

СОЦИАЛЬНАЯ ИСТОРИЯ НАУКИ И ТЕХНИКИ

Игорь Сергеевич Дмитриев

доктор химических наук, профессор
Института философии человека Российского государственного
педагогического университета им. А.И. Герцена,
Санкт-Петербург, Россия;
e-mail: isdmitriev@gmail.com



«Прикосновение холодной философии» (теологический фактор научной революции раннего Нового времени)

УДК: 001(092)

DOI: 10.24412/2079-0910-2022-2-28-49

В статье рассматривается отношение между теологией и натурфилософией в эпоху интеллектуальной революции раннего Нового времени, главным образом на примере Р. Декарта, а также критика картезианских идей со стороны его младших современников, прежде всего Г.В. Лейбница и И. Ньютона. Показано, что роль теологического фактора в становлении новой европейской натурфилософии в указанную эпоху может быть представлена (если вынести за скобки пантеистические и близкие к ним подходы, например, Б. Паскаля) тремя репрезентативными примерами, отражающими типологию отношения героев научной революции к теологической компоненте выстраиваемой ими картины мира:

— картезианское решение: Бог — создатель законов природы и «вечных истин», который, однако, несмотря на полную свободу своего волеизъявления, не вмешивается в сотворенный Им ход природы в силу единства Его воли и разума;

— ньютоновское решение: Бог — это прежде всего Пантократор, абсолютный властитель Вселенной, не только создавший мир и его законы, но и непосредственно участвующий в управлении универсумом, который не является чисто механическим, ибо содержит в себе немеханические «активные начала», и который без божественного корректирующего вмешательства, действуя только согласно законам природы, не смог бы вообще существовать, а потому теологическое объяснение причин природных явлений имеет тот же статус, что и чисто натурфилософское;

— решение Лейбница: первопричиной всего является Бог, но в систему «Бог — природа» следует ввести опосредующее звено — «субстанциальное начало», которое составляет с материей единую субстанцию, или единое само по себе (*unum per se*), т. е. *монаду*.

Таким образом, теологический фактор оказался важнейшей компонентой интеллектуальной революции раннего Нового времени, хотя проблема «Бог — познаваемый мир» разными мыслителями решалась по-разному.

Ключевые слова: теология, натурфилософия, интеллектуальная революция раннего Нового времени, Р. Декарт, И. Ньютон, Г. Лейбниц.

Благодарность

Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ) в рамках научного проекта № 21-011-44078 (Теология) «Слово Бога и Книга Природы в фокусе человеческого познания (Взаимодействие христианской теологии и науки на разных исторических этапах)».

От прикосновенья
Холодной философии — виденья
Волшебные не распадутся ль в прах?
Дивились радуге на небесах
Когда-то все, а ныне — что нам в ней,
Разложенной на тысячу частей?
Подрезал разум ангела крыла,
Над тайнами линейка верх взяла...
Джон Китс. Ламия

Таким образом, абсолютное безразличие в Боге
есть высшее доказательство его всемогущества.
Рене Декарт

Секулярная теология

В эпоху интеллектуальной революции средневековое ощущение символического присутствия Бога в Его творении, равно как и восприятие мира как универсума, наполненного трансцендентными смыслами и намеками, постепенно уступали место представлению об однозначном и однородном мире, который иногда уподоблялся регулярно действующему часовому механизму. Согласно Декарту, поддерживавшему средневековое ощущение абсолютной трансцендентности Бога, единственное отношение Творца к сотворенному Им миру — это отношение каузальности. При этом многие мыслители начала Нового времени полагали, что и теологические, и натурфилософские представления могут быть полностью деметаморфизированы и десимволизированы.

Герои интеллектуальной революции раннего Нового времени — Галилей, Декарт, Лейбниц, Ньютон, Гоббс, Вико и многие другие — либо не были священнослужителями, либо не имели ученой степени по богословию. Иными словами, они не были профессиональными теологами, но в то же время постоянно обращались к теологическим вопросам, даже когда заявляли, что не касаются религиозной проблематики. Разумеется, их теологические штудии были ориентированы на проблемы

познания мира *ad saeculum*. Более того, они полагали, что успехи новой науки и философии привели к необходимости пересмотра ряда теологических доктрин, в чем с ними соглашались и некоторые богословы. По словам А. Функенштайна (и с ним согласны многие, если не большинство специалистов по истории науки и культуры раннего Нового времени), «никогда, ни до или после (эпохи научной революции. — Прим. авт.) не складывалось такой ситуации, когда наука, философия и теология рассматривались бы как единое целое, как практически одно и то же занятие» [Funkenstein, 1986, с. 3]. Эта «светская теология» [Ibid., et passim] представляла собой нечто большее, нежели просто *theologia naturalis*.

К примеру, для Р. Бойля смысл натурфилософского исследования в первую очередь состоял в том, что оно раскрывает нам божественные замыслы глубже, чем наивные наблюдения и толкования простецов (*vulgars*). Натурфилософ, по убеждению Бойля, отличается от других людей владением навыками, позволяющими ему глубоко исследовать природу вещей, увидеть в творении Бога то, что упустили остальные.

Тезис об отделении науки (точнее, натурфилософии) от религии в начале Нового времени, весьма распространенный в литературе лет 20–30 назад и ранее, сейчас высказывается — по крайней мере в своей развернутой форме — нечасто (см., к примеру: [Купцов, Девятова, 2013, с. 86; Israel, 2001, p. 14]). Действительно, этот тезис, как заметил Д.Х. Брук, “strong in outline, [but] <...> weak in detail” [Brooke, 1991, p. 56].

На первый взгляд новая натурфилософия, как и новая философия вообще, многократно засвидетельствовала свою независимость от религиозной догматики, отказавшись от унижительной роли «служанки теологии». Вообще если захотеть увидеть эпоху нововременной научной революции как процесс отделения науки от религии, то за примерами дело не станет. Однако внимательный анализ показывает, что ситуация была более сложной. К примеру, Ф. Бэкон, критикуя аристотелевскую концепцию *causa finalis*, оговаривал, что его (Бэкона) акцент на определяющей роли физических причин «ни в коей мере не ставит под сомнение божественное провидение и нисколько не умаляет его значения» [Bacon, n. d., II, 296]; наоборот, это Аристотель, «обременивший природу конечными причинами (*postquam naturam Finalibus Causis impregnasset*)» [Ibid.], не нуждался больше в Боге. Поэтому, настаивает Бэкон, «утверждение о том, что познание физических причин отвлекает человека от Бога и Провидения, весьма далеко от истины; напротив, те философы, которые целиком посвятили себя изучению этих (т. е. физических. — Прим. авт.) причин, в конце концов, не находя никакого иного выхода, обращались к Богу и Провидению» [Ibid., 297].

Действительно, говоря о конечных причинах, следует различать два толкования этого понятия. Согласно первому, объекты природы наделены внутренней («врожденной») тенденцией, имманентной способностью реализовывать некоторую собственную цель. Согласно второй трактовке понятия *causa finalis*, природные объекты реализуют в своих действиях некие Божественные цели, являясь Божественными инструментами (скажем, Бог создал глаз для того, чтобы человек мог видеть окружающий мир), т. е. цели имеют внешнее по отношению к объекту происхождение. Однако ни средневековые схоласты, ни многие герои научной революции (как, например, Р. Бойль и Р. Декарт) не были сторонниками имманентистской интерпретации конечных причин, но не отказывались при этом от *extrinsic final causality* [Carlin, 2012].

Следует, на мой взгляд, согласиться с С. Гаукроджером в его оценке ситуации: «Безусловно верно, что отношения между религией и натурфилософией в XVI–XVII вв. радикально изменились, однако сдвиги были отнюдь не однозначными и принесли они не отход от религии, но, скорее, во многих отношениях, возвращение к ней. Здесь мы должны вспомнить, что XVI и XVII столетия были временем наиболее интенсивно переживаемой религиозности, которое когда-либо знала Европа. Ряд четко определенных моральных стандартов, в соединении с требованием бдительного отношения к собственной личности, характерные для монашеской культуры на протяжении всего Средневековья, были полностью перенесены на все население в ходе Реформации и Контрреформации. Религиозные чувства мирян в раннее Новое время были глубоки и интенсивны, подобно тому, как это было в монашеской культуре, и важно понимать, что эти религиозные чувства воодушевляли натурфилософские изыскания вплоть до XIX в. и позднее. В некотором смысле натурфилософия предшествует идее науки, свойственной XIX веку, но это не должно затенять тот факт, что в натурфилософии раннего Нового времени <...> природа понималась как творение христианского Бога. Более того, это считалось не просто важным для ее исследования, но обеспечивало его обоснование. Согласно наиболее распространенной концепции натурфилософии (ее ранними представителями были Гассенди во Франции и Бойль в Англии), философия природы обеспечивает прямой путь к естественной теологии. В самом деле, несомненно, что большей частью своей популярности и успеха в XVI–XVIII веках натурфилософия была обязана тому, что она имела религиозную мотивацию, открывая нам божественный план» [Гаукроджер, 2004, с. 22–23].

