифференцированное отношение к богам, их деление на младших и старших, ставится проблема их предпочтительности. Следующее «падение» происходит в древнееврейской традиции с появлением Ягве и началом его активного вмешательства в историю иудеев. В последующей эволюции особое место, как представляется, занимает протестантская традиция и ее индепендентский вариант осмысления.

Индепендентское представление о сакральном связано с появлением интереса к христологическим штудиям, причем с достаточно широким тематическим охватом, начиная с евангелических текстов и кончая всем новозаветным комплексом апостольских посланий. Причину столь пристального внимания к личности Христа достаточно точно передает Д. Гудвин: «Смыслом и основой церкви является не какая-нибудь единичная идея, не принципы, а также не единичные формы и моральные заповеди ... все это имеет свой определенный смысл ... сущностью же всего является наш Иисус Христос». Изучая тем самым личность Христа, «мы сможем понять все волнующие нашу церковь разногласия»<sup>43</sup>. Последнее обстоятельство весьма существенно. Прежде, скажем, лютеровское отношение к поиску содержания церковных таинств упиралось в достаточно сложную проблему. Существовавшие возможности были весьма ограничены и замыкались, с одной стороны, проблемой сущности самого божества в единстве всех трех его ипостасей, а с другой — проблемой трансцендентности и непознаваемости этой же сущности. Единственно возможным путем составления требуемых дефиниций был набор известных всему христианству силлогизмов, снабженных той же традиционной христианской казуистикой. Сведение или свертывание сущности христианства к личности Христа приводило теологов к вполне удовлетворительным и доступным пониманию формулам. Д. Кэрил очень тонко передает

<sup>42</sup>Ibid. P. 18–23.

<sup>43</sup>Goodwin J. *Feomaxia*... P. 27–28.



смысл и преимущества такого подхода, комментируя известный рассказ о попытках Симонида познать сущность божества: «Поэт Симонид, спрошенный тираном Гиероном о том, что есть Бог, попросил день на размышления, после чего не смог определить истинную природу и сущность Бога, тогда он попросил еще два дня и остался в той же нерешительности, тогда он попросил еще четыре дня, но уже сомневаясь в этом сроке . . . и чем дальше размышлял он, тем отчетливее становилась ему его собственная неспособность определить, что есть Бог, настолько непознаваема его сущность». И далее: «Гораздо точнее нам, христианам, обратиться к познанию сущности Христа, столь видимой и явной среди нас, и в этом искать пути познания Вездесущего»<sup>44</sup>.

Отношение к Христу как к определенному сущностному выражению религии нельзя считать новым и тем более приписывать индипендентству его теоретическое оформление. Индипенденты только вновь подняли эту проблему, и их теоретики попытались заново осмыслить ранее высказанные суждения. Последствия, однако, оказались значительными; оформилась новая концепция отношения к Христу.

Последнее обстоятельство связано с тем, что по мере развертывания христологических штудий индипенденты все чаще и чаще были вынуждены обращаться к анализу традиционного христианского декалога. Комплекс десяти заповедей всегда рассматривался христианами в единстве и целостности. Попытки анализа каждой из них, а главное, — поиск определенного содержащегося только в них начала приводили индипендентов к необходимости их сопоставления с комплексом моральных заповедей Моисея<sup>45</sup>. На этом пути формировалась проблема адекватности их содержания, смысловой последовательности и концептуальной значимости. При самом общем рассмотрении иудео-христианская традиция оказывалась не такой уж единой: последовательность и содержательное членение заповедей хотя не существенно, но различались. Иудеи, как известно, вообще были склонны членить некогда преподанный Моисею завет на две части, согласно двум скрижалям: на первой были записаны те заповеди, которые касались отношения к Богу, на второй — фиксирующие нормы межличностных отношений.

Поиск новых подходов к оценке личности Христа приводил индипендентов к тому, что определение значимой последовательности заповедей завершали признанием приоритета текста второй скрижали над текстом первой: «Вторая скрижаль является краеугольным кам-

<sup>44</sup> *Caryl J. England Plus Ultra, Both of Hoped Mercies and of Required Duties.* London, 1646. P. 36.

<sup>45</sup> *Gauden J. Hieraspistes. . .* P. 67–113.

нем нашего понимания первой». Э. Рейнольдс, которому принадлежат эти слова, поясняя свое высказывание, указывает на практически полное соответствие комплекса христианских заповедей содержанию текста второй скрижали и в этом видит своеобразную «науку нагорной проповеди Христа», «то, к чему призывал Христос, как нельзя лучше свидетельствует о его внутренней жизни», «она — источник обновленной морали»<sup>46</sup>.

Определение христианства через личностную характеристику Христа сводило все содержание традиционного представления о Троице к решению проблемы сочетаемости в Христе бога и человека.

Индепендентов очень часто упрекают в антитринитаристских наклонностях. Между тем вопрос о единстве Бога-отца, Бога-сына и Святого духа не вызывал у них ощутимых сомнений. Даже в самом радикальном Вустеровском вероисповедании содержится традиционная трактовка единства Святой Троицы<sup>47</sup>. Речь должна идти о другом: изменявшийся подход к оценке личности Христа и анализ его земной жизни не меняли общей формулы Троицы, а указывали на возможность внесения некоторых уточняющих бытие Христа сюжетов.

Выше подчеркивалось ослабление интереса индепендентов к дихотомному рассмотрению сакрального и исторического времени. Личность Христа поэтому рассматривалась исключительно в пределах значимой человеческой истории, а вопрос об отношении к Иисусу как Богу и человеку — только в историческом плане.

Достаточно распространенные определения деятельности Христа как «посланника Господа» соседствуют с менее популярными определениями его как «подлинного человека», «самого человеческого человека». Несомненно одно — интерес к Иисусу из Назарета оказывается выше интереса к самому мессии. «Я смотрю на Христа-человека как на меру всей человечности», и «не столько таинства и чудеса его жизни более интересуют нас... это достойная поклонения проблема... еда и сон Иисуса тоже достойны изучения». «Вместе с тем вся его жизнь — это призыв к богу» и, должно быть, определенная реализация его посланничества как мессии; все этапы его страданий, включая смерть на кресте, — элементы, определяющие не только его божественное предназначение, но и всю трагичность его личностного существования<sup>48</sup>.

