

ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЙНІ ПЕРЕКОНАННЯ БЕНДЖАМІНА ВІЧКОУТА: ПОГЛЯДИ НА ПРИРОДУ ЛЮДСЬКОГО РОЗУМУ

У запропонованій статті розглянуто погляди засновника Кембриджського гуртка Бенджаміна Вічкоута на природу людського розуму. Дослідження здійснено в межах англо-пуританської теологічної суперечки та контексту християнського гуманізму.

Так склалося, що внаслідок певних історичних обставин філософи-теологи XVII ст. з Кембриджа, здебільшого знані як кембриджські (нео)платоніки, тривалий час лишалися поза увагою істориків філософії [1]. Серед багатьох чинників, що спонукали до майже цілковитого знехтування філософсько-релігійною спадщиною Кембриджського гуртка новочасними істориками, насамперед, варто зазначити упереджене ставлення відомих учених старшого покоління: для них історія новочасної англійської філософії ототожнювалася виключно з розвитком емпіризму [2]. Як наслідок, мислителі з британських островів, які не вкладалися в рамки панівної емпіричної традиції, вважалися другорядними, а тому переважно лишалися поза увагою історико-філософських досліджень.

Представники Кембриджської школи не опинитися тривалий час на узбіччі історії не могли: вони не тільки негативно ставилися до емпіризму в цілому, а й намагалися спростувати ідеї картезіанства зокрема. В очах "прогресивно" налаштованих новочасних істориків це був гріх, який (неопла-

тонікам вибачити не могли. Їх не тільки ганили як обскурантів, а вважали небезпечною перешкодою на шляху розвитку філософії, що на той час тлумачилася тільки як наука.

Зазвичай вивчення кембриджських (неоплатоніків починають з імені Бенджаміна Вічкоута (1609—1683). І хоч деякі дослідники ставлять під сумнів доречність називати його засновником саме школи [3], навряд чи варто сумніватися, що Вічкоут відіграв вирішальну роль у формуванні згаданого руху. Завдяки своєму сильному впливові на подальший розвиток Кембриджського гуртка Вічкоута часто порівнюють або з Сократом [4], або з Платоном [5]. Утім, мислителя важко втиснути в рамки філософії — Вічкоут не був професійним філософом у сучасному розумінні цього слова. Мабуть, доволі влучним є зауваження американського науковця Роберта Гупеса, який вважає Вічкоута насамперед "проповідником" або "донауковим представником [Кембриджської] школи" [6].

Принагідно слід вказати, що у своєму ставленні до спадщини та ролі Вічкоута у формуванні

кембриджського руху історики завжди дотримувалися різних поглядів. Це одразу впадає в око, якщо ми, наприклад, порівняємо характеристики перших дослідників спадщини Вічкоута — Ентоні Ешлі Шефтзбері та Джона Талоха. До речі, перший не тільки врятував від забуття представників Кембриджської школи [7], а й завзято популяризував ідеї Вічкоута, називаючи його не інакше як "проповідником доброї [людської] природи" [8], роблячи наголос на дійсничому спрямуванні Вічкоутових думок. Натомість другий вважав кембриджського (нео)платоніка "засновником християнської філософії" та "нової школи філософської теології" [9].

До такої розбіжності думок дослідників підштовхнули видрукувані після смерті Вічкоута "Моральні та релігійні афоризми" [10]. Саме вони є джерелом багатьох принципово відмінних тлумачень поглядів мислителя. Річ у тім, що лише після смерті Вічкоута його спадщина стала доступною для широкого загалу, і Шефтзбері був перший, хто представив погляди Вічкоута широкому загалові. Вочевидь, тлумачення діста Шефтзбері допікали релігійні кола. Смішно, але клерики, які за життя Вічкоута дорікали йому за всі гріхи вільнодумства, після появи видання Шефтзбері з шаленим завзяттям почали робити з теолога святого.