Здесь уместно сделать уточняющее замечание, которое лишь отчасти является чисто терминологическим. И в литературе, и в преподавательской практике до сих пор принято говорить об отношениях между *наукой* и *религией* в ту или иную эпоху и в той или иной культурной среде. Между тем такую терминологию никак нельзя признать удачной. Получение знаний о внешнем материальном мире и в Античности, и в Средние века, и в раннее Новое время было предметом натуральной философии, которая в университетских *curricula* фигурировала как дисциплина, отличная от теологии. По словам Дж. Шустера, «каждая натурфилософская схема — аристотелевского, механистического или неоплатонического магики-алхимического толка — имела своей целью описание и объяснение всей Вселенной и отношение этой Вселенной к Богу, как бы это отношение ни понималось. Кроме того, натурфилософия в явном виде включает в себя также вопрос о месте человека и общества в Универсуме» [Schuster, 1990, p. 224–225]. Вместе с тем теологическая компонента натурфилософии оставалась при этом лишь совокупностью базовых идей, исходно относящихся к предмету теологии, и использовалась в натурфилософском нарративе примерно так, как сегодня те или иные законы и понятия физики используются при рассмотрении химических явлений. Замечу также, что такие дисциплины, как оптика, астрономия, механика, т. е. дисциплины, использовавшие математические (как правило, геометрические) методы, относились не к натурфилософии, но к так называемой смешанной математике (*mathematica mixta*)¹. Под термином *scientia* понималось доказательное знание реальных сущностей вещей. В XVI и особенно в XVII вв. по мере распространения скептицизма (пирронизма) значительная

¹ В XIX столетии этот термин был заменен другим — «прикладная математика».

часть натурфилософского знания стала рассматриваться как не более чем вероятное, не отвечающее строгим аристотелевским критериям *scientia*, что дало основание Дж. Локку заявить, что «натурфилософию невозможно сделать наукой» [Locke, 1975, p. 645].

Что же касается термина «религия» в упомянутой выше понятийной связке («наука — религия»), то он тоже не представляется вполне удачным, поскольку отсылает к неким верованиям и практикам, независимо от степени их концептуализации и институализации. Более точным в данном контексте мне представляется термин «теология» (систематизированное концептуальное представление религиозной веры, так или иначе опирающееся на идеи и методы философии). К примеру, таинство евхаристии — это религиозная практика, тогда как томистское учение о трансубстанциации — теологическая интерпретация превращения субстанций хлеба и вина в Тело и Кровь Христа.

Исходя из сказанного, я далее буду говорить о соотносительности не науки и религии, т. е. того, чего в начале Нового времени еще не было, с тем, что не имеет ясных проблемных «точек соприкосновения» или «перекрывания проблемных областей» с дисциплинами, нацеленными на изучение природы, но о взаимных отношениях между натурфилософией и теологией, при необходимости уточняя конфессиональную теологическую специфику.

Итак, в раннее Новое время произошло не отделение науки от религии, но дифференциация трансформирующихся натурфилософии и теологии с их последующей реинтеграцией. Главные герои интеллектуальной революции, будучи *secular theologians* [Funkenstein, 1986, p. 3], выстраивали новую «модель» Бога, акцентируя и реинтерпретируя те атрибуты Создателя, которые наилучшим образом отвечали их натурфилософским доктринам.

Разумеется, даже краткий обзор отношений между натурфилософией и *secular theology* на заре Нового времени требует монографического формата изложения, поэтому здесь я проиллюстрирую наиболее важные аспекты проблемы на примере одного из главных героев интеллектуальной революции Рене Декарта, а также кратко коснусь критики картезианских идей со стороны его младших современников, прежде всего Г.В. Лейбница и И. Ньютона. Взгляды этих мыслителей охватывают значительную часть указанной проблематики.

«Все в новой философии сомненье»²

В литературе последних десятилетий, посвященной картезианской философии, принято подчеркивать, что теологическая тематика в ней играла едва ли не первостепенную роль (см., к примеру: [Sorell, 2005, p. 59–65]).

Однако религиозность Декарта у некоторых его проницательных современников и потомков вызывала сильные подозрения. Так, по воспоминаниям племянницы Б. Паскаля М. Перье, ее дядя «не выносил ни одного из его (Декарта. — Прим. авт.) начал, касавшихся образования вещей, и постоянно твердил: “Я не могу простить Декарту того, что в философии он прекрасно обошелся бы без Бога, но не смог удержаться, чтобы не вынудить Всевышнего дать пинка Вселенной, приведя

² *Donne J. An Anatomy of the World.*

ее тем самым в движение (*donner une chiquenaude pour mettre le monde en mouvement*)» [Pascal, 1964–1992, vol. I, p. 1105].

В двучии обвинял Декарта и Лейбниц: «...лично я не могу думать, чтобы г-н Декарт мог со всей строгостью придерживаться этого учения (согласно которому “Бог есть свободная причина всех истин и сущностей”. — Прим. авт.). <...> Очевидно, это было одним из его двусмысленных учений, одной из его философских хитростей (*une de ses ruses philosophiques*), этим он подготовил для себя некую лазейку (*quelque échappatoire*), подобную той, которую он нашел, когда отвергал движение Земли, хотя лично был самым строгим последователем Коперника» [Leibniz, 1875–1890, vol. VI, S. 227–228].

Вместе с тем шведская королева Кристина несколько не сомневалась в искренности веры своего французского друга и учителя. После смерти Декарта она письменно удостоверила, что именно он обратил ее, дочь короля-протестанта Густава Адольфа, в католичество и что именно это стало главной целью приезда французского философа в Стокгольм. Кто же прав? В известном смысле оба, и далее я поясню, почему.

Свою философскую цель Декарт сформулировал в раннем и неоконченном трактате *Regulae ad directionem ingenii* («Правила для руководства ума»): «...Не может быть ничего полезнее, чем изучать, что такое человеческое познание и как далеко оно простирается (*At verò nihil hìc utilius quaeri potest, quàm quid sit humana cognitio & quousque extendatur*)» [Descartes, 1897–1913, vol. X, p. 397]. Для ответа на этот первый и важнейший вопрос необходимо прежде всего выяснить, какими средствами располагает человек для познания мира и насколько эти средства надежны. А как определить надежность наших «инструментов познания»? Декарт мог бы согласиться с Шекспиром в том, что

We are such stuff
As dreams are made on, and our little life
Is rounded with a sleep³ [Shakespeare, 2008, p. 95],

и вполне серьезно рассматривал возможность того, что наши мысли столь же хрупки, шатки и неосновательны, как наши сны. Можем ли мы быть уверены, что все нами видимое, слышимое, осязаемое и т. д. — не более, чем фикция нашего воображения? По мнению Декарта, есть лишь один метод удостовериться в истинности наших восприятий: радикальное и систематическое сомнение (*hyperbolica dubitatio*) [Descartes, 1897–1913, vol. VII, p. 89].

«Итак, — разъяснял он свою позицию в “Meditationes de Prima Philosophiae” (1641), — я сделаю допущение, что не всеблагой Бог, источник истины, но какой-то злокозненный гений (*sed genium aliquem malignum*), очень могущественный и склонный к обману, приложил всю свою изобретательность к тому, чтобы ввести меня в заблуждение: я буду мнить небо, воздух, землю, цвета, очертания, звуки и все вообще внешние вещи всего лишь пригрезившимися мне ловушками, расставленными моей доверчивости усилиями этого гения; я буду рассматривать себя как существо,

³ «Мы созданы из вещества того же,
Что наши сны. И сном окружена
Вся наша маленькая жизнь» (Пер. М. Донского).

лишенное рук, глаз, плоти и крови, каких-либо чувств: обладание всем этим, стану я полагать, было лишь моим ложным мнением; я прочно укореню в себе это предположение, и тем самым, даже если и не в моей власти окажется познать что-то истинное, по крайней мере, от меня будет зависеть отказ от признания лжи, и я, укрепив свой разум, уберегу себя от обманов этого гения, каким бы он ни был могущественным и искусным» [*Ibid.*, p. 22].

