

Картезіанське тлумачення природи в контексті раціоналістичної парадигми Нового часу

О. М. Моравецький

Львівський національний університет імені Івана Франка
Corresponding author. E-mail: moravosta@gmail.com

Paper received 09.10.19; Accepted for publication 26.10.19.

<https://doi.org/10.31174/SEND-HS2019-214VII36-10>

Анотація. В контексті розкриття основ розуміння природи в раціоналістичній філософії Декарта важливим є розуміння етичної *ідеї творення*, яка дозволяє зняти межу між природним, з одного боку, і штучним – з іншого, між фізикою та етикою. Осмислення природи, людини та Бога у філософії Декарта відбувається в контексті раціоналізму. Декарт визначає *природу* як протяжну субстанцію, відрізняючи її від субстанції мислячої та виключає з природи поняття про цільові причини. Всі принципи фізики та механіки у Декарта – прямий наслідок теології.

Ключові слова: природа, ідея творення, раціоналізм, фізика, етика.

Важливим елементом становлення філософської системи раціоналізму Р. Декарта було його розуміння природи. Акцентуючи на нерозривній єдності фізики та метафізики, він характеризує метафізику як коріння, а фізику як стовбур дерева, наголошуючи на неможливості їх одноосібного існування, оскільки фізика є вченням про природу, котре не існує поза людиною та незалежно від неї. А тому, філософ вважає, що метафізичними істинами має бути проникнута вся фізика.

Аналіз картезіанського тлумачення природи в дослідницькій літературі представлений багатьма вченими. Одні з них наголошують на переважно механістичному розумінні Декартом поняття природи, інші ж заперечують однобічний техноморфізм. Так, зокрема М. Мамардашвілі, П. Гайденок, Ж. Бофре, В. Гьосле та ін. характеризують Декартове тлумачення природи як втілення технічного підходу, що редукує етичну концепцію. Так В. Гьосле, вважає вплив техноморфізму настільки потужним, що майже виключає етику: "... немає у Декарта і етики..." [8, с. 35]. Аналогічні думки висловлює видатний гуманіст ХХ століття А. Швейцер, який окреслює підхід Декарта як такий, що завів філософію Нового часу на "хибний шлях" [9, с. 163]. Картезіанське *cogito* він описує як сумнівне начало, котре не має евристичного потенціалу, а в цілому вчення Декарта як таке, що втілює технічний підхід і є ворожим до життя, оскільки веде людину на шлях втечі від реальності [9, с. 217].

Проте, низка сучасних дослідників картезіанського вчення схиляється до переосмислення виключно механістичного тлумачення природи в концепції філософа. Зокрема на спрощеності техноморфного підходу наголошують Р. Кенінгтон, В. Лейс, Т. Мерріл, Д. Котингхем та ін. Ці автори переконані, що виявлення у філософії Декарта концепції десуб'єктивізованого світу та підходу до природи людини лише як до "речі, що мислить" – є перебільшенням. Так Кенінгтон зауважує, що характеристика Декарта як прихильника технократизму є великим спрощенням. [10, с. 201]. А вітчизняні дослідники А. Малівський та К. Соколова вважають, що: "Технократичне тлумачення вчення Декарта – поверхова та спотворена форма інтерпретації його практичної філософії" [6, с. 135].

Нашим же **завданням** є аналіз картезіанського бачення природи в контексті раціоналістичної парадиг-

ми Нового часу, що передбачає нерозривну єдність фізики та етики у філософії Декарта.

Очевидним є той факт, що в XVI-XVII ст. мислителі, трактуючи природу, знімають протиставлення природного і штучного (технічного), більш того, механіка стає ядром фізики як науки про природу, одночасно задаючи парадигму для дослідження багатьох природних явищ. Всупереч очевидній відмінності між самосутнім і сконструйованим вони наполягають на можливості їх ототожнення – з метою пізнання природи. У цьому зближенні, до речі, полягає відмінність новоєвропейського розуміння природи від її античного тлумачення.

Так, в "Засадах філософії" Декарта читаємо: "Між машинами, зробленими руками майстрів, і різними тілами, створеними однією природою, я знайшов тільки ту різницю, що дії механізмів залежать винятково від пристрою різних трубок, пружин та іншого роду інструментів, які, перебуваючи за необхідності у відомій відповідності до рук, що їх виготовили, завжди настільки великі, що їх фігура і рухи легко можуть бути видимі, тоді як, навпаки, трубки і пружини, що викликають дії природних речей, зазвичай бувають настільки малі, що вислизують від наших відчуттів. І безсумнівно, що в механіці немає правил, які не належали б до фізики (частиною або видом якої є механіка); тому всі штучні предмети разом з тим є природні предмети. Так, наприклад, годиннику не менш природно показувати час з допомогою тих чи інших коліщаток, з яких він складений, ніж дереву, що виростило з тих чи інших насінин, приносити відомі плоди" [2, с. 539-540].