Бібліографічні дані про життя Бенджаміна Вічкоута вельми скупі [11]. Загалом відомо, він отримав добру освіту в Кембриджському університеті, де був стипендіатом і викладачем з 1626 по 1643 роки. Втім, навіть не знаючи багатьох моментів з життя мислителя, про Вічкоута можна багато дізнатися завдяки чималій кореспонденції між ним та його колишнім учителем Ентоні Такні. Вона висвітлює "батька кембриджського платонізму" людиною широких поглядів, переконаної в обраній позиції, здатної аргументовано її захищати перед критиками. Крім листування з Такні, важливими є також спогади Вічкоутового сучасника Гілберта Барнета в його "Історії мого часу", де про мислителя сказано, що він "...зневажав притаманну своїй добі суху догматичну систематизацію ... Як викладач він спрямовував своїх учнів на вивчення Платона, Цицерона та Плотіна..." [12].

Згаданий Ентоні Такні, під керівництвом якого Вічкоут робив перші кроки у царині теології, якимось написав своєму учневі листа, в якому наполегливо радив полишити хибну стежу. Такні докоряв Вічкоутові за те, що той полишив решту студій і присвятив себе вивченню філософії та метафізики. Такні спробував довести Вічкоуту, що на Платона покладатися не можна, як не варто прославляти природне світло людського розуму, адже такий шлях веде до багатьох єретичних спокус. На думку Такні, найбільшою хибною є виправдання пошуків істини античними мислителями та приписування святості їм та "іншим поганам". Вічкоут не заба-

рився відповісти на звинувачення колишнього вчителя, і його відповідь досить характерна в тому розумінні, що висвітлює як власну позицію кембриджського (нео)платоніка, яка зазнала впливу Платонічної традиції [13], так і його особисті релігійні переконання. "Істина є Істиною незалежно від того, хто її промовляє чи нею нехтує..." [14].

Оскільки в XVII ст. теологічне вільнодумство стало предметом прискіпливої уваги і тому не лишалося непоміченим, реакція на висловлювання Вічкоута була миттєвою. Такні не на жарт розлютився на "вискочку" учня. Він розгнівався не так тому, що помітив у висловлюваннях Вічкоута вільнодумство, обурився, що вони прозвучали в устах випускника "форпосту пуританської віри" [15]. На думку Такні, Вічкоут схибив та согрівив, позаяк "зазнав впливу поганських авторів, зокрема Платона та його послідовників, вивчаючи їх ретельніше, ніж Святе Письмо" [16]. Більше того, зверненням до "платонічної віри" Вічкоут образив кальвіністичний *decretum absolutum*. В очах переконаного кальвініста це було серйозним злочином, якого Такні і не забув, і не пробачив.

Вічкоут жив у добу, коли Англія переживала сильні суспільні потрясіння, зокрема, протистояння між парламентом і королем, Англійську революцію, прихід до влади Кромвелля, падіння монархії, реставрацію королівської влади тощо. XVII ст. — доба непримиренних теологічних суперечок і жорстоких релігійних війн. Фактично розвиток тогочасної філософсько-релігійної думки визначали дві теологічні крайнощі — англіканська й пуританська. Втім, Вічкоут, як і решта мислителів Кембриджського гуртка, свідомо обрав власний шлях, який суттєво відрізнявся від обох згаданих [17]. Річ у тім, що Вічкоут безмежно вірив у силу людського розуму. До речі, саме за це його релігійні опоненти вигадали йому образливе прізвисько — "мислитель необмежених поглядів" [18].

Здебільшого Вічкоута знали з його проповідей, у яких він особливо наголошував, по-перше, на зверненні віруючих до власного розуму, по-друге, закликав їх уникати суперечливих теологічних вчень і висловлювань авторитетів ворогуючих конфесій. Однак, що мав на увазі Вічкоут, вживаючи слово "розум"?

Відповісти на це питання непросто. Передусім необхідно проаналізувати дві часто вживані Вічкоутом аналогії для позначення людської здатності мислити. Перша презентує людський розум як "свічку Бога" [19], друга описує його як богоподібне зерно (*deiformed seed*) [20]. Оскільки перша метафора продумана мислителем ретельніше і використана частіше, зупинимось на ній. Вона допоможе нам з'ясувати як природу людського розуму або світла свічки, так і збагнути, що її світло здатне віддзеркалювати.