Иными словами, Декарт вообразил, что в него проник некий злой гений, который постоянно вмешивается в его (Декарта) восприятия и мысли. Можно ли тогда считать что-либо «истинным», если (обращаемся к наихудшему сценарию) некий «волшебник из страны Оз», руководящий всем театром нашей чувственной жизни, способен вызвать в нашем воображении все, что ему заблагорассудится, а нам это будет казаться реальным?

Естественно, Декарт полагает, что единственный вид знания, в котором мы можем быть уверены, — это знание, способное устранить кошмар, внушенный волей *genii maligni*. Замечу, что «злой гений» Декарта — это не философская эвристика, это едва ли не главная тревога любого теолога. Несколько наигранная озабоченность Декарта проблемой обмана отражает реалии не только его времени, но и позднего Средневековья. Конец XV столетия засвидетельствовал усиление внимания богословов к представлению о кознях дьявола, которые подстерегают человека повсюду и постоянно. В каждой деревне издавна были свои «маги» и фокусники, которые могли заговаривать бородавки, выяснять, кто украл чью-то корову, находить потерянную вещь и т. п. К ним относились, как правило, вполне терпимо, однако начиная с XVI столетия ситуация стала меняться, и в этой новой ситуации любое колдовство или гадание, а в сущности любое манипулирование Вселенной, считалось делом тех, кто заключил союз с дьяволом. И едва ли не в каждой проповеди говорилось о том, что такие опасные люди обитают повсюду, что они способны вызвать ливень или засуху, наслать болезни, порчу и т. д. Дьявол вездесущ и имеет своих агентов в мире, которые выглядят как обычные люди, хотя на самом деле это не так.

Декарт обращается к этой социально-религиозной проблеме, к всепроникающей тревоге городской и деревенской (особенно деревенской) жизни раннего Нового времени и делает ее отправной точкой новой теории познания. Таким образом, одной из точек роста картезианской философии стала проблема дьявольского обмана. Но Декарт ставит эту проблему в принципиально новой плоскости. Ведь у обычного люда, скажем, у крестьян из Оверни или Лангедока, есть базовый репертуар для борьбы с дьявольскими кознями: перекреститься, окропить подозрительное место или предмет святой водой, прочесть патерностер, помахать распятием и т. д. Это все практические приемы избежать дьявольского обмана. Декарт от всего этого отказывается. Более того, его не устраивает высокомерно-скептическое наблюдение за ситуацией. Он ищет иной путь, достойный философа. Итог картезианских размышлений хорошо известен и в лапидарной форме выражен в его знаменитой фразе “*cogito, ergo sum*”, отразившей первый и важнейший принцип его философии [*Ibid.*, vol. VI, p. 32]. «Я», или, по терминологии того времени, «душа», — есть не что иное, как «субстанция, вся сущность или природа которой состоит в мышлении (*une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser*) и которая для своего бытия не нуждается ни в каком месте и не зависит ни от какой материальной вещи» [*Ibid.*, p. 33]. Это, кроме всего прочего, означало, что человеческий ум (даже ум новорожденного младенца) всегда занят какими-то мыслями [*Ibid.*, vol. III, p. 423–424].

Следующий шаг, о котором упоминает Декарт, реконструируя свой путь к вершинам новой философии, состоял в ответе на вопрос, «что вообще требуется для того, чтобы то или иное положение было истинно и достоверно; ибо, найдя одно положение достоверно истинным, я должен был также знать, в чем заключается эта достоверность. И, заметив, что в истине положения *Я мыслю, следовательно, я существую*, меня убеждает единственно ясное представление, что для мышления надо существовать, я заключил, что можно взять за общее правило следующее: все представляемое нами вполне ясно и отчетливо — истинно» [*Ibid.*, vol. VI, p. 33].

В “*Regulae*” парадигма ясности основывалась не на интроспективном понимании природы «Я», а на математических доказательствах. Именно они служили Декарту образцом ясности и отчетливости. Однако, поразмыслив, Декарт вынужден был признать, что и геометрия может стать жертвой логической ошибки. В итоге он, *res cogitans*, «закрыв глаза, заткнув уши, отвлекшись от всех своих чувств (*claudam nunc oculos, aures obturabo, avocabo omnes sensus*)» и «беседуя лишь с самим собой и глубже вглядываясь в самого себя» [*Ibid.*, vol. VII, p. 34], пришел к выводу, что положиться в поисках истины можно только на принцип *cogito*, а также на идею Бога, поскольку эта идея «в высшей степени ясна и отчетлива (*maxime clara & distincta*)» [*Ibid.*, p. 46].

Теперь, когда «стартовая площадка» для дальнейшей работы мысли создана, Декарт начинает прокладывать обратный путь, реконструируя Бога и мир и используя разум как инструмент для познания этого мира. Отныне страх перед всепроникающим дьявольским обманом можно оставить позади, в реальном и обманчивом мире.

Существование «я» и существование Бога, по Декарту, взаимосвязаны: «существует <...> много вещей, зачастую с необходимостью связанных между собой, которые причисляются к случайным большинством людей, не замечающих связи между ними; таково положение: “Я существую, следовательно, Бог существует” (*sum, ergo Deus est*)» [*Ibid.*, vol. X, p. 241]⁴. Более того, само существование Бога оказывается в рассуждениях Декарта (вполне схоластических по духу и стилю) не вопросом, допускающим обсуждение, но включено в само понятие о Боге. Идея Бога является, по Декарту, врожденной идеей («подобно тому, как у меня есть врожденная идея (*innata idea*) меня самого» [*Ibid.*, vol. VII, p. 51]). Из сказанного вытекают картезианские представления (точнее, предписания), касающиеся получения истинного знания (*acquérir la bonne science* [*Ibid.*, vol. I, p. 81]), а именно: 1) прежде всего необходимо «разложить» сложные и трудные высказывания на их простейшие компоненты (*les idées simples* [*Ibid.*]); 2) а затем убедиться, что эти «простые идеи» не являются результатом наших ощущений или логических построений, но внедрены в наш разум самим Богом, который, как известно, не ошибается и не обманывает нас. Таким образом, наша *bonne science* станет результатом божественного откровения.

Как видим, Бог для Декарта значил куда больше, нежели первопричина мира, поскольку был также гарантом правильного мышления и достоверности ясных и отчетливых идей: «...естественный свет, или способность познания, данная нам Богом, ни в коем случае не может коснуться объекта, который не был бы истинным, <...> поскольку объект [в силу этой нашей способности] воспринимается ясно и отчетливо» [*Descartes*, 1897–1913, vol. VIII (1), p. 16]. В итоге вырисовывалась

⁴ То есть выстраивалась следующая цепочка констатаций: я мыслю, следовательно, я существую, а если я существую, то существует и Бог [*Cottingham*, 2006].

следующая картина: ясные и отчетливые идеи (источники истины) происходят от Бога, в свою очередь Бог существует именно потому, что у нас о Нем есть ясная и отчетливая идея. Не будем, однако, углубляться в эти противоречия, которые сам Декарт таковыми не воспринимал, поскольку предпочитал не углубляться в дела божественные.

Кроме того, по мысли французского философа, именно в силу неизменности Бога во Вселенной существуют законы природы и имеет место сохранение движения: «Из того, что Бог не подвержен изменениям и постоянно действует одинаковым образом, мы можем также вывести некоторые правила, которые я называю законами природы и которые суть вторичные причины различных движений (*regulae quaedam sive leges naturae cognosci possunt, quae sunt causae secundariae ac particulares diversorum motuum*)» [*Ibid.*, p. 62].

Однако, хотя Декарт допускал, что разум в состоянии дать ответы на некоторые теологические вопросы (например, о существовании Бога, о различиях души и тела), в целом предметы веры надлежит отнести к сфере божественного откровения: «...как мне представляется, попытка подкрепить человеческими и всего лишь правдоподобными доводами истины, кои зависят от веры и не могут быть доказаны при помощи естественных аргументов, способна этим истинам только повредить» [*Ibid.*, vol. I, p. 153]. Соответственно, теологические вопросы полностью исключались Декартом из сферы систематического сомнения, которое стало источником его философии. Напомню, что “Discours de la Methode”, опубликованные первым изданием (вместе с «Диоптрикой», «Метеорами» и «Геометрией») в 1637 г. в Лейдене, включают в себя фрагменты интеллектуальной автобиографии и начинаются с описания пережитого автором опыта сомнений в чем только возможно, после чего излагаются истины, к которым Декарт в итоге пришел. В первую очередь речь идет о проблематике, связанной с картезианским принципом *cogito ergo sum* (можно сомневаться в существовании своего тела, но невозможно сомневаться в собственном существовании), после чего Декарт переходит к рассуждениям, призванным доказать существование Бога. Главное, что человек, по мысли Декарта, может знать о Боге — это то, что Всевышний — не обманщик, поскольку лживость — изъян, а Бог совершенен. Теперь, имея божественные гарантии не быть обманутым в трудном деле поиска истины, можно отказаться от радикальных сомнений, которые терзали его вначале.