<sup>46</sup> Reynolds E. True Gain, Opened in Sermon, Preached at the Pauls. London, 1656. P. 18.

<sup>47</sup> The Perfect Diurnall. 30.03.–2.04. 1653.

<sup>48</sup> Наиболее последовательно эта точка зрения представлена сочинениями: *Brinsley J. Gospel Narrow, or the Great God Giving Himself for the Son of Men*. London, 1659; *Ward S. The Life...* На подобные, характерные для индепендентов суждения указывает и упоминавшийся Гартц.

Своеобразное переплетение сюжетов человеческой истории Христа с его божественным предназначением способствовало формированию у индпендентов нового взгляда на человеческую историю. Сложно судить, но, видимо, речь шла об определенных элементах сближения божественной и человеческой истории<sup>49</sup>. Во всяком случае мысль о Христе-боге как «творческой любви, отдающей себя себе отличному» и тем самым возвышающей само человечество до «отличного ему уровня», становится достаточно популярной в индпендентской публицистике. «Христос — сама жизнь» — еще одно достаточно интересное определение. Нужно помнить, что традиционное признание абсолютной первопричины в случае сохраняющегося взгляда на неизблемость субстанционального единства Троицы сохраняется и за Христом<sup>50</sup>. И в этом смысле Христос — тот же «чистый акт», «творческая сила», что и единосущий абсолют. Отсюда — возможность достаточно свободных взаимопроникновений человеческого и божественного начал: человек в боге, бог в человеке — типично индпендентские приемы. Отсюда — возможность взаимной связи между любовью бога и человеческой любовью и состраданием к ближнему, т. е. скрещивание содержательных моментов все тех же «двух скрижалей». Постоянное существование возможности подобной интеракции значительно и по сути является своеобразной формулой для интерпретации любого человеческого поступка, включая, естественно, и религиозную деятельность: единственным критерием для определения истинности и допустимости такого действия становится достаточно абстрактный «объем» Христовой любви, но следствием — уже конкретно используемый объем человеческой (христианской) свободы.

Нетрудно заметить, что результатом этого своеобразного сближения человеческой истории и истории божественной было изменившееся отношение к нравственности человеческого общежития. Относительную разрядку получала проблема греховности человеческой природы, а следовательно, реинтерпретировался вопрос о традиционном

---

<sup>49</sup>О сближении человеческой и божественной истории многократно писал Ричард Бакстер: его проповеди содержат весьма ценный материал, говорящий о более широком распространении этой идеи среди радикально настроенных протестантов, в частности тех, кто уже в XIX в. был объединен под общим названием «рациональных теологов» (*Baxter R. Sermons / Ed. by J. W. Jenkyn. London, 1846*).

<sup>50</sup>Точка зрения У. Феннера, изложенная в «King's David Prayer», длительное время считалась классической; именно на его трактаты чаще всего ссылаются индпендентские публицисты; при этом сочинения Р. Сиббса, опубликованные значительно ранее, игнорируются. Видимо, сказывалось то, что Сиббс никогда не считался индпендентским автором, хотя отсутствующие по этому поводу признания богослова вряд ли могут быть признаны существенными: близость так называемой «рациональной теологии» (Р. Бакстер, У. Эймс, и др.) представляется несомненной.

врачевателе человеческих душ. В конечном счете изменившееся отношение к сакральному способствовало низведению идеи этого врачевания собственно до способностей отдельного верующего индивида. Это же, в свою очередь, означало кардинальное изменение в сложившихся стереотипах так называемой «внешней религиозности», постепенную ее замену концепцией внутренней религиозности, означавшей примат самой веры над добрыми делами. Эволюция представлений, однако, этим не заканчивалась. Менялся сам принцип, лежавший в основе церковной организации, ее трансцендентный смысл заменялся вполне имманентной структурой — заветом, который в индипендентской интерпретации получал достаточно интересное толкование. В ее основе лежали определенные принципы обработки и подбора библейских текстов.

Конфессионально-правовая традиция в обосновании идей божественного договора использовала два варианта возможной аргументации. Первый восходит к дедуцированию известной всему христианскому миру парадигмы о великом царстве Христа, другой — к комментированию содержания Послания святого апостола Павла Галатам.

Набор цитат из новозаветного текста обычно представлял соответствующую основу для определений понятия «завет», который достаточно часто понимается как необходимое условие для установления земного царства Христа. Царство реабилитации человека — это с одной стороны, а с другой — залог добровольного (на этом особенно настаивают индипендентские публицисты) распространения христианской веры. Следует добавить еще одну характерную черту индипендентского понимания завета. Он устанавливает, как бы мы сегодня сказали, «тотальность» христианской веры и тем самым снимает необходимость каких бы то ни было посредников и комментаторов заложенных в его основе принципов. Более того, содержание, которое индипенденты пытаются вкладывать в понятие завета, видимо, предполагает распространение его принципов не только на внутренний мир человека, мир его совести, но и на саму его повседневную жизнь, хотя бы в рамках отмеченного сближения человеческой и божественной истории. «Тотальность» христианства предполагает также и то, что его распространение неминуемо захватит и другие народы по аналогии с библейскими иудеями и язычниками, а следовательно, желательной остается известная терпимость к царящим в их душах смятениям, в конкретно-историческом плане вытекающая в проблему религиозной терпимости, становящейся четвертой важнейшей особенностью индипендентского понимания завета<sup>51</sup>.

<sup>51</sup> *Biddles J. Twofold Cathehisme. London, 1654* (по всей видимости, это издание было не первым; в противном случае трудно объяснить ссылки на этот трактат,

\* \*  
\*

Понятие о договоре составляет одно из самых фундаментальных положений индипендентской политико-правовой концепции<sup>52</sup>. При всей изученности содержания понятия «договор» и особенностей его использования обнаруживается нечто, заставляющее еще раз обратиться к этой проблеме. Начнем с того, что царящая в специальных работах путаница с использованием соответствующих эквивалентов самого понятия заслоняет одну из проблем, стоящих перед самими индипендентскими авторами: для каждого из них поиск адекватного термина был не менее важен, чем последующее раскрытие его содержания<sup>53</sup>.