Перед зверненням до Вічкоутового тлумачення розуму як "свічки Бога" з біблійної приповідки 20:27, слід принагідно згадати, яких змін у тлумаченні вона зазнала. Власне, вислів притчі "дух людини є свічкою Бога" має цікаву історію не лише перекладу, а й пояснення. Скажімо, ранні християнські коментатори Біблії неодноразово відзначали, що, попри свою лаконічність, текст дуже складний для розуміння. Схоже, найбільшої уваги приповідка отримує після її перекладу св. Єронімом. У своїх коментарях він додав до платонічного потрійного поділу душі четверту її складову, яку назвав *synderesis* або "спалах сумління". Останнє він ототожнив з духом людини і мимохіть запровадив нову парадигму у тлумаченні, яка панувала впродовж усього Середньовіччя [21]. До речі, в Середньовіччі сумління часто тлумачилось як джерело закладеного в душі людини природного закону, істини якого є очевидними, як тільки вони потрапляють у поле зору розуму. Себто вчення про *synderesis* передбачало, хоч і не відверто, віру в людську гідність та потуги розуму.

У добу Відродження згадана теорія виринала в суперечках на тему сумління. Проте в епоху Реформації її починають свідомо забувати, оскільки раціональні імплікації даного вчення були принципово несумісні з духом протестантизму. Зрештою, це стосується не лише скептично та фідеїстично налаштованого XVI ст., а й сциєнтично та емпірично орієнтованого інтелектуального світу століття XVII.

У період Реформації ідея про збережені людиною після гріхопадіння Адама залишки моральної цілісності повністю відкидається. Ренесансне звеличення людини, а відтак відстоювання багатьох її чеснот, зокрема, раціональної душі, протестантизм боявся як чорт ладану. Подібні міркування відчайдушно заперечувалися і проклалися протестантськими ватажками. Твердження, що людський розум здатний самотужки вирізнити істину від хиб, добро від зла, протестантизм рішуче відкидав. Наприклад, у женецькому виданні Біблії, найпоширенішому в Англії XVII ст., світло свічки розуму ототожнювалося зі словом Божим Писання. Власне, протестанти завжди підозріло ставилися до "розумувань" схоластичної традиції.

Що стосується духівників Реформації, їхні погляди на природу і можливості людського розуму не завжди були однозначними. Скажімо, у своїх ранніх творах Мартін Лютер натхненно звертався як до поняття *ratio*, так і до *synderesis*. Коли він відмовився покладатися на усталені традиції католицької церкви і перед ним постала проблема знайти необхідні метафізичні підвалини для виправдання радикальної реформи, Лютерові довелося звернутися до людського розуму, обстоюючи його здатність та право висловлювати власні судження. Коли

Папа Римський наполіг на підпорядкуванні Лютера католицькій церкві, кажучи, що вона є непогрішними вустами Бога, реформатор зауважив: "Божественна Істина не може суперечити людському розумові" [22]. Проте такої гуманістичної позиції Лютер дотримувався недовго. Тягар августинівської традиції дався взнаки: реформатор засумнівався у можливостях людського розуму і незабаром зрікся попередніх переконань.

Щодо Кальвіна, то на початку своєї реформаторської кар'єри він обстоював думку, що "немає жодної людини без властивого їй природного світла розуму". Більше того, Кальвін наполягав, що "в людині образ Бога зруйновано не повністю". Але, як і Лютер до нього, він згодом також відрікся від своїх слів. На його думку, "образ Бога було такою мірою спотворено, що треба казати про повне зvierдіння" [23].

Втім, поняття *synderesis* як важливий філософський термін схоластичної антропології, споріднений з двома яскравими біблійними метафорами "дух людини" і "свічка Бога", пережив Реформацію і постав у зміненому вигляді в добу Лока та Шефтзбері, закладаючи основи нових інтерпретацій XVII ст. про притаманні розумові вроджені ідеї та властиве людині моральне відчуття.

У Вічкоута подибуємо своєрідну інтерпретацію наріжної біблійної приповідки 20:27. З одного боку, він пробує зберегти найкраще з попередніх тлумачень доби Середньовіччя. З іншого,— пропонує власне, де свічка Бога тлумачиться як розум [24]. Під час читання доробку мислителя легко переконатися, що аналогія свічки Бога з людським розумом вказує на останній як "res illuminata illuminans" [25], і ця ідея стала провідною для його рефлексій у царині теології та філософії релігії.