Сомнения отца Бурдена

В более развернутом виде философские идеи Декарта были сформулированы им в “Meditationes de Prima philosophia”, сочинении, вышедшем в Париже в конце августа 1641 г. В заглавии было сказано: “Cum privilegio et approbatione doctorum (С привилегией и одобрением докторов)”, что, разумеется, было пустой формальностью, ибо по существу никакого «одобрения докторов» Сорбонны (и даже янсенистов) не было, дело ограничилось лишь посвящением трактата докторам теологического факультета. Однако Декарт решил перед публикацией послать текст тем, кто мог бы высказать свои замечания и критику. На все полученные возражения Декарт написал ответы, которые были включены в первое издание. Уже после его выхода Мерсенн переслал Декарту седьмые возражения, принадлежавшие иезуиту Пьеру

Бурдену, которые заделали автора “Meditationes” более всего. Ответ на критику отца Бурдена Декарт включил во второе, амстердамское, издание трактата (1642).

Бурден трактовал картезианское радикальное сомнение как доведенный до крайности скептицизм (пирронизм, как говорили в то время). Декарт был возмущен: «...почти весь материал моего оппонента взят оттуда (т. е. из текста “Meditationes”. — *Прим. авт.*), но так перемешан, искажен и перевертан, что, хотя в своем месте он не содержит ничего, что не было бы в высшей степени согласно разуму, здесь он по большей части кажется верхом нелепости». «Подобное толкование моих слов прилично лишь человеку, не краснеющему, когда его обзывают софистом».

И далее он разъяснял свою позицию: «Когда я сказал, что сомнительные вещи следует в течение какого-то времени считать ложными или отбрасывать как ложные, я недвусмысленно объяснил, что, как я только и разумею, для достоверного исследования метафизических истин должно сомнительные вещи принимать в расчет не более, чем абсолютно ложные. Ни один здравомыслящий человек не мог бы истолковать эти мои слова иначе, как никто не мог бы и приписать мне стремление верить вещам, противоположным сомнительным» [*Descartes*, 1897–1913, vol. VII, p. 461].

Декарт в ответе Бурдену очерчивает границы радикального сомнения: «...Я указал, что относительно всего того, что еще никогда не было нами ясно усмотрено, мы имеем право сомневаться “в силу прочных и продуманных оснований (*ob validas & meditates rationes*)” — поскольку речь там шла только о том высшем виде сомнения, которое, как я часто и настойчиво повторял, является метафизическим, преувеличенным и никоим образом не должно переноситься в повседневную жизнь; к этому виду сомнения должно быть отнесено с достаточно веским основанием все то, что может вызвать хоть малейшее подозрение. Здесь же мой искренний друг приводит в качестве примера вещей, относительно которых я признал необходимость “хорошо обоснованного” сомнения, существование земли, наличие у меня тела и т. п., чтобы его читатели, ничего не ведающие об указанном метафизическом сомнении, применили его к повседневной жизни и решили, что я не в своем уме» [*Ibid.*, p. 459–460]. Не без гордости Декарт подчеркивает, что своим радикальным систематическим сомнением он «ниспроверг сомнение всех скептиков» [*Ibid.*, p. 550].

И тем не менее у отца Бурдена была своя правда. Процесс радикального сомнения не содержал в себе, так сказать, «встроенных ограничителей». Он завершался лишь тогда, когда Декарт находил пропозицию, в которой невозможно было сомневаться и которую можно было положить в основание знания. Конечным же источником ясных и отчетливых понятий и представлений был, согласно Декарту, Господь Бог. Однако то, что касалось вопросов веры, было изъято французским философом из области радикального сомнения. В итоге все, что имело относительно второстепенное (в плане построения основ методологии познания) значение, стало предметом радикального картезианского сомнения, тогда как то, на чем держались все картезианские рассуждения и что, следовательно, более всего нуждалось в твердом основании, оказывалось вынесенным за скобки. Да, у Декарта было оправдание: есть истины, которые непосредственно исходят от Бога, который вложил в нас способность понимать их ясно и отчетливо, и не следует все обсуждать божественные дела, намерения и мысли. Но отца Бурдена это не устраивало, поскольку те положения вероучения, которые на заре христианской эры воспринимались как истины высшего Разума, но разуму человеческому казались противоречивыми или

стоящими выше разума естественного (триединство Бога, богочеловеческая природа Христа и т. п.), в век радикального сомнения могли начать толковаться как недопустимые противоречия, и не было никакой гарантии, что на следующем, посткартезианском витке эволюции мысли радикальное сомнение не затронет основ веры и тем самым не проложит дорогу атеизму (как оно и случилось лет 60–70 спустя).

«Внемлите истине полезной»⁵

Далее — возвращаясь к картезианской методологии — следует отметить особый акцент, который Декарт делал на свободе божественной воли. Бог, по мысли французского философа, «...не потому предпочел сотворить мир во времени, а не от века, что усмотрел в этом большее благо и пожелал, чтобы три угла треугольника были равны двум прямым углам, не потому, что понял невозможность иного решения, и т. д., но, наоборот, именно потому, что он пожелал создать мир во времени, это оказалось лучшим, чем если бы он его создал от века (*ab aeterno*)⁶, и, поскольку он пожелал (*quia voluit*), чтобы три угла треугольника с необходимостью были равны двум прямым углам, это стало истинным в силу его решения (*idcirco jam hoc verum est*) и иным быть не может; то же относится и ко всему остальному» [*Descartes*, 1897–1913, vol. VII, p. 432].

Декарт полагал, что Бог, создавая мир по своей абсолютно свободной воле, использовал всю свою абсолютную мощь (*potentia absoluta*), но затем Он уже соотносил свои действия с сотворенным Им же порядком вещей и «вечными истинами». Декарт оправдывал необходимость существования вечных истин и законов природы, ссылаясь на неизменность Бога, которая в свою очередь была, по его мнению, обусловлена единством божественной воли и божественного интеллекта. Поэтому взгляды Декарта невозможно отнести ни к одному из двух главных теологических направлений — ни к волюнтаризму (в рамках которого главным божественным атрибутом является Его могущество — *potentia Dei absoluta* — и в терминах которого следует интерпретировать отношение Творца к своему творению и к человеческому познанию), ни к интеллектуализму (акцентировавшему внимание на доктрине упорядоченного божественного могущества — *Potentia Dei ordinate*: Бог благодаря своей упорядочивающей мощи поддерживает сотворенный Им порядок мира, гарантируя тем самым регулярность природных объектов и явлений).

В письме М. Мерсенну от 15 апреля 1630 г. Декарт разъясняет свое понимание концепции вечных истин: «...математические истины, кои Вы именуете вечными, были установлены Богом и полностью от него зависят, как и все прочие сотворенные вещи. Ведь утверждать, что эти истины от него не зависят, — это то же самое, что приравнять Бога к какому-нибудь Юпитеру или Сатурну и подчинять его Стиксу или же мойрам. Прошу Вас, не опасайтесь утверждать повсюду публично, что именно Бог учредил эти законы в природе, подобно тому, как король учреждает законы в своем государстве. Среди указанных законов нет, в частности, ни одного, который мы не могли бы постичь, если наш ум направит на это свое внимание, и все они *mentibus nostris ingenitae* (врождены нашим чувствам) точно так же, как король

⁵ Пушкин А. С. Разговор книгопродавца с поэтом (1824).

⁶ То есть если бы мир был совечен Богу. — Прим. авт.

запечатлел бы свои законы в сердцах своих подданных, если бы его могущество ему это позволило. Напротив, величие Бога мы не можем постичь, хотя мы о нем и знаем. Но именно то, что мы считаем Его непостижимым, заставляет нас особенно Его чтить, точно так же как величие короля тем больше, чем меньше его знают подданные, при условии, конечно, что они не думают, будто они лишены короля, и знают его достаточно, чтобы в этом не сомневаться. Вам могут сказать, что, если бы Бог учредил эти истины, он же и мог бы их изменить — наподобие того, как король меняет свои законы; на это следует отвечать: да, если может измениться Божья воля. — Но я понимаю эти истины как вечные и незбылемые. — А я то же самое полагаю о Боге. — Но воля Его свободна. — Да, но могущество Его непостижимо; и мы можем, в общем и целом, утверждать, что Бог способен на все, что мы способны постичь, но не можем сказать, что Он не способен на то, чего мы не постигаем; было бы дерзостью предполагать, будто наше воображение имеет тот же объем, что и Его могущество» [*Ibid.*, vol. I, p. 145–146].