В индипендентских сочинениях, в особенности в тех, которые касались светских и религиозных проблем, очевидной оказывается тенденция к четкому разграничению понятий «ковенант» и «договор». О разнице между ними пишет Г. Паркер, комментируя одно из мест ветхозаветного текста. Речь идет о соглашении, которое заключает Яхве с одним из самых почитаемых предков иудейского племенного союза Авраамом. Приведу следующий фрагмент: «В тот день заключил Яхве с Аврамом договор, сказав: твоему потомству я отдам эту страну от реки Египетской до великой реки Евфрата» (Быт. 15: 18–21). И далее: «... и было Авраму девяносто девять лет, и явился Яхве к Авраму, и сказал: я — бог могучий, ходи предо мною и будь совершенен; и я заключу мой договор ... и умножу тебя очень сильно ... и ты станешь отцом множества народов и не будешь зваться больше своим именем Аврам, а будет твое имя Авраам, ибо отцом множества народов сделаю я тебя», «и я дам тебе и твоему потомству ... всю страну Ханаан в собственность вечную и я буду им богом» (Быт. 17: 1–11). В приведенной цитате Паркер усматривает эквивалент английского «ковенант», соответствующего в его представлении древнееврейскому «берит», т. е. «завет». Лишь в этом смысле он считает возможным говорить о двусторонних обязательствах, формулируемых в ветхозаветном тексте между богом и различными персонажами иудейской

датируемые еще началом 1640-х гг.).

<sup>52</sup>Религиозно-политическая доктрина индипендентов исследовалась отечественными историками очень фрагментарно и поверхностно; завидное исключение составляет статья: *Адо А. А.* Идеальный конфликт индипендентов и левеллеров в годы английской буржуазной революции // *Новая и новейшая история.* № 3. 1984, в которой (С. 72–73) высказанное положение подкреплено общими, но в целом верными суждениями.

<sup>53</sup>Несомненно, программным в этом плане следует считать своеобразный манифест индипендентских богословов: *The Appologetical Narration.* London, 1644. См. критику индипендентских представлений о договоре: *Bastwick J.* *Independency not God's Ordinance.* London, 1645.

истории. Паркер ссылается и на другие фрагменты священного текста, среди которых — цитаты из книг Бытия (9:1–7; 9:8–17; 26:2–5), воспроизводящие аналогичные эквиваленты ковенанта<sup>54</sup>. Той же точки зрения придерживается У. Феннер в своих знаменитых эпитафиях царю Давиду. Последний, как известно, выполнив божественный завет, вознесся на небеса, сохранив за собою духовное превосходство, и стал свидетелем «всеобщего тления» тех душ, каковые не скрепили своих уз с Яхве: лишь он, посвятивший всю свою жизнь служению Господу, сумел избежать всеобщей участи нечестивцев<sup>55</sup>.

По мнению многих авторов, библейский текст не является лучшим источником для поиска соответствующих эквивалентов понятия «договор», ибо в каждом отдельном случае возникает сложная проблема соотношения содержания ветхозаветных и новозаветных книг, обуславливающая достаточно противоречивые результаты<sup>56</sup>. Гораздо более удачной оказывается светская правовая традиция, так или иначе обращающаяся к анализу данной категории. В этом смысле римское классическое право предоставляет удобную почву для подобных рассуждений. Необходимым представляется только то, что анализ его категорий должен сочетаться с библейскими интерполяциями — в этом залог конкретности осуществляемого анализа<sup>57</sup>.

На первый взгляд, в таком утверждении нет ничего необычного. Вместе с тем метод интерполяций существенным образом изменяет традиционную структуру цивилистского представления о договоре и значительно его модифицирует. Если римские юристы, используя термин «договор» или синонимичный ему «контракт», имели в виду только двусторонние соглашения между конкретными юридическими лицами, то эта максима не удовлетворяет индипендентского интерпретатора. Напомним, что любое из употребляемых понятий должно восприниматься как прямая или опосредованная акциденция абсолюта. Структура договора несколько видоизменяется, и вводится понятие третьего «юридического лица»<sup>58</sup>. На деле это означает включение в систему обязательств ранее неизвестного компонента, каким оказывается сам Господь. Создаваемая на основе этой трехчленной структуры формула соответствовала малоизвестному в классическом праве и в принципе не признаваемому им договору в пользу третьего лица, означавшему, что одно из лиц, участвующих в соглашении, уже исполнило свое обязательство и ожидает его исполнения со стороны двух других, либо что одна из сторон поручает другой исполнить что-либо третьей.

<sup>54</sup> *Parker H.* The True Portraiture of the Kings of England. London, 1650. P. 39–40.

<sup>55</sup> *Fenner W.* King's David... P. 18.

<sup>56</sup> *Goodwin J.* Right and Might... P. 64.

<sup>57</sup> *Parker H.* The True Portraiture... preface. P. 39–40.

<sup>58</sup> *Herle C.* An Answer to Mis-led Doctor Fearne. London, 1649. P. 20.

Подобная трактовка договора предусматривала, таким образом, наличие конкретного ориентира, направляющего деятельность двух других сторон, что в соответствующем контексте приобретало смысл морально-нравственной нормированности и долженствования: Господь, мыслимый участником соглашения, становился тем, что, пользуясь терминологией римских юристов, означало важнейший элемент договора — его причину<sup>59</sup>. Последнее, в свою очередь, не только наделяло своеобразным ореолом божественности, но и придавало ему логическую обусловленность. Специфическое толкование получал и второй элемент договора — собственно соглашение, которое в обязательном порядке есть продолжение заложенных в самой причине принципов. Иными словами, ценностно любой договор поглощал все то, что составляло принципиальную сторону иной формы соглашения — ковенанта между богом и его народом: своеобразно замыкающийся круг, в котором все подчинено великим нравственным целям: «... и то, что является конечной целью договора и является наиболее достойным и ценным в самой природе и политике, не вызывает сомнения в его обусловленности высшей трансцендентной целью (причиной) существования».