Як "релігійний філософ" [26], Вічкоут переважно цікавився етичною проблематикою [27]. Проте етичні питання розглядав через призму людської раціональності. Отож, "Істини морального добра або принципи божого творіння... ґрунтуються на розумові і вкорінені в ньому; і в цьому велич людини" [28]. На думку кембриджського платоніка, застосування людиною розуму та критичного мислення — найхарактерніша її риса, "особливість саме людської природи" [29]. Вічкоут не сумнівається в тому, що в момент створення людини, а потім у своєму Одкровенні до неї, Бог віддзеркалив у ній свою раціональну сутність. Для доведення своєї теорії, мислитель нагадує про викарбувані в душі людини "істини першого припису", які є яскравим свідченням божественної раціональності, що проявлена у "свічці Бога", себто людському розумі.

На думку Вічкоута, "Бог зробив так, що в людини є лише одна річ, яку вона може вважати суто своєю... здатність людського розуму робити власні

висновки" [30]. Тому мислитель постійно наголошує, що істини релігії треба осмислювати раціонально. "Коли людина не погоджується з висновками власного розуму... її навряд чи можна вважати розумною істотою... Скоріш, вона нагадає глечик, у який наливають воду; вона не вбирає, її наповнюють" [31]. Отже, немає нічого дивного в тому, що Вічкоут ототожнює людину з її розумом [32].

Вічкоут глибоко переконаний, у тому, що людський розум не лише наділений дивовижними здібностями пізнавати, а також є безпосередньою єдиною ланкою між людиною і Богом. Тому постійно підкреслював, що "істини першого припису" мають бути "вічними, незмінними, обов'язковими для всіх без винятку людей". Відтак, вони є "великими істинами, закладеними в людській природі... для неї суттєвими... і їх можна побачити в досконалості людського розуму, коли він мислить, безпосередньо себе проявляє" [33]. Такі переконання дали мислителю підстави ототожнити природу та одкровенні релігії з людською раціональністю, водночас доводячи, що правильне використання розуму та дотримання моральних приписів дає людині змогу прилучитися до божественного. Оскільки людині це під силу, вона цілком здатна відновити в собі незаплямований образ Творця, що робить її богоподібною [34].

Вічкоут вірить, що "всі божественні істини є різновидом двох еманцій": перша — це розум, світло якого є божим творінням, друга — світло Одкровення" [35]. Бог навчає двояко: спочатку Він закладає певні здатності та істини в людську природу, а тоді дає Одкровення; і осмислення релігії природної та одкровенної має бути раціональним. Тому ніщо так не може суперечити людській природі як діяти всупереч принципам власного розуму та сумління. Врешті-решт, мислитель робить висновок, всі релігії раціональні і їх розуміння людському розумові під силу. Фактично, Вічкоутове тлумачення розуму, з одного боку, спонукало до подальших досліджень інтелектуальних здібностей людини, з другого, — стало серйозним викликом тогочасній протестантській думці, яка нехтувала метафорами, вживаними для позначення потуг людського розуму.

Беручи за основу вислів "розум людини — свічка Бога", Вічкоут обстоював взаємну доповнюваність розуму та одкровенних вчень. Мислитель впевнено визнавав за розумом здатність пізнавати природне і розуміти надприродне [36]. Кембриджський платонік передусім сприймав Бога як істоту розумну, що наділила розумом людину також, а тому навіть після гріхопадиння людині під силу пізнати та збагнути істини першого припису, які демонструють, що мораль є раціональною чеснотою. Відтак *ratio* передує будь-якій *vera fides*. Біль-

ше того, Вічкоут переконаний, християнству загрожує не раціоналізм, а ірраціональність; і коли Такні докорив мислителю за "безглузде" покладання на людський розум, Вічкоут відповів: "Сер, я не можу протиставляти раціональне духовному, оскільки духовне є найраціональніше" [37].

Неважко помітити що, у Вічкоута тлумачення розуму як "свічки Бога" набуває нового етичного та гносеологічного забарвлення. З одного боку, можна погодитися з тими дослідниками, які твердять, що в даному разі варто говорити лише про Вічкоутіву модернізацію середньовічної інтерпретації. Така думка є слушною в тому сенсі, що у Вічкоута присутнє тлумачення розуму як універсальної здатності, якій з необхідністю притаманне сумління, що є вершиною цілісної метафізичної побудови [38]. З іншого боку, йдеться не про вдосконалення попередніх тлумачень, а про кардинальне переосмислення, яке стає зрозумілим лише в контексті Нового часу. Себто у Вічкоута, як ні в кого іншого з християнських мислителів до нього, розумові надано особливого пріоритетного статусу. У кембриджського (нео)платоніка, на відміну від середньовічних мислителів, принцип осягнення людиною моральних принципів природного закону суттєво змінив свій зміст, набуваючи форми та функціонуючи самоочевидні деонтологічні "істини першого припису".