Если отбросить тонкий налет демагогии, то позиция Декарта сводилась к тому, что в строгом смысле слова никаких *вечных* истин нет: меняется воля Бога — меняются Его действия, которые могут привести в том числе и к уничтожению «вечных истин», а следовательно, и к появлению нового мира, в котором, скажем, $2 + 2 = 5$. Декарт пытается спасти положение, утверждая, что Бог, в силу единства Его воли и разума, неизменен, т. е. потрясений не будет. Но вопрос все равно остается. И спустя полтора месяца, 27 мая 1630 г., Декарт пишет Мерсенну: «Вы спрашиваете <...>, что заставило Бога создать эти истины; я же отвечаю, что Он был в такой же степени волен сделать неистинным положение, гласящее, что все линии, проведенные из центра круга к окружности, между собой равны, как и вообще не создавать мир» [*Ibid.*, vol. VII, p. 152].

И даже если эти истины имеют тварную природу, они, после их сотворения, остаются вечными в силу того, что воля Бога неизменна. Но до начала творения Бог совершенно свободен. Даже наиболее радикально мыслившие средневековые схоласты не решались утверждать, что Бог мог отменить законы арифметики и $2 + 2$ не стало бы равно 4. Декарт, не колеблясь, именно это и утверждает, добавляя: «...нет нужды <...> в том, чтобы доискиваться, каким образом Бог был бы в состоянии сделать от века так, чтобы дважды четыре не равнялось восьми и т. д. Я признаю, что постичь это нам не дано» [*Ibid.*, p. 436].

Хорошо, допустим, что абсолютно свободный в момент творения мира (и вечных истин) Бог решил сделать так, что $2 + 2$ не равно 4. Но как тогда быть с требованием непротиворечивости высказывания? Может быть, Бог не должен подчиняться этому требованию (в силу Его всемогущества)? Занять такую позицию — значило пойти против схоластической традиции. Более того, Бог, игнорирующий принцип противоречия, мог действительно делать все, в том числе и самоликвидироваться. Или же — другой вариант — Богу (и только Ему) известно, как разрешить возникшие противоречия. Наконец, можно допустить, что, согласно Декарту, математические (и вообще вечные) истины не имеют статуса логических истин, и потому о противоречиях говорить не приходится.

Как ни странно, но Декарт был ближе всего к третьему варианту: он понимал вечные истины не аналитически (не в логическом аспекте), а как интуитивно ясные, т. е. как простые, непосредственно постигаемые естественным светом разума и независимые друг от друга.

Итак, в рассуждениях Декарта выстраивается следующая логическая (или, точнее, теологическая) цепочка: единство Божественной воли и разума → неизменность Бога и, следовательно, Божественного действия → неизменность установленного Богом порядка природы (т. е. неизменность ее законов). А дальше? А дальше идут, к примеру, такие рассуждения:

«...Раз Бог при сотворении материи наделил ее части различными движениями и сохраняет их все тем же образом и на основании тех самых законов, по каким их создал, то Он и далее непрерывно сохраняет в материи равное количество движения.

Первый закон природы: всякая вещь пребывает в том состоянии, в каком она находится, пока ее что-либо не изменит» [*Ibid.*, vol. VIII (1), p. 61–62].

Итак, Декарт формулирует два утверждения:

- 1) в момент творения Бог наделил разные части материи разными движениями;
- 2) закон сохранения количества движения тела (тело изменяет свое движение «не иначе как от встречи с другими (*unquam mutari nisi à causis externis*)») [*Ibid.*, p. 62].

Заметим, только вторая из этих констатаций хотя бы условно может быть связана с перечисленными выше картезианскими атрибутами Бога.

Затем, в третьей части “Principia”, автор переходит к детализации сказанного: «...тела, составляющие универсум, состоят из одной и той же материи, бесконечно делимой и действительно разделенной на множество частей, которые движутся различно, причем движение они имеют некоторым образом кругообразное, и в мире постоянно сохраняется одно и то же количество движения. Но сколь велики частицы, на которые материя разделена, сколь быстро они движутся и какие дуги описывают, мы не смогли подобным же образом установить. Ибо так как Бог может управлять ими бесконечно различными способами, то какие из этих способов им избраны, мы должны узнавать только на опыте (*sola experientia docere debet*). Вот почему мы вольны предположить любые способы, лишь бы все вытекающее из них вполне согласовалось с опытом» [*Ibid.*, p. 100–101].

В конце жизни Х. Гюйгенс написал о Декарте: «Месье Декарт нашел способы заставить принимать свои предположения и вымыслы (*faire prendre ses conjectures et fictions*) за истины. И со всеми, кто читал его *Principes de Philosophie*, происходило примерно то же, что с теми, кто читал романы, доставляющие удовольствие и создающие впечатление, будто в них рассказаны подлинные истории. Новизна форм его маленьких частиц и его вихрей (*tourbillons*) имела притягательную силу. Когда я читал его книгу, мне сначала казалось, что все выстроено прекрасно, и когда я сталкивался с какими-то трудностями, то полагал, что это я недостаточно понимаю его мысль. Мне тогда было лет 15 или 16. Но позднее, обнаруживая время от времени в его сочинении вещи явно ложные или же в высшей степени маловероятные, я исцелился от большей части своего слепого увлечения им» [*Huygens*, 1888–1950, vol. X, p. 403]. Для судеб новоевропейской науки и культуры два события сыграли весьма важную роль — восприятие философских идей Декарта и отказ от его натур-философских фантазий.

Бог как идейная потребность

В “Discours de la Methode”, своем раннем произведении, Декарт воспользовался приемом, к которому прибегали еще средневековые мыслители, — речь идет о мысленном (воображаемом) эксперименте: «...Я решил <...> говорить только о том, что произошло бы в новом мире, если бы Бог создал теперь где-либо в воображаемых пространствах достаточно вещества для его образования и привел бы в беспорядочное движение различные части этого вещества так, чтобы образовался хаос, столь запутанный, как только могут вообразить поэты, и затем, лишь оказывая свое обычное содействие природе, предоставил бы ей действовать по законам, им установленным. Таким образом, я прежде всего описал это вещество и старался изобразить его так, что в мире нет ничего, по моему мнению, более ясного и понятного, за исключением того, что уже сказано было мною о Боге и душе. Я даже нарочно предположил, что это вещество не имеет никаких форм и качеств, о которых спорят схоластики, и вообще чего-либо, познание чего не было бы так естественно для нашего ума, что даже нельзя было бы притвориться не знающим этого. Кроме того, я показал, каковы законы природы, и, опираясь в своих доводах только на принцип бесконечного совершенства Божия, я постарался доказать все те законы, относительно которых могли быть сомнения, и показать, что даже если бы Бог создал много миров, то между ними не было бы ни одного такого, где они не соблюдались бы» [Descartes, 1897–1913, vol. VI, p. 42–43].

В воображаемом («новом») картезианском мире, бесконечно простирающемся во всех направлениях и лишенном внутренней структуры, за исключением бесконечно повторяющегося рисунка появляющихся и исчезающих вихрей, Декарт постулировал три закона природы (закона движения), тоже воображаемых. Никаких ясных и отчетливых доказательств он не предъявлял, но подчеркивал, что все им сказанное естественно вытекает из его общих принципов (отчасти теологических) и очевидно для нас в силу того, что он (Декарт) опирался только на то, что «мы воспринимаем ясно и отчетливо» [Ibid., vol. VIII (1), p. 20], а все, что мы воспринимаем ясно и отчетливо, является истинным. Таким образом, перемещение тел согласно природным законам понималось Декартом как непрерывное законоподобное действие Бога.

И самое важное в контексте тематики данной статьи: Декарту, ни на минуту не забывавшему о судьбе Галилея, Бог был крайне необходим в создании такой новой (неаристотелевской) картины мира, которую можно и нужно было бы вписать в теологические рамки. Действительно, если из картезианских рассуждений исключить все упоминания о Творце, то останется только совокупность весьма произвольных утверждений вроде того, что, например, частицы воздуха в отличие от частиц огня должны обладать известной величиной и фигурой и быть круглыми, а тонкая материя, двигаясь вихреобразно, собирается в центре каждого вихря и образует Солнце и неподвижные звезды и т. д. Натурфилософия Декарта — это мысленная имитация действий Бога, попытка воссоздать механически-скучный «новый мир» (религию третьего завета), основываясь на ясных и отчетливых идеях и логике. Но Божественный замысел, в отличие от человеческих реконструкций, увы, всегда нелогичен.