Конкретная связь понятия договора с определенным комплексом морально-нравственных принципов христианства превращала само представление о нем в важнейший системообразующий критерий независимых взглядов на государство<sup>60</sup>. Договор оказывался не столько результатом каких-то конкретных исторических совпадений, сколько очередным этапным становлением отношений человека и бога, а следовательно, логическим компонентом, подтверждающим дальнейшее становление самой системы абсолюта, с той только разницей, что ковенант как изначальный принцип или форма этих отношений сопричастствует, направляет и объясняет многое из того, что характеризует уже межличностные отношения в государстве, обладающие известной самостоятельностью<sup>61</sup>.

Выше уже говорилось о втором компоненте договора — собственно соглашении. В представлении независимых оно является следствием естественно заложенных в человеке потребностей к обоюдному общению, в котором каждый из людей стремится избежать возможных конфликтов. Таким образом, желание сохранить мир между собой и двигает людьми в их попытке договориться. Приемлемость условий соглашения основывается на представлениях о естественном состоя-

<sup>59</sup> *An Argument or Debate in Law: of the Greate Question Concerning Militia*. London, 1642. P. 27–43.

<sup>60</sup> *Jenkyn W. The Policy of Princes in Subjections to Their Sons*. London, 1656.

<sup>61</sup> *Caryl J. Davids Prayer to Solomon*. London, 1643. P. 21–23.

нии человека<sup>62</sup>. Надо сказать, что в отличие от левеллеров индипенденты не придают этому состоянию роль конкретной исторической конструкции, а используют понятие о нем как определенную логическую формулу, дающую возможность избежать вольного толкования предшествующей традиции. Этот уровень человеческой эволюции есть не что иное, как абсолютная свобода, которая в индипендентской интерпретации оборачивается полной несвободой, ибо, как известно, предполагает допустимость человекоубийства<sup>63</sup>. Именно боязнь перед постоянно висящей угрозой представляет второй важнейший компонент желания людей достичь известного соглашения. Парадокс состоит в том, что само соглашение обязано вобрать в себя или предусмотреть сохранение прежних привилегий, в том числе и эту абсолютную свободу. Его разрешение находится достаточно просто: естественные свободы должны составить основу позитивного законодательства, являющегося результатом легитимирования государства через договорную теорию. Вместе с тем само представление о договоре предполагает включенность в его состав гарантий сохранения основанных на ковенанте отношений, что известным образом никак не согласуется с требованием неприкосновенности естественных свобод. Явное несоответствие снимается одним логическим приемом: абсолютной свободе противопоставляется реальная свобода<sup>64</sup>, основанная на торжестве заключенных в ковенанте принципов; ее масштабы шире, а содержание, несомненно, нравственно полноценнее, ибо покоится на все том же христианском декалоге.

Выполнение условий договора означало переход человека в собственно политическое состояние и трансформацию реальных свобод в содержание позитивных законов<sup>65</sup>. Есть все основания полагать, что представление о реальных свободах несколько отличается от современных толкований этого термина. Его смысл большинство индипендентских авторов пытается передать через так называемые христианские свободы, поэтому сам процесс перенесения реальных прав приобретает определенные конфессионально-правовые оттенки, хотя и не снимает достаточно важного положения о фактическом равенстве людей как субъектов позитивного права. Классическим примером подобных спекуляций можно считать рассуждения и аргументацию, содержащиеся в диворсерском цикле трактатов Мильтона.

Общепринятым является мнение о связи диворсерского учения Мильтона с пуританскими представлениями о браке. Преимуществен-

---

<sup>62</sup>Ibid.

<sup>63</sup>*Goodwin J. Right and Might...* P. 18.

<sup>64</sup>*A Declaration from the Lord Fairfax Concerning the Just and Fundamental Rights and Liberties of Kingdom. London, 1647. P. 8-13.*

<sup>65</sup>*Goodwin J. Feomaxia...* P. 33.



ное изучение именно этой взаимосвязи сформировало определенный подход к анализу контекста его учения. В силу сохранившегося у индепендентов и пресвитериан единства в интерпретации брачных проблем в концепции Мильтона наиболее четко обнаруживалось влияние лишь устойчивых ортодоксальных положений пуританской доктрины, равно свойственных протестантизму вообще. Создававшаяся таким образом иллюзия характерного традиционализма мильтоновского учения способствовала тому, что в любых отклонениях от пуританского канона прежде всего виделось проявление элементов гуманистической, в некоторых случаях — народно-реформационной культуры, но не последствий вновь обострившихся в начале 40-х годов XVII в. конфессиональных размежеваний среди самих пуритан.

Представление о специфике диворсерского учения Мильтона, основанное на таком подходе, требует дополнительных уточнений. Анализ осуществленных Мильтоном переработок основного текста трактата «Учение о разводе и его объяснение» (1643 г.) в его второй редакции (1644 г.) и содержание сочинения «Тетракордон» (1645 г.) убеждают в том, что воздействие конфессиональных споров индепендентов и пресвитериан на мильтоновское учение оказывалось более существенным, чем принято считать. В частности, в структуре значительной по объему правовой аргументации учения прослеживаются некоторые специфические черты индепендентского мышления. Речь идет о попытках теоретически утвердить утилитарную в своем значении автономию человеческой личности, исходя из основных принципов договорной теории, и тем самым связать расширительное, не только религиозно-нравственное, толкование терпимости с идеальной закономерностью правотворчества, выразить в свободе совести единый универсальный смысл любого покоящегося на разумных началах законопорядка.

Эти особенности индепендентского правопонимания наиболее отчетливо обнаруживаются в использовании одной из широко распространенных в английской публицистике первой половины XVII в. максим — «в самой сущности Ветхий завет сохраняется . . . ибо моральные предписания, содержащиеся в нем, остаются верными во всем» — для доказательства нецелесообразности церковного запрета на широкую бракоразводную практику.

В Англии того времени официально расторгнутые браки были редкостью: вряд ли кто из членов семьи, заподозрив одного из супругов в прелюбодеянии, стал бы публично, как того требовал обычай, обвинять его в свершенном и тем самым выставить близкого на всеобщее осуждение. В прелюбодеянии же церковные суды видели единственную причину, содержащую повод для развода. Обосновывая свою по-

зицию, английские каноники ссылались на авторитет соответствующего места в тексте Евангелия от Матфея и в нем, а не в волюнтаристски истолковывающих развод положениях Второзакония, видели божественную основу своей юрисдикции (Матф. 5.31–32; Второзак. 24.1–2). Считалось, что ветхозаветные указания на широко практиковавшиеся разводы отражали принципы, свойственные исключительно древнеиудейскому общежитию, которые христианами закономерно отрицались.