Не обов'язково мати особливо глибокі знання про інтелектуальне життя XVII ст., щоб пересвідчитись — погляди Вічкоута розходилися з усталеними переконаннями протестантизму. Крім того, вони нависли над багатьма протестантськими догмами Дамокловим мечем, раціональне вістря якого насамперед спрямовувалося проти двох головних упереджень кальвіністичного *decretum absolutum*: вчення про напередвизначення з властивим йому переконанням, що і розум, і воля людини повністю занапащені, а відтак здатні самотужки пізнати істину без втручання божественного духу ззовні, та проти впертого кальвіністичного переконання, що добро є добром лише тому, що так бажає Бог.

Висловлювання Вічкоута на зразок того, що "будь-якій релігії має бути притаманний здоровий глузд, міркування, роздуми, інтроспекція, узгодження речей з розумом як головним принципом" [39], навряд чи знайдемо в протестантських символах віри. Для порівняння наведемо кілька з них, аби показати, наскільки погляди протестанта Вічкоута кардинально відрізнялися від класичних переконань Реформації. Наприклад, у Лютеровім катехизмі 1529 року написано, що "завдяки потугам власного розуму людина не тільки не може пізнати Бога..., а й не може вірити в Христа" [40]. Чіткіші логічні імплікації цього катехизму сформульовані в протестантських "Принципах згоди" 1560 року, де сказано, що "розсуд та розум людини

абсолютно сліпі в справах духовних, і самотужки нічого пізнати не можуть" [41].

Безперечно, вказане протестантське вчення про абсолютну немічність розуму людини викликало гостру критику в багатьох мислителів до Вічкоута. Втім, він, як ніхто до нього, перший серйозно взявся за критичне дослідження інтелектуальних імплікацій даної теорії. У випадку з Вічкоутом цілком доречно стверджувати: все, згодом висловлене кембриджськими (нео)платоніками, зводилось до його відмови протиставляти духовне — раціональному, надприродне — природному, благодать — природі [42]. Головне — Вічкоутове пояснення розуму було вдало запроваджено в широкий інтелектуальний контекст християнського гуманізму, де напади на догмати кальвінізму робилися з позиції *recta ratio* або праведного розуму.

Щодо згаданого поняття, то його без перебільшення можна вважати наріжним для західноєвропейського мислення. В ширшому філософському сенсі згадане поняття вказує на різновид раціонального сумління, яке відрізняє людину від тварини, обстоюючи її здатність виходити за межі емпіричної реальності.

На відміну від започаткованої Платоном класичної традиції, в християнській покладання на власний розум переважно вважалося пекельним гріхом. У християнському світі першою непохитною істиною є Адамові гріхопадіння, яке призвело до занпащення початково доброї людської природи. Відтак успадкована недосконалість лягла тягарем на всі наступні покоління людей. У філософському розумінні це означає раціональну і моральну безпорадність людини.

Водночас, тлумачення первородного гріха сприймалося не завжди однозначно навіть серед християн. Наприклад, погляди ранніх отців церкви на дане питання були різними. Якщо на Латинському Заході обгрунтована бл. Августином теза про беззаперечну неспроможність людського розуму після гріхопадіння самотужки збагнути істину сприймалася як максима, то на Сході цю думку поділяли не всі. Там панувала започаткована Климентом Александрійським та Оригіном укорінена в платонізмі традиція, яка вельми імпонувала (нео)платоніку Вічкоуту.

На думку Климента, безглуздо твердити про успадковану гріховність людської природи, оскільки в кожному випадку Бог творить нову людську душу, а відтак і новий розум. Він чітко наголошує, що безпосереднього зв'язку між Адамовим гріхом та наступними поколіннями людей немає. Хоч розум нам і не підкаже, чим є Бог, все ж, людина створена для мудрості і добра, джерелом яких є Бог [43].