Следует также отметить, что в своих зрелых работах (“Discours de la methode” (1637); “Meditationes” (1641) и “Principia Philosophiae” (1643)) Декарт устраняет чувственное восприятие как источник знания. Бог гарантирует не истинность чув-

ственного восприятия, но истинность ясных и отчетливых идей, поскольку функция этих идей — давать нам информацию о мире, а также о чисто умозрительных вещах, например, математических объектах или объектах метафизики. Способность иметь ясные и отчетливые идеи — это Божественный дар, благодаря которому мы можем познавать мир. Поэтому на вопрос, могут ли наши познавательные способности вводить нас в заблуждение, Декарт дает ясный и отчетливый ответ — нет, не могут (разумеется, если мы ими правильно пользуемся, но это дело воспитания и дисциплины мышления), поскольку они от Бога, а Бог — не обманщик. В итоге натурфилософия по степени достоверности своих утверждений получала в картезианском учении статус, вполне соизмеримый со статусом теологии.

Картезианский Бог

Надо сказать, что Декарт, хотя и не забывал подчеркивать, что все им изложенное имеет более высокую степень достоверности, нежели моральная («...я математическим методом доказал все мною изложенное» [*Descartes*, 1897–1913, vol. IX, p. 325]⁷), прекрасно понимал спекулятивность своих теорий: «...хотя я, пожалуй, и придумал причины, которые могли бы вызвать действия, подобные тем, какие мы видим, но из этого еще нельзя заключать, что они вызываются ими в действительности» [*Ibid.*, p. 322]⁸. Но это его не смущало. Да, «Бог владеет бесчисленным множеством средств, коими он мог достигнуть того, что все вещи здешнего мира казались такими, какими они ныне кажутся», между тем как «...ум человеческий бессилен постичь, какие из этих средств ему угодно было применить для этого» [*Ibid.*]. В этой ситуации на помощь может прийти эксперимент. «Что касается опытов, — писал Декарт, — то я заметил, что они тем более необходимы, чем далее мы продвигаемся в знании» [*Ibid.*, vol. VI, p. 63]. М. Ослер была совершенно права, когда заметила, что «...картезианский взгляд на природу научного познания представляет собой смесь априористического рационализма и экспериментального эмпиризма» [*Osler*, 1985, p. 359]. Действительно, в той мере, в какой Бог реализует свою *potentia absoluta* — устанавливая данный конкретный порядок вещей именно в нашем мире и используя определенный «механизм» генерации явлений в этом мире, — познающий субъект вынужден обращаться к эмпирическим методам, поскольку нет никаких рациональных ограничений на божественную свободу и Его креативную мощь. Однако обращение к эксперименту не решает проблему определения Божественного выбора хотя бы потому, что эксперимент допускает различные интерпретации.

В итоге Декарт вынужден был признать: наша уверенность, что «...вещь не может быть иной, чем мы о ней судим», основывается на «...несомненном метафизическом положении, что Бог — всеблагий источник истины и что, раз мы созданы Им, то способность отличать истинное от ложного, которую Он нам даровал, не может вводить нас в заблуждение, если только мы правильно ею пользуемся» [*Descartes*, 1897–1913, vol. IX, p. 324]. Как было отмечено выше, Бог с Его *potentia absoluta et ordinata* был крайне необходим Декарту. Но какой Бог?

⁷ Цитированные слова добавлены во французский перевод «Начал» (1647).

⁸ Приведенные слова добавлены Декартом или с его ведома во французском переводе “Principia Philosophiae” (1644).

Бог Декарта — это вовсе не библейский Бог, не, перефразируя Б. Паскаля, «Бог Авраама, Бог Исаака, Бог Иакова», но «Бог философов и ученых», необходимый для того, чтобы мир существовал и чтобы законы универсума неизменно выполнялись, иначе месье Декарту никак не выстроить свою философскую систему. Картезианский Бог — это бесконечно удаленный от человека Творец и Устроитель мира, а не Спаситель и Искупитель. И уж тем более картезианский Бог — носитель закона, а не источник чудес. Никаких чудес в мире Декарта нет (и, к примеру, манна небесная, как он настаивал, — не более чем разновидность росы [*Ibid.*, vol. VI, p. 310]). Все, что считалось чудом, должно иметь физическое объяснение. Бог Декарта не устраивает цирковых представлений с демонстрацией удивляющих публику фокусов. Господь, будучи неизменным, являет себя в неизменных законах.

Как пронизательно заметил Р. Уэстфолл, «...при всем почтении Декарта к Церкви он не смог удержаться от того, чтобы незаметно изменить христианство, приведя его в соответствие с требованиями натурфилософии» [*Westfall*, 1986, p. 228]. В перспективе столетий позиция Декарта, разумеется, может трактоваться как открывающая перед природознанием новые перспективы (мир без чудес, постоянство законов природы и т. д.), и хотел он того или нет, но теологическая «угроза» для натурфилософии в рамках картезианской философии если и не полностью элиминировалась, то заметно минимизировалась. Поэтому Лейбниц вполне обоснованно утверждал, что картезианская доктрина Творения «...разрушила всю Божественную любовь и всю Его славу» [*Leibniz*, 1956, p. 304] (об отношении к картезианской теологии Паскаля я уже упоминал выше).

Характерная для натурфилософии Декарта избыточность числа следствий (результат информативной избыточности исходных принципов) свидетельствовала об отсутствии какого-либо дедуктивно выводимого отношения между постулированными причинами и феноменами, вследствие чего наш мир оказывался лишь одним из бесконечного множества возможных миров. В результате Декарт вынужден был заполнять «зияние дрящегося опыта» (М.К. Мамардашвили) измышленными гипотезами и придуманными «механизмами» явлений, *intellectually constructed objects* [*Schuster*, 2005, p. 36]. Именно эти искусственные мыслительные конструкции, не имеющие никакого отношения к истинным «механизмам» Вселенной, должны были заполнить собой зазор между ясно и отчетливо постижимыми картезианскими началами и наблюдаемым миром.

Если же вернуться к критике картезианских доктрин Лейбницем, то суть ее немецкий философ наилучшим, на мой взгляд, образом сформулировал в небольшой работе “*Specimen Dynamicum* (Опыт рассмотрения динамики)” (1695): «...я пришел к мысли (и притом правильной), что премудрый Творец в строении системы вещей избежал того, что вытекало бы само собой из голых законов движения, почерпнутых в чистой геометрии» [*Leibniz*, 1849–1863, vol. VI, S. 241]. Иными словами, Лейбниц осознал, что «...помимо чисто математического и обусловленного воображением необходимо допустить нечто метафизическое и постигаемое только умом, придать материальной массе некоторое высшее, так сказать, формальное начало, ибо не все истины телесных вещей могут быть выведены из одних только мыслительных и геометрических аксиом» [*Ibid.*]. Лейбниц согласен, что Бог является первопричиной всего, однако он не разделяет картезианского взгляда на то, *как* Бог воздействует на сотворенные Им вещи: «...нет ни одного природного явления, основание которого следовало бы выводить непосредственно из Божественного воздействия или Боже-

ственной воли, но вещам навсегда придано Богом нечто такое, чем определяется все происходящее с ними (*sed semper rebus ipsis aliqua a Deo esse indita, unde omnia earum praedicata explicentur*)» [*Ibid.*, S. 242]. Это «нечто» Лейбниц назвал монадой (подробнее см.: [*Lamarra*, 2007]).

Ньютонианская альтернатива

Хотя И. Ньютон и не воспринял картезианской идеи радикального сомнения, он тем не менее сделал тот шаг, на который не решился Декарт. В эпоху интеллектуальной революции христианская теология, попав в жернова новых натурфилософских идей, заметно изменилась. Если обратиться к Ньютону, то он нигде не трактует Св. Писание как откровение, несущее в себе истины, превосходящие человеческое понимание и приближающие нас к жизни вечной. Для Ньютона смысловая сердцевина Библии — книги пророческие, включая Апокалипсис. А в этих книгах не говорится о Боге как Спасителе человечества, в них запечатлен образ Бога-Пантократора, властителя истории.

Природа для Ньютона — это тоже Божественное откровение, как и священный текст, а возможно, и более значимое. Ньютонианский *Temple* служил образом гелиоцентрической Вселенной, тем самым истинная натурфилософия соотносилась с истинной, т. е. не искаженной римско-католической церковью, религией. Одна из целей истинной религии в понимании Ньютона — побудить человека изучать природу.

«Первая религия, — констатирует Ньютон, — была наиболее рациональной из всех прочих до того, как ее исказили. Ибо нет иного способа (минуя Откровение) прийти к знанию Божества, кроме как путем изучения структуры Природы» (цит. по: [*Buchwald, Feingold*, 2013, p. 153]).