В этой связи определение степени специфичности ветхозаветных норм, содержащегося в них объективного начала становилось для Мильтона, считавшего насущной необходимостью беспрепятственный развод, исходным в его рассуждениях. В своих построениях он опирался на приемы анализа ветхозаветной правовой традиции, выработанные протестантами еще в XVI в. и сводящиеся к приведенной выше максиме, и вслед за последними усматривал в христианском мире уникальное образование, уделяя особое внимание исключительному характеру его законов. Их специфика обуславливалась определявшим искупительную миссию Христа милосердием. В связи с ним проводилось качественное деление нормативных признаков Евангелия и так называемых законов Моисея. Подразумевалось, что основные новозаветные нормы фиксировали особый в сравнении с добрыми делами статус сознательной веры в Христа, единственно оправдывающей совесть перед всевышним, и подчеркивали внутренний смысл выражения любви к богу в противоположность внешним формам ее проявления. Тем самым эти нормы отличались от предписаний, вытекавших из ветхозаветных установок и отдававших предпочтение благотворительности, строго организованным церемониям<sup>66</sup>. На этом основании завет, преподанный евреям, считался исполненным в тех его частях, которые определяли принципы этой благотворительности и церемониальности, т. е. содержание гражданского и церковного права иудеев<sup>67</sup>. Так называемое моральное право оставалось в силе и наследовалось, составляя основу позитивных законов христианского социума: именно в этом праве заключалось объективное в преемственности двух, в целом, противоположных культур, их соответствующее естественному разуму начало<sup>68</sup>. Следуя в этой части своих рассуждений традиционным протестантским и пуританским приемам теоретического анализа, Милтон в дальнейших построениях значительно отходил от ортодоксальных установок. Сближаясь с индепендентами, он вслед за ними считал письменную фиксацию морального закона несовершенной и в

<sup>66</sup> *Milton J. Prose Works. In 12 vol. New York, 1931–1938. Vol. 3. P. 440; Vol. 4. P. 108–114.*

<sup>67</sup> *Ibid. Vol. 3. P. 451–452.*

<sup>68</sup> *Ibid. Vol. 3. P. 468, 414, 430–431, 468.*

некоторых случаях невозможной<sup>69</sup>. Мильтон полагал, что для каждого правоверного с момента его рождения основные принципы христианской морали становятся частью его человеческой сущности — «закон Христа записан в наших сердцах» — и источником «вечного равенства» приобщенных к вере людей, которое не способен уничтожить никакой «письменный закон, а евангелие и того менее»<sup>70</sup>.

Центральное место в их системе отводилось христианской свободе, понимание которой определяло волюнтаристскую трактовку правового статуса индивидуальной совести верующего. Последняя, в отличие от иудейской, не должна была искать оправдания до тех пор, пока в ней присутствовала уверенность в том, что ее устремления не выходят за рамки, предписываемые моральным законом: убежденность и в этом всецело зависела от самого человека и порождалась его личным ощущением, истинность которого была заранее predetermined. Подчинение любым установлениям позитивного права в таком случае мыслилось лишь результатом доброй воли христианина и считалось реальным только при условии включенного в них смысла свободы, получаемой человеком от крещения, «ибо Христос, истребив учением (своим) бывшее о нас рукописание, существовавшее против нас . . . объяснил выполнение всего через милосердие (свое) и в этом . . . поставил нас над любым законом под свободную опеку его любви и покинул нас победоносных, чтобы мы под руководством его бессмертного духа, не по смертным письменам следовали тому, чему . . . более обязывает жизнь во Христе . . . что делает нас более близкими святости и подобию его неувыдающего образа, но не тому, что предрасполагает нас . . . и подчиняет гражданским и второстепенным предписаниям». И далее: он «вознаградил нас . . . сведя весь закон к милосердию»<sup>71</sup>.

Ценностная интерпретация позитивного права основывалась у Мильтона, таким образом, на том, что «свобода во Христе» не только «уберегает нас от угнетения», но также «восстанавливает . . . определенную способность» к самостоятельному осознанию целесообразности тех или иных поступков<sup>72</sup>. Именно поэтому «что может быть более чуждым ковенанту любви», чем попытка навязать человеку постороннее мнение, «столь далекая от того, что записано в наших сердцах, противоречащая не только полным свободы установлениям природы, но и милосердию и вере в наших сердцах»<sup>73</sup>. Лишь гарантированное обеспечение утилитарной автономии мыслится сущностью любого правопорядка, и только в этом — насущная необходимость присуших

<sup>69</sup>Ibid. Vol. 3. P. 554.

<sup>70</sup>Ibid. Vol. 4. P. 134.

<sup>71</sup>Ibid. Vol. 4. P. 75.

<sup>72</sup>Ibid. Vol. 4. P. 134.

<sup>73</sup>Ibid. Vol. 4. P. 134–135; Vol. 3. P. 407.

ему законов. Возникающая вследствие того необъятная перспектива для творческого поиска личности в иных, отличных от религиозных, сферах деятельности человека очевидна, и право впервые заставляют санкционировать это. Вывод же о свободном расторжении брачных союзов — один из ряда доказывающих право на выбор обстоятельств.