Християнське вчення про повний інтелектуальний занпад людини брало гору в різні періоди

історії, і, крім Олександрійських отців, було чимало інших видатних мислителів, які робили відчайдушні спроби для збереження людської гідності. Власне, поява таких інтелектуалів свідчила про наявність позиції краще знаної як християнський гуманізм, і він був притаманний світові як грецькому, так і римському.

Характерна риса християнського гуманізму полягає в тому, що він, хоч і не вірить у повну самодостатність людського розуму, то, принаймні, відстоює його неабияку дієвість. Ця традиція неупереджено звертається як до джерел нехристиянських, так і християнських. Згідно з її принципами, Всесвіт, репрезентуючи безліч форм буття, тлумачиться як прояв незмінної досконалості божественного розуму і добра. Більше того, в християнському гуманізмі неухильно обстоюється ідея, що добро і розум панували світом з моменту його творення, а не тільки з народженням Христа. Тому не існує провалля між геніальними прозріннями і мудрістю "поганських" мислителів та християнськими законами.

Два світочі античної доби — Платон і Плотін, — чії філософські пошуки найбільше сприяли наступному розвиткові ідеї *recta ratio*, інтегруючи її в ширший контекст традиції християнського гуманізму, безсумнівно справили глибокий вплив на формування поглядів кембриджського (неоплатоніка Вічкоута. Його звернення до цих видатних мислителів можна простежити не лише за кореспонденцією з Ентоні Такні, а й за Вічкоутовим безпосереднім вживанням усталених платонічних термінів та понять.

Плотінові теологічні ідеї гучно лунають в устах Вічкоута. Плотінів головний теологічний принцип, згідно з яким "душа споглядає божественне не завдяки одкровенню зовнішньому, а відтворюючи божественне у собі самій і в такий спосіб роблячи себе божественною", загалом став принципом англійського платонізму [44]. Спростовуючи крайнощі кальвіністичного вчення, яке свідомо зреклося розуму на користь віри, Вічкоут стверджує: "Слухати голос праведного розуму та Бога — одне й те саме; людина не може образити Бога, коли керується вимогами розуму" [45].

На думку Вічкоута, розмежувати розум та віру означає зруйнувати єдине підґрунтя, на якому гармонійно існує релігія та знання. Релігійна віра в жодному разі є не запереченням людських розумових здібностей, а їх найвища та найкраща реалізація. Мислитель переконаний, що віра, яка не проходить випробування розумом, є хибною, позаяк свідчить про очевидне внутрішнє протиріччя. Для Вічкоута "розум є голосом Бога" [46]. Відтак, "де промовляє розум, там чути голос керівника; ми не можемо його не слухати... йти за Богом і за праведним розумом — одне й те ж" [47]. Отже, Кембридж-

ський платонік робить закономірний висновок, що "діяти всупереч розуму — постати проти Бога" [48].

Отже, ми пересвідчилися, Вічкоутове тлумачення розуму демонструє його переконаність у тому, що притаманний людині розум закладений в неї Богом, і зроблено це Творцем передусім з метою її спрямування до божественного. Іншими словами, людський розум, або "свічка Бога", віддзеркалює світло, природа якого дає людині змогу збагнути і побачити вічні істини. Більше того, природне світло розуму свідчить про Божу присутність в людській душі. З погляду епістемології, це означає, що Вічкоутове поняття розуму, хоч і має обмаль спільного з Платоновим вченням про пригадування, презентує платонічно переосмислену середньовічну теорію ілюмінації. Як наслідок, мислитель робить висновок, "істини першого припису" або моральні принципи людині "співприродні". Проте, наділена розумом людина не обов'язково наділена ясними ідеями. На думку Вічкоута, людина наділена лише здатністю формувати поняття та поступово розгор-

тати їхній зміст. Людському розумові під силу побачити присутність божественного, а відтак збагнути моральні закони, і така здатність притаманна всім людям, незалежно від часу та умов їхнього життя.