Картезианская мысль, будто все в природе было сформировано действием безличных законов, данных Богом, сэру Исааку была чужда. Идея автономной материальной области универсума, управляемой неизменными законами, тогда как Творец оказывается ответственным только за первопричины, представлялась Ньютону совершенно неприемлемой, ибо, по его мнению, в итоге вела к атеизму. Куда ближе английскому мыслителю была натурфилософия, опирающаяся на *dominance of spirit*. Ньютон повсюду видел в природе проявление немеханических «активных начал» и Божественного замысла, а потому не отрицал *causa finalis*.

Более того, он полагал, что Божественные действия в природном мире вовсе не прекратились после завершения Творения, но продолжают постоянно. И постоянное корректирующее вмешательство Бога в ход природы никак, по мнению Ньютона, не противоречит концепции закона природы. Так, из ньютоновского закона тяготения следовало, что планеты должны были бы уже давно разлететься в разных направлениях. Однако этого не произошло. После долгих раздумий сэру Исааку остановился на том, что Бог время от времени корректирует движение планет и тем самым спасает мир от распада. То есть Бог выступал в данном случае как физический фактор, действующий во Вселенной. Да, закон тяготения определяет движение планет, но не гарантирует устойчивости планетной системы — это функция Бога.

Не мог согласиться Ньютон и с картезианским разделением мира на две самостоятельные субстанции — *res cogitans* и *res extensa*. «Поскольку различие между

мыслящей и протяженной субстанциями <...> — это главное основание картезианской философии <...>, я полагаю наиболее важным, — писал Ньютон, — опровергнуть [эту философию] в том, что касается протяженности, чтобы заложить более правильные основания механических наук». Протяженность, по мнению Ньютона, не является ни субстанцией, ни акциденцией, но представляет собой *emanative effect of God* [Newton, Hall, Boas Hall, 1962, p. 131–132].

Ньютон уже в молодые годы разглядел атеистический потенциал картезианской физики: «Если мы вместе с Декартом станем утверждать, что протяженность есть тело, разве мы тем самым не предлагаем путь к атеизму? Ведь тогда получается, что протяженность не имеет тварную природу, а существует извечно, а кроме того, тогда у нас есть абсолютное представление о протяженности без какого-либо обращения к Богу. И разве тогда при некоторых обстоятельствах мы не смогли бы представить себе протяженность, одновременно воображая несуществование Бога?» [Ibid., p. 142–143].

Заключение. Credo ut...?

Итак, роль теологического фактора в становлении новой европейской натурфилософии в раннее Новое время может быть представлена (если вынести за скобки пантеистические и близкие к ним подходы, например, Б. Паскаля) тремя репрезентативными примерами, отражающими типологию отношения героев научной революции к теологической компоненте выстраиваемой ими картины мира⁹.

Первым рассмотренным мною примером решения проблемы «Бог — познаваемый мир» является картезианское решение: Бог — создатель законов природы и «вечных истин», который, однако, несмотря на полную свободу своего волеизъявления, не вмешивается в сотворенный Им ход природы в силу единства Его воли и разума.

Вторым примером решения указанной проблемы могут служить теологические взгляды И. Ньютона (арианина по своим религиозным убеждениям), согласно которым Бог — это прежде всего Пантократор, абсолютный властитель Вселенной, не только создавший мир и его законы, но и непосредственно участвующий в управлении универсумом, который не является чисто механическим, ибо содержит в себе немеханические «активные начала», и который без Божественного корректирующего вмешательства, действуя только согласно законам природы, не смог бы вообще существовать, а потому теологическое объяснение причин природных явлений имеет тот же статус, что и чисто натурфилософское.

Наконец, *третьим* вариантом решения обозначенной выше проблемы стало решение Г.В. Лейбница: да, первопричиной всего является Бог, но в систему «Бог — природа» следует ввести опосредующее звено — «субстанциальное начало (*substantiale principium*), которое в живых существах называется душой, в других же — субстанциальной формой, а поскольку оно составляет с материей действи-

⁹ Еще раз подчеркну, что речь идет только о тех философствующих и теологирующих интеллектуалах раннего Нового времени, которые внесли весомый вклад в развитие натурфилософии и математики.

тельно одну субстанцию, или единое само по себе (*unum per se*), оно образует то, что я называю монадой» [*Leibniz*, 1875–1890, vol. IV, p. 511].

Таким образом, теологический фактор оказался важнейшей компонентой интеллектуальной революции раннего Нового времени, хотя проблема «Бог — познаваемый мир» разными мыслителями решалась по-разному.

Вместе с тем, несмотря на различный выбор путей и способов соотнесения теологии и натурфилософии, было одно обстоятельство, которое сближало Декарта, Лейбница и Ньютона и многих других натурфилософов, размышлявших над проблемами «секулярной теологии». Оно с наибольшей ясностью и отчетливостью проявилось, на мой взгляд, именно в картезианской интеллектуальной авантюре. Как уже отмечалось выше, Бог, согласно Декарту, является создателем законов физики, имеющих абстрактное математическое выражение. Поэтому, если у исследователя есть правильные уравнения, движения тел можно предсказать и объяснить исходя из взаимодействия частиц определенного размера, формы и движения, не обращаясь к какой-либо телеологии или Божественному плану. Да, Бог в этой системе не является избыточной сущностью (хотя бы потому, что оказывается причиной создания и сохранения движения в протяженной субстанции), однако в силу того, что исходные законы движения установлены и выполняются (по причине постоянства Создателя), физика *фактически* функционирует как автономная по отношению к теологии дисциплина. Фактор Бога учтен при создании натурфилософской системы, но в итоговые уравнения движения Бог не входит. Но дело не только в уравнениях. Картезианская система предполагала существование Бога как Творца мира, как ту сущность, которая дала материи начальный толчок, чтобы привести ее в движение. Но после этого работу мировой машины можно было объяснить уже без обращения к Создателю, что многими в то время — и мирянами, и клириками — приравнивалось к атеизму, ибо слишком легок был шаг от теистической космогонии Декарта к предположению, что мир существовал всегда и никогда не нуждался в первотолчке со стороны высшего существа. Поэтому, когда натурфилософский этап научной революции к началу XVIII столетия завершился, Творец был отодвинут в далекую пропасть первопричин.

Литература

- Гаукроджер С.* Научная революция, современность и Запад // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. Вып. 11. М.: Едиториал УРСС, 2004. С. 18–39.
- Купцов В.И., Девятова С.В.* Феномен научной революции XVII в. // Вопросы философии. 2013. № 11. С. 77–87.
- Мамардашвили М.К.* Картезианские размышления (январь 1981 года) / Ред. Ю.П. Сенокосов. М.: Прогресс-Культура, 1993. 350 с.
- Bacon F.* The Works / Eds. J. Spedding, R. Leslie Ellis, D. Denon Heath: In 15 vols. Boston: Houghton, Mifflin and Co., n. d.
- Brooke J.H.* Science and Religion: Some Historical Perspectives. Cambridge: Cambridge UP, 1991. 432 p.
- Buchwald J.Z., Feingold M.* Newton and the Origin of Civilization. Princeton: Princeton University Press, 2013. 537 p.
- Carlin L.* Boyle's Teleological Mechanism and the Myth of Immanent Teleology // Studies in History and Philosophy of Science. 2012. Vol. 43. No 1. P. 54–63.

Cottingham J. The Role of God in Descartes's Philosophy // A Companion to Descartes / Eds. J. Broughton, J. Carriero. Oxford: Blackwell, 2006. P. 287–301.

Descartes R. Oeuvres: En 13 t. / Publiées par Ch. Adam, P. Tannery sous les auspices du Ministère de l'instruction publique. Paris: L. Cerf, 1897–1913.

Funkenstein A. Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century. Princeton, NJ: Princeton University press, 1986. 433 p.

Huygens C. Oeuvres complètes: En 22 t. / Ed. J. Bosscha Jr. The Hague: M. Nijhoff, 1888–1950.

Israel J.I. Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650–1750. Oxford: Oxford University Press, 2001.

Lamarra A. Contexte génétique et première réception de la monadologie. Leibniz, Wolff et la doctrine de l'harmonie préétablie // Revue de Synthèse. 2007. Vol. 128. No. 3–4. P. 311–323.

Leibniz G.W. Mathematische Schriften. Bde I–VII / Hrsg. von C.I. Gerhardt. Berlin: von Asher und Comp.; Halle: Druck und Verlag von H.W. Schmidt, 1849–1863.