Система политико-правовой аргументации индепендентов не исчерпывается договорной конструкцией в объяснении природы государства. Существует другой немаловажный компонент: представление о политической власти и ее структуре<sup>74</sup>. Проблема достаточно принципиальная, ибо как ничто другое она связана с политической практикой индепендентства и определяет необходимый угол зрения на эволюцию их политической активности. Можно утверждать, что по своим политическим симпатиям индепенденты были умеренными монархистами и сохраняли верность своим принципам на протяжении всего периода своего существования. Здесь можно согласиться с выводами отечественного историка Г. Р. Левина, считающего индепендентскую республику вынужденным явлением; ее провозглашение было результатом крупного давления со стороны левеллерского движения и не входило в планы индепендентов<sup>75</sup>. Именно поэтому вся связанная с республикой кампания есть не что иное, как следствие восторжествовавшей и служившей определенным прикрытием теории «официального республиканизма», столь глубоко исследованной П. Загориным<sup>76</sup>. Кромвель и его сподвижники никогда серьезно не помышляли о республике и даже в период ее существования не раз вспоминали о разрушенной и нуждающейся в восстановлении монархии. Уайтлок вспоминает о разговоре, передающем смысл высказанных в одной конфиденциальной беседе соображений некоторых членов парламента и высших офицерских чинов. Вот некоторые высказывания. Сэр Томас Уидрингтон: «Я полагаю, что ограниченная монархия будет наиболее отвечающей законам и характеру нашей страны . . . » Главный судья лорд Оливер Сент-Джон: «Следует признать, что управление нашим народом без сохранения черт монархии трудно установить, не поколебав основ нашего права и свободы нации». Уайтлок: «Законы Англии настолько связаны с монархическими, что установить правительство без вложения в него каких-нибудь монархических средств было бы невозможно . . . » Кромвель: « . . . я думаю, что форма правления с примесью некоторых черт монархической власти . . . с обеспечени-

<sup>74</sup> An Examination of the Observation upon His Majesties Answer upon Declaration of Parliament Now Assembled. London, 1643. P. 23–24.

<sup>75</sup> Левин Г. З. Демократическое движение в английской буржуазной революции. Л., 1973.

<sup>76</sup> Подробнее об этом см.: Репина Л. П. «Новая историческая наука» и социальная история. М., 1998. С. 119–153.

ем сохранности наших прав как англичан, так и христиан, была бы весьма удобна»<sup>77</sup>. Аналогичные проблемы обсуждала и официальная индипендентская печать. На страницах самой популярной индипендентской газеты «Perfect Diurnall» обсуждалась проблема законных прав наследников казненного монарха на шотландский и английский престол. Проблема была достаточно актуальной, и часть вопросов, касающихся ее содержания, решалась на той конфиденциальной встрече, которая состоялась 10 декабря 1651 г. и о которой вспоминает Уайтлок. В этой беседе полковник Уоллес, пытаясь разрешить вопрос о наследнике, считал невозможным приглашать на английский трон сына обезглавленного Карла, относя его к своим врагам. Сам Уайтлок придерживался иного мнения и высказывался за то, чтобы «мог бы быть предоставлен известный срок старшему сыну короля . . . по этому вопросу мог бы быть заключен с ними договор». Полемика, развернувшаяся в газете, напрочь отметала претензии на престол родственников казненного короля. В качестве единственного преемника мыслился старший сын, к тому времени уже провозглашенный королем Шотландии. Обсуждая правомерность этого действия, в частности необходимость молиться за новоиспеченного монарха, индипендентские корреспонденты считали это целесообразным только в случае, если монарх признает соответствующие права нации и законодательное верховенство парламента как ее непосредственного представителя. Интересны ссылки на соответствующие обвинения, вынесенные Карлу на Высоком суде. Речь идет о соответствующем акте от 17 марта 1649 г., упразднившем королевскую власть. Из содержащегося в нем комплекса положений выделяется одно, где говорится, что «указанным приговором он признан виновным и объявляется обещанным государственной изменой, вследствие чего его дети, потомки и все прочие лица, выставляющие какие-либо *притязания от его имени* (курсив наш. — С. Ф.), потеряли свои права на указанную корону или на то, чтобы быть королем названного королевства». Выделенная фраза означает признание недействительным только такого пути получения английской короны, но не отвергает другие, вполне возможные<sup>78</sup>.

Известно, что договор, заключаемый между людьми с целью организации в новое сообщество, предполагал возможность и необходимость выявления наиболее достойных граждан, могущих непосредственно осуществлять политическую власть в стране. Из среды этих граждан выявляются индивиды, способные претендовать на роль монарха в государстве; лучший из них реализует это право. Следовательно, в индипендентском представлении королевская власть выступает

<sup>77</sup> Ward S. The Life. . . P. 13–14.

<sup>78</sup>The Perfect Diurnall. 30.03.–2.04. 1653.

как одно из условий успешной реализации заключенного договора, и лишь договор и соответствующее всеобщее согласие могут быть основаниями для ее учреждения. Естественно, что любое нарушение этого правила ведет к тирании и узурпации политической власти<sup>79</sup>. Вся предшествующая история дома английских Стюартов была не чем иным, как этой самой узурпацией, виновником которой индипенденты считали Карла I. Его имя персонифицировало угрозу порядку и было своеобразным символом недопустимого. Естественно, все притязания от его имени на английский престол объявлялись недействительными, противоречащими обычному порядку вещей, хотя сама возможность установления монархии продолжала, как мы видели выше, оставаться вполне реальной и даже желаемой.

Не следует, однако, считать, что понятие политической власти и монархической формы правления тождественны. Индипендентские дефиниции гораздо сложнее. В самом общем виде политическая власть, являющаяся вторым основным системообразующим элементом индипендентского понимания государства, означает единственное средство, позволяющее человеку преодолеть недостатки его естественного состояния. С точки зрения организации оно — хаос. В рамках политически организованного общества происходит рациональное перераспределение человеческих компетенций, в том числе и выбранного суверена. На практике это означает хорошо функционирующий государственный механизм, где монарх не сам решает стоящие перед ним вопросы, а ограничивает свою инициативу избранием соответствующих должностных лиц и выборных органов. Таким образом, собственно суверенным мыслится тот механизм государственного правления, содержание которого объективизировано определенным образом распределенными возможностями. В строгом смысле носителями этих возможностей в английском варианте являются парламент и король. В самом общем виде оба института являются следствием заключенного договора. Г. Паркер суммирует это в следующем высказывании: «Отдельные придворные утверждают, что все высочайшие учреждения так созданы ... рукою Господа ... что не предполагают ничего человеческого ... и что общественный договор ... ведущий к определенным ограничениям и состояниям, оказывается совсем ненужным ... это является поводом для основания любой неограниченной власти ... но я все-таки надеюсь, что прерогатива, в защиту которой король намеревается принести свою жизнь ... покоится на определениях общего права, безусловнейшей основой которого является общественный договор»<sup>80</sup>.