Продовжуючи традицію християнського гуманізму, яка зазвичай означає віру та Богом даний розум [49], Вічкоут доводить, що людський розум не можна визначати в термінах голого мислення, оскільки розум охоплює і знання моральних принципів. Слідом за Плотіном, мислитель каже, що повне розуміння абсолютної істини доступне лише тим, хто дотримується певних етичних норм. Оскільки істина за своєю сутністю є інтегральною єдністю раціонального та морального, кембриджський платонік робить висновок, що знання справжньої істини передбачає вдосконалення того, хто пізнає, і не лише в думках, а й у вчинках. Отже, у розумінні Вічкоута, поняття *recta ratio* передусім віддзеркалює раціональне осмислення і моральне сумління, які конституують спосіб буття людини.

1. Колесник А. С. Ралф Кедворт: основні ідеї теорії пізнання // *Мастеріум*.— К., 2000.— № 3.— С 13.
2. *Cassirer E.* The Platonic Renaissance in England I Trans. Pettegrov James P.— New York: Gordian Press, 1970.— P. 4.
3. *Sarah Hutton.* Lord Edward Herbert of Cherbury and the Cambridge Platonists II *British Philosophy and the Age of Enlightenment*, Routledge History of Philosophy / Ed. Brown S,—London, 1996.—P. 23.
4. *Pawson G. P. H.* The Cambridge Platonists and their Place in Religious Thought.—London, 1930.—P. 10.
5. *Putrides C. A.* Ed. The Cambridge Platonists.— Cambridge, 1980.— P. 2.
6. *Robert Hoopes.* Right Reason in the English Renaissance.— Cambridge MA, 1962.— P. 178.
7. *Cassirer E.* The Platonic Renaissance in England I Trans. Pettegrov P James — New York: Gordian Press, 1970.— P. 160.
8. *Greene Robert A.* Whichcote, the Candle of the Lord, and Synderesis II *Journal of the History of Ideas* 52, 1991.— P. 628.
9. *Tulloch John.* Rational Theology and Christian Philosophy in England in the 17th Century: III *The Cambridge Platonists*.— Edinburgh, 1874 // Reprinted.—Hildesheim, 1966.—P. 14,45.
10. *Whichcote Benjamin.* Moral and Religious Aphorisms II Ed. Jeffrey J.— London, 1701—1707.
11. A good account of Benjamin Whichcote's life is found in John Tulloch's II *Rational Theology and Christian Philosophy in England in the 17th Century: II, The Cambridge Platonists*.— Edinburgh, 1874 II Reprinted.— Hildesheim, 1966.
12. *Bume Gilbert.* History of My Own Time. Quotation from *The Cambridge Platonists I* Ed. Cragg Gerald R.— New York, 1985.— P. 4.
13. *Whichcote Benjamin.* Miscellaneous Aphorisms. Quotation from John Tulloch's *Rational Theology and Christian Philosophy in England in the 17th Century: II, The Cambridge Platonists*.— Edinburgh, 1874 II Reprinted.— Hildesheim, 1966.— P. 110.
14. *Whichcote Benjamin.* Eight Letters of. In *Moral and Religious Aphorisms II* Ed. Salter Samuel.—London, 1753.— P. 52.
15. *Cragg Gerald R.* // Ed. *The Cambridge Platonists*.— New York, 1985.—P. 21.
16. *Whichcote Benjamin.* Miscellaneous Aphorisms. Quotation from John Tulloch's *Rational Theology and Christian Philosophy in England in the 17th Century: III The Cambridge Platonists*.— Edinburgh, 1874 II Reprinted.— Hildesheim, 1966.
17. *Cragg Gerald R.* II Ed. *The Cambridge Platonists*.— New York, 1985.— P. 8—9.
18. *Griffin Martin I.* Latitudinarianism in the Seventeenth—century Church of England.— Leiden, 1992. P. 4.
19. *Whichcote Benjamin.* Sermons, III, 187. Quotation from Dominic Scott's Reason, Recollection, and the Cambridge Platonists II *Platonism and the English Imagination*, ed. Baldwin Annaand Hutton Sarah.— Cambridge, 1994.— P. 140.
20. *Whichcote Benjamin.* Sermons, III, 187. Quotation from Dominic Scott's Reason, Recollection, and the Cambridge Platonists II *Platonism and the English Imagination*, ed. Baldwin Annaand Hutton Sarah.— Cambridge, 1994.— P. 140.
21. *Greene Robert A.* Whichcote, the Candle of the Lord, and Synderesis II *Journal of the History of Ideas*.— Vol. 52, 1991.— P. 619.
22. Quotation from Powicke's F. J. *The Cambridge Platonists*.— Westport CT, 1970.— P. 59—60.
23. *Torrance T. F.* Calvin's Doctrine of Man.— Westport CT, 1977 — P. 160.
24. *Whichcote Benjamin.* Eight Letters of Benjamin Whichcote and Antoney Tuckney. In *Moral and Religious Aphorisms I* Ed. Salter Samuel — London, 1753.— P. 72—73.
25. *Whichcote Benjamin.* Moral and Religious Aphorisms I Ed. Salter Samuel.— London, 1753.— Vol. 916.
26. *Tulloch John.* Rational Theology and Christian Philosophy in England in the 17th Century: III *The Cambridge Platonists*.— Edinburgh, 1874 II Reprinted.— Hildesheim, 1966.—P. 13.
27. *Austin Eugene M.* The Ethics of the Cambridge Platonists.— Philadelphia PN, 1935.— P. 3—5.
28. *Whichcote Benjamin.* Several Discourses I Ed. Jeffrey J.— Aberdeen, 1751.—Vol. 11,—P. 172.
29. *Ibid* — Vol. II. — P. 256.
30. *Ibid*,— Vol. III.— P. 305.
31. *Whichcote Benjamin.* The Work of Reason. II *The Cambridge Platonists* / Ed. Campagnac E. T.— Oxford, 1901.— P. 53; *The Use of Reason in Religious Matters II The Cambridge Platonists I* Ed. Patrides C A.— Cambridge, 1980.— P. 46.
32. *Whichcote Benjamin.* The Work of Reason / *The Cambridge Platonists I* Ed. Campagnac E. T.— Oxford, 1901,— P. 62.