Leibniz G.W. Die philosophischen Schriften / Hrsg. von C.J. Gerhardt. Bds. 1–7. Berlin: Weidmannschen Buchhandlung, 1875–1890.

Leibniz G.W. Philosophical Papers and Letters / Ed. L.E. Loemker. Dordrecht, Boston & London: D. Reidel, 1956. 1238 p.

Locke J. An Essay Concerning Human Understanding / Ed. with a foreword by P.H. Niddich. Oxford: Clarendon press, 1975. 748 p.

Newton I., Hall A.R., Hall M.B. Unpublished Scientific Papers of Isaac Newton: A Selection from the Portsmouth Collection in the University Library, Cambridge. Cambridge: Cambridge Univ. press, 1962. 435 p.

Osler M. Eternal Truths and the Laws of Nature: The Theological Foundations of Descartes' Philosophy of Nature // Journal of the History of Ideas. 1985. Vol. 46. No. 3. P. 349–362.

Pascal B. Oeuvre complètes / Texte établi, présenté et annoté par J. Mesnard: En 4 vols. Paris: Desclée de Brouwer, 1964–1992.

Schuster J. The Scientific Revolution // Companion to the History of Modern Science / Eds. R.C. Olby, G.N. Cantor, J.R.R. Christie, M.J.S. Hodge. London: Routledge, 1990. P. 217–242.

Schuster J.A. "Waterworld": Descartes' Vertical Celestial Mechanics: A Gambit in the Natural Philosophical Contest of the Early Seventeenth Century // The Science of Nature in the Seventeenth Century: Patterns of Change in Early Modern Natural Philosophy / Eds. P.R. Anstey, J.A. Schuster. Dordrecht: Springer, 2005. P. 35–79.

Shakespeare W. The Tempest / Ed. S. Orgel. Oxford; New York: Oxford University Press, 2008.

Sorell T. Descartes Reinvented. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Westfall R.S. The Rise of Science and the Decline of Orthodox Christianity: A Study of Kepler, Descartes, and Newton // God and Nature / Eds. D.C. Lindberg, R.L. Numbers. Berkeley: University of California Press, 1986. P. 218–237.

“The Mere Touch of Cold Philosophy” (Theological Factor of the Scientific Revolution of Early Modern Time)

IGOR S. DMITRIEV

Herzen State Pedagogical University of Russia,
St Petersburg, Russia;
e-mail: isdmitriev@gmail.com

The article examines the relationship between theology and natural philosophy in the period of the intellectual revolution of the early modern period, mainly using the example of R. Descartes, as well as criticism of Cartesian ideas from his younger contemporaries, primarily G.V. Leibniz and I. Newton. It is shown that the role of the theological factor in the formation of a new European natural philosophy in this period can be represented (if we take out the pantheistic and similar approaches, for example, B. Pascal's) three representative examples reflecting the typology of the attitude of the heroes of the scientific revolution to the theological component built by them world pictures:

— Cartesian solution: God is the creator of the laws of nature and “eternal truths”, who, however, despite the complete freedom of his will, does not interfere with the course of nature created by Him by virtue of the unity of His will and reason;

— Newtonian solution: God is, first of all, Pantokrator, the absolute ruler of the Universe, who not only created the world and its laws, but also directly participates in the management of the universe, which is not purely mechanical, because it contains non-mechanical “active principles”, and which is without divine corrective intervention, acting only according to the laws of nature, could not exist at all, and therefore a theological explanation of the causes of natural phenomena has the same status as a purely natural philosophical;

— Leibniz's solution: God is the root cause of everything, but a mediating link should be introduced into the “God — nature” system, i. e. — “the substantial principle”, which constitutes a single substance with matter, or a single one in itself (*unum per se*), that is, a *monad*.

Thus, the theological factor turned out to be the most important component of the intellectual revolution of the early modern period, although the problem “God — a knowable world” was solved by different thinkers in various manners.

Keywords: theology, natural philosophy, intellectual revolution of the early modern times, R. Descartes, I. Newton, G. Leibniz.

Acknowledgment

The research was carried out with support from the Russian Foundation of Basic Research (RFBR) according to the research grant No. 21-011-44078 “The Word of God and the Book of Nature in the Focus of Human Cognition (Interaction of Christian Theology and Science at Different Historical Epochs)”.

References

- Bacon, F. (n. d.). *The Works* (Vols. 1–15), Boston: Houghton, Mifflin and Co.
- Brooke, J.H. (1991). *Science and Religion: Some Historical Perspectives*, Cambridge: Cambridge UP.
- Buchwald, J.Z., Feingold, M. (2013). *Newton and the Origin of Civilization*, Princeton: Princeton Univ. Press.
- Carlin, L. (2012). Boyle's Teleological Mechanism and the Myth of Immanent Teleology, *Studies in History and Philosophy of Science, Part A*, 43 (1), 54–63.
- Cottingham, J. (2006). The Role of God in Descartes's Philosophy, in J. Broughton, J. Carriero (Eds.), *A Companion to Descartes* (pp. 287–301), Oxford: Blackwell.
- Descartes, R. (1897–1913). *Oeuvres* (Vols. 1–13), Paris: L. Cerf (in French).
- Funkenstein, A. (1986). *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton, NJ: Princeton Univ. press.
- Galilei, G. (1890–1909). *Le Opere* (Vols. 1–20), Firenze: G. Barbèra Editore (in Italian).
- Gaukrodger, S. (2004). Nauchnaya revoliutsiya, sovremennost' i Zapad [Scientific revolution, modernity and West], *Dialog so vremenem. Al'manakh intellektual'noy istorii* [A dialogue with the epoch. Intellectual history almanac], no. 11, 18–39 (in Russian).
- Huygens, C. (1888–1950). *Oeuvres complètes* (Vols. 1–22), The Hague: M. Nijhoff (in French).
- Israel, J. (2001). *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650–1750*, Oxford: Oxford University Press.
- Kuptsov, V.I., Deviatova, S.V. (2013). Fenomen nauchnoy revoliutsii XVII v. [The phenomenon of the scientific revolution of the 17th century], *Voprosy filosofii*, no. 11, 77–89 (in Russian).
- Lamarra, A. (2007). Contexte génétique et première réception de la monadologie. Leibniz, Wolff et la doctrine de l'harmonie préétablie, *Revue de Synthèse*, 128 (3–4), 311–323 (in French).
- Leibniz, G.W. (1849–1863). *Mathematische Schriften*. (Vols. 1–7). Halle: Druck und Verlag von H.W. Schmidt (in German).
- Leibniz, G.W. (1875–1890). *Die philosophischen Schriften* (Vols. 1–7). Berlin: Weidmannschen Buchhandlung (in German).
- Leibniz, G.W. (1956). *Philosophical Papers and Letters*, Dordrecht, Boston, London: D. Reidel.
- Locke, J. (1975). *An Essay Concerning Human Understanding*, Oxford: Clarendon press.
- Mamardashvili, M.K. (1993). *Kartezianskiye razmyshleniya* [Cartesian reflections], Moskva: Progress-Kul'tura (in Russian).
- Newton, I., Hall, A.R., Hall, M.B. (1962). *Unpublished Scientific Papers of Isaac Newton: A Selection from the Portsmouth Collection in the University Library*, Cambridge: Cambridge Univ. press.
- Osler, M. (1985). Eternal Truths and the Laws of Nature: The Theological Foundations of Descartes' Philosophy of Nature, *Journal of the History of Ideas*, 46 (3), 349–362.
- Pascal, B. (1964–1992). *Oeuvres complètes* (Vols. 1–4), Paris: Desclée de Brouwer (in French).
- Shakespeare, W. (2008). *The Tempest*, Oxford; New York: Oxford University Press.
- Sorell, T. (2005). *Descartes Reinvented*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Schuster, J.A. (1990). The Scientific Revolution, in R.C. Olby, G.N. Cantor, J.R.R. Christie, M.J.S. Hodge (Eds.), *Companion to the History of Modern Science* (pp. 217–242), London: Routledge.
- Schuster, J.A. (2005). "Waterworld": Descartes' Vertical Celestial Mechanics: A Gambit in the Natural Philosophical Contest of the Early Seventeenth Century, in P.R. Anstey, J.A. Schuster (Eds.), *The Science of Nature in the Seventeenth Century: Patterns of Change in Early Modern Natural Philosophy* (pp. 35–79), Dordrecht: Springer.
- Westfall, R.S. (1986). The Rise of Science and the Decline of Orthodox Christianity: A Study of Kepler, Descartes, and Newton, in D.C. Lindberg, R.L. Numbers (Eds.), *God and Nature* (pp. 218–237), Berkeley: University of California Press.