<sup>79</sup> *Milton J. Prose Works. . . Vol. 4. P. 47.*

<sup>80</sup> *Parker H. The True Portraiture. . . P. 13.*

Подтверждения договорному источнику королевской власти индипенденты находят и у своих предшественников, которых охотно цитируют. Расхожей цитатой становится извлечение из трактата М. Солмония «О принцесе», где утверждается, что «все королевство и суверенная власть народа величественнее, чем государь, и государь ниже его, ибо он является не только его слугою, но и учрежден им же, будучи созданным для его же (народа. — *С. Ф.*) блага . . . и поскольку каждая причина значительнее, чем ее следствия, так авторитет и власть народа, учредившего государей . . . ограничивает каждого из них, являясь причиной . . . и хотя он (государь. — *С. Ф.*) и будет величественнее любого отдельного гражданина или магистрата, при помощи которых правит, он остается подчиненным всему народу, созданием которого он является». Другая цитата, пользующаяся популярностью, — фрагмент из сочинения испанского иезуита Д. Мариано, в котором говорится о том, что «вся община, королевство и народ обладают большим авторитетом, чем король». Используют индипенденты и сочинения соотечественников Э. Хорна, Г. Брактона, Д. Понета, есть ссылка на Флету, пространный юридический трактат, изданный при Эдуарде III. В частности, интересен один из приводимых фрагментов трактата, говорящий о том, что «король имеет преимущество размышлять о боге, а о законе, который делает его королем, — парламент»<sup>81</sup>.

Анализ предшествующей традиции позволяет Паркеру утверждать, что «он не нашел ничего в королевских бумагах и трактатах юристов отрицающего то, что народ является исходной причиной его (короля. — *С. Ф.*) существования»<sup>82</sup>. Сплошь и рядом Паркер находит подтверждение тому, что и король, и его народ стремились к одному — к общественному благу: «. . . было бы противоестественным, если люди будут стремиться к чему-нибудь другому». Поэтому «король не должен никогда стремиться к тому, что выгодно ему или усиливает его». Выгода и благополучие народа должны стать его основными ориентирами: «. . . его величие создано для того, чтобы олицетворять величие его народа, и не более»<sup>83</sup>.

Источник возникновения парламента аналогичен тому, от которого происходит королевская власть. Паркер пишет о том, что «господь и закон оперируют теми же причинами, говоря о короле и парламенте». Он называет две основные функции парламента. Первая из них касается «более полного удовлетворения народа», вторая заключается в том, чтобы «король имел постоянную возможность совещаться

<sup>81</sup> *Prynne W.* Sovereign Power of Parliaments and Kingdoms. London, 1643. Pt. I. P. 37–38.

<sup>82</sup> *Parker H.* The True Portraiture. . . P. 14.

<sup>83</sup> *Ibid.* P. 15.

по государственным вопросам». Эти функции, однако, вряд ли поглотили всю компетенцию парламента. Паркер, а за ним и другие индипенденты начинают постепенно осознавать, не без влияния концепций юристов обычного права, что в их схеме парламенту должна принадлежать основная законодательная инициатива<sup>84</sup>.

Под влиянием этой тенденции многие индипенденты начинают отождествлять в своих построениях парламента и королевство и шире — парламента и нацию. Убежденность в такого рода постановке вопроса вытекает из общего отношения индипендентов к проблеме закона. Паркер удачно передает смысл этого отношения: «... без государства люди не смогут жить, без законов люди не будут социализированы ... без авторитета ... судящего согласно закону и наказывающего согласно приговору закон — тщетная и малоэффективная вещь»<sup>85</sup>. Законы отражают то, что является результатом достигнутого соглашения, оформленного юристами. На фоне английской правовой традиции это означает, что парламента начинает осознаваться как орган, обладающий широкой юрисдикцией и «создающий новые правовые прецеденты». В указанном смысле индипенденты полностью отвергают ранее существовавшие представления о королевской власти как обладающей абсолютным правом толковать и создавать законы. В конечном счете абсолютизация данной стороны парламентской функции привела к тому, что ряд индипендентских авторов стали утверждать и связывать обусловленность прав «короля и народа милостью самого парламента». Этот известный перекокс, наметившийся в индипендентских сочинениях, стал постепенно выравниваться в конце 40-х годов XVII в., когда, по мнению Кромвеля, начали проявляться его «гордость, честолюбие, алчное домогательство захватывать для себя новые земли, их стремление создавать новые и враждебные друг другу партии ... очевидное намерение увековечить себя и сохранить власть в своих руках, словом, все то, что противно парламентским правилам»<sup>86</sup>.

Средством, которое реально стабилизировало теоретические просчеты, было введение в политический лексикон индипендентских теоретиков нового компонента, составляющего систему новых доказательств. Речь идет об армии: в конце 40—начале 50-х годов она активным образом противопоставляется могуществу парламента. Д. Гудвин, рассуждавший о правомерности Прайдовой чистки, писал: «Нельзя рассматривать этот акт иначе, как только во имя бога и народа», и «если парламента есть форма выражения народного блага,

<sup>84</sup>Ibid. P. 31–34.

<sup>85</sup>Ibid. P. 37.

<sup>86</sup>*Cromwell O. Writings and Speeches* / Ed. by W. Abbot. In 4 vol. Oxford, 1933–1937. V. I. P. 81.



его представительства, то почему армия, являясь в сущности таковой же, не может требовать тех же (что у парламента. — *С. Ф.*) полномочий»<sup>87</sup>. Эксперимент тут же встретил активные нападки парламентариев, да и затянувшаяся «армейская проблема» начинала раздражать многих, видевших в усилении армии повод для новых социальных обострений. Восторжествовав, эта точка зрения способствовала тому, что в индипендентской литературе постепенно стал восстанавливаться статус тех сочинений, где широко обсуждались проблемы смешанной монархии. К середине 50-х годов эта тенденция становится господствующей.