33. *Whichcote Benjamin*. Several Discourses I Ed. Jeffrey J.—Aberdeen, 1751.— Vol. IV. — P. 218—219.
34. *Ibid.* — Vol. I. — P. 356; — Vol. IV— P. 317.
35. *Whichcote Benjamin*. Moral and Religious Aphorisms I Ed. Salter Samuel. — London, 1753. — Vol. 109.
36. *Whichcote Benjamin*. Moral and Religious Aphorisms / Ed. Salter Samuel.— London, 1753.— Vol. 99.
37. *Whichcote Benjamin*. Eight Letters of Benjamin Whichcote and Antoney Tuckney. II Moral and Religious Aphorisms I Ed. Salter Samuel.—London, 1753.—P. 108.
38. *Whichcote Benjamin*. The Use of Reason in Religious Matters II The Cambridge Platonists I Ed. Patrides C. A.— Cambridge, 1980.—P. 51.
39. *Whichcote Benjamin*. Several Discourses I Ed. Jeffrey J.—Aberdeen, 1751.— Vol. IV— P. 256.
40. Цитата за Lamprecht Sterling P. Innate Ideas in the Cambridge Platonists//Philosophical Review.— Vol. 35.—1926.—P. 555.
41. Там само.— С. 555.
42. *Whichcote Benjamin*. The Use of Reason in Religious Matters // The Cambridge Platonists I Ed. Patrides C A.— Cambridge, 1980.—P. 47.
43. *Bigg D. D. Charles*. The Christian Platonists of Alexandria.— Oxford, 1886.— P. 79—81.
44. *Cassirer E*. The Platonic Renaissance in England.— New York, 1970.— P. 28.
45. *Whichcote Benjamin*. Moral and Religious Aphorisms I Ed. Salter Samuel.— London, 1753.— Vol. 98.
46. *Ibid.*— Vol. 76.
47. *Ibid.*— Vol. 872.
48. *Ibid.*— Vol. 76.
49. *Bush Douglas*. The Renaissance in English Humanism.— Toronto, 1939.— P. 57.

Artem Kolesnyk

BENJAMIN WICHCOTE'S PHILOSOPHIC AND RELIGIOUS OUTLOOKS ON THE NATURE OF MAN'S REASON

The basic aim of the article proposed is to analyze the outlooks on the nature of man's reason in the works of the Cambridge movement's founder Benjamin Wichcote. The investigation is done in the broad context of Anglo-Puritan theological controversy and the tradition widely known as the Christian humanism.