В этом плане характерны идеи Д. Хёрла. Он считал, что «Англия не просто иерархическая или абсолютная, но . . . смешанная монархия . . . она состоит из трех сочлененных учреждений: короля и двух палат парламента». Причем Хёрл настаивает именно на термине «сочленение», а не «субординация», пытаясь выразить через него универсальный смысл заложенного в природе этих учреждений равенства. Парламент, по мнению Хёрла, «не может считаться подданным, ибо король, являясь его частью, оказался бы подданным самому себе». Определенная автономия каждого из учреждений была важным условием заключенного между ними договора, «который сделал их (обе палаты. — *С. Ф.*) сочлененными с его величеством, но не подчиненными ему». Именно поэтому «каждая смешанная монархия ограничена, но не каждая ограниченная монархия должна быть смешанной», — говорит уже другой публицист Ф. Хантон и тут же поясняет смысл сказанного: в условиях смешанной монархии «высшая власть, будучи либо законодательной, либо исполнительной . . . проявляется иногда в законодательной (которая важнее из двух) или же в двух одновременно». На деле это означает, что «его законодательные акты недействительны без поддержки авторитетом двух палат . . . точно так же, если законы будут издаваться помимо воли короля, — такое правление не будет смешанным»<sup>88</sup>.

При обосновании источников смешанной формы правления Хантон пользуется традиционной для индипендентских авторов структурой договора, хотя со свойственной ему категоричностью пытается акцентировать разумность и богоугодность этой разновидности монархии, выделяя при этом основные особенности, позволяющие говорить о таковой. Хантон убежден, что власть монарха покоится на договорной основе или конституции. Даже в смешанной форме правления монаршая власть должна обладать авторитетом, необходимым для доказательства авторитета самой нации. Однако, «если монарх

<sup>87</sup> *Goodwin J. Right and Might . . . P. 84.*

<sup>88</sup> *Hearle C. An Answer . . . P. 14, 18, 19.*

вторгается своим авторитетом, пытаясь подменить другие магистраты», последние (очевидно, речь идет в первую очередь о парламенте) должны взять власть в свои руки «с целью предохранить государство от разрушения»<sup>89</sup>.

Необходимый баланс всех входящих в состав смешанной монархии учреждений достигается «принципами всеобщего согласия», который, в свою очередь, является универсальной формой любого законотворчества в таком государстве. Любое нарушение подобного равновесия между королевской и парламентской властью ведет к «абсолютизации» функций какого-нибудь из учреждений.

Последнее обстоятельство особенно волновало Хантона, хотя его позиция в этом вопросе не отличалась особой последовательностью. Выдвигая в качестве универсального правила возникающую вследствие нарушения баланса абсолютизацию функций тех или иных институтов смешанной монархии, он предпочитает говорить об этом лишь в отношении соответствующих компетенций королевской власти. Парламент в его представлении обладает особым приоритетным статусом, хотя не всегда и не везде выделяемым в интересах самой концепции<sup>90</sup>.

Своеобразная непоследовательность позиции Хантона сменяется в сочинениях Хёрла обстоятельной аргументацией. Хёрл также склонен усиливать статус английского парламента. В дискуссии с Д. Ферном о приоритетах политической власти он выдвигает достаточно интересные доводы, считая, что «если под государством он (Ферн. — С. Ф.) понимает все королевство», то передача чрезвычайных полномочий парламенту «не является целесообразностью всего королевства, ибо его главою является король». «Если же под государством понимать народ», тогда подобное действие окажется целесообразным, ибо «парламент является непосредственным представителем этого народа». Последнее определение представляется ему наиболее правильным, поскольку отражает договорный характер возникновения государства. Именно договор обуславливает то, что парламент наделяется некоторой «повышенной» инициативой, которую Хёрл пытается выразить понятием «внешняя власть», в отличие от которой власть монарха обладает своеобразным внутренним оттенком. Это различие Хёрл пытается передать следующим примером: «парламент, будучи Высоким судом и Великим королевским советом, не отменяет власти низших судов и магистратов», внутренний оттенок королевской власти заключается в том, что в этих низших судах и магистратах «он — судья

<sup>89</sup> *Hunton P. A Treatise of Monarchy. . . Done by an Earnest Desirer of His Countie Peace. London, 1649. P. 13, 29.*

<sup>90</sup> *Ibid. P. 24.*

с высочайшими полномочиями». В парламенте же он выступает на равных со всеми позициях<sup>91</sup>.

Признание за парламентом функции высшего судебного учреждения в русле всей английской правовой традиции означало согласие с его возможностью создавать новые юридические прецеденты, трактовать старые правовые реалии. Придание этой компетенции парламента черт некой всеобщей, всегосударственной масштабности (согласно определению Хёрла) приближало индипендентскую мысль к утверждению об исключительной законодательной функции парламента. Признание за королевской властью широких полномочий в низших судебных органах и магистратах отводило ей функции высшей исполнительной инстанции. Взятые в совокупности, они составляли благоприятную основу для последующей пропаганды идей конституционной монархии в том классическом английском образце, который и будет восстановлен в Англии в период Славной революции.

И. Г. РЕБЕЩЕНКОВА

## ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ ОБУСЛОВЛЕННОСТЬ АНТИЧНОГО И КАНТОВСКОГО ПОНИМАНИЯ ПОЗНАНИЯ В ИНТЕРПРЕТАЦИИ Х. ОРТЕГИ-И-ГАССЕТА

Как философия в целом, так и ее теоретико-познавательная часть на каждом историческом этапе своего существования обуславливаются сложным комплексом причин и факторов. В этом комплексе немаловажное место занимают *экзистенциальные* факторы. Их влияние на формирование различных модификаций осмысления человеческого познания исследовано недостаточно.

В данном случае ставится задача предпринять сравнительный анализ античного (в том числе платоновского) и кантовского подходов к познанию с точки зрения их обусловленности тем, что в современной философии принято называть *экзистенцией*. Другими словами, особенности указанных подходов будут рассмотрены с помощью понятий и приемов экзистенциального анализа. Заметим сразу, что эти понятия и приемы не будут изобретаться, а будут заимствованы из опыта философствования представителей соответствующего философского

<sup>91</sup> *Hearle C. An Answer...* P. 84, 86.

© И. Г. Ребещенкова, 2002