Аналогія порівняння природи з годинником, до якої вдається Декарт, дуже суттєва і становить свого роду парадигму мислення XVII століття. Вправний майстер, пише Декарт, може виготовити кілька годинників так, що всі вони будуть показувати однаковий час, навіть якщо в конструкції їх коліс не буде ніякої подібності. Тому, немає потреби дошукуватися подібності в колесах годинників, достатньо зрозуміти принцип їх роботи. Те ж саме повинно бути і по відношенню до пізнання природи. Наука прагне зрозуміти природу в її, так би мовити, внутрішньому механізмі, але, на думку Декарта, досягти цього неможливо, та й не потрібно. Важливо лише одне: щоб всі речі сконструйованого нами світу вели себе так, як ведуть

себе речі у світі реальному. Інакше кажучи, щоб годинник, створений нами, і годинник, створений божественним Майстром, показували час однаково. “Я буду вважати себе задоволеним, – підсумовує Декарт, – якщо пояснені мною причини такі, що всі дії, які з них можуть відбутися, виявляться подібними до дій, що помічаються нами у явищах природи” [2, с. 540-541].

В контексті розкриття основ розуміння природи в раціоналістичній філософії Декарта важливим є розуміння етичної *ідеї творення*. Зокрема безсумнівним є те, що ідея творення виявляється у Декарта ключем до розуміння природи. Філософ стверджує, що Бог є першопричиною руху, що становить найважливіше визначення природи. “Мені здається очевидним, – пише він, – що вона (*першопричина руху*) може бути тільки Богом, чия всемогутність створила матерію разом з рухом і спокоєм і своїм звичайним сприянням зберігає у всесвіті стільки ж руху і спокою, скільки Він вклав його при творенні” [2, с. 485].

У ствердженні принципу постійно тривалого збереження створеного, Декарт бачить джерело закону збереження. Із тези про те, що Бог діє “з величною сталістю та незмінністю” [2, с. 485], філософ виводить і фундаментальний закон природи – закон інерції. Цей закон в його формулюванні звучить так: “Всяка річ зокрема (оскільки вона проста і неподільна) продовжує по можливості перебувати в одному і тому ж стані і змінює його не інакше, як від зустрічі з іншими” [2, с. 486].

Не тільки фізичні, але й математичні закони, на переконання Декарта, встановлені Богом. Все те, що філософ називає вродженими ідеями, від яких повністю залежать достовірність та істинність всякого знання і без яких неможлива наука, є в тій же мірі творіння Боже, як і природні речі. Ось що пише філософ у листі до М. Мерсенна: “Математичні істини, які Ви йменуєте вічними, були встановлені Богом і повністю від Нього залежать, як і всі інші створені речі... Саме Бог заснував ці закони в природі, подібно до того як король засновує закони у своїй державі” [3, с. 588]. Ці вічні істини (насамперед істини математики) складають, на думку мислителя, сутність природних речей. До речі, ще раніше за Декарта Галілей теж був, глибоко переконаний в тому, що “книга природи написана мовою математики”.

“Адже достовірно відомо, – пише Декарт до того ж Мерсенна, – що Бог є творцем сутності творін в тій же мірі, як і їх існування; сутність ця – не що інше, як саме ті вічні істини, які я зовсім не вважаю такими, що виникають від Бога на зразок еманції сонячних променів; але я знаю, що Бог – Творець усіх речей, істини ж ці – певні речі, а, отже, він їх Творець” [3, с. 590].

У своїй критиці неоплатонічної ідеї еманції Декарт виявляє прихильність не тільки до ідеї творення, але й до того напряму богословської думки, котрий має назву “номіналізм” і наполягає на пріоритеті божественної волі і всемогутності перед усіма іншими визначеннями божественного буття. Д. Скотт, Бонавентура, В. Оккам та ін., обґрунтовуючи номіналізм середньовіччя були переконані у тому, що не розум, а воля є вищою здатністю як Бога, так і людини, і нею

як вищою інстанцією визначається все інше. Для всіх представників цього напряму істина – це те, чого хоче Бог; те ж саме стверджує і Декарт. “Ви питаєте також, – пише він Мерсенну, – що змусило Бога створити ці істини; я ж відповідаю, що в Його волі було такою ж мірою зробити неістинним положення, яке стверджує, що всі лінії, проведені з центра кола до його краю, між собою рівні, як і взагалі не створювати світ. І достовірним є те, що істини ці не більш необхідно пов’язані з сутністю Бога, ніж інші створені речі. Ви запитуєте: що саме зробив Бог, щоб їх створити. Я відповідаю: він створив їх вже тим, що побажав їх існування і пізнав його від віку... Бо в Бога це одне і те ж – воліти, пізнавати і творити...” [3, с. 590].

Саме в номіналізмі разом з пріоритетом волі особливо важлива роль належить ідеї творення, що ми бачимо і у Декарта. І якраз ця ідея дозволяє зняти ту непрохідну межу між природним, з одного боку, і штучним – з іншого, між фізикою як наукою про природу, механікою як мистецтвом та етикою.

Осмислення природи, людини та Бога у філософії Декарта відбувається в контексті раціоналізму. Декарт дуже високо оцінює можливості людського *розуму*. “Людський розум, – пише він, – містить в собі щось божественне, в чому були посіяні перші насіння корисних думок, так що часто, яких би вони не зазнавали утисків від протилежних до них занять, вони все-таки дають плід, що визріває сам собою. Це ми помічаємо в найлегших з наук – арифметиці та геометрії...” [3, с. 87].

Варто підкреслити, що Декарт, як і Галілей, бачить саме в математиці найбільш достовірне знання, де людське пізнання рівне з божественним – якщо не екстенсивно, то інтенсивно. Декарт, втім, вважає, що людський розум здатний пізнати все, що існує в світі, якщо він озброєний правильним методом і відштовхується від ясних і виразних ідей. “Не є непосильним завданням, – вважає Декарт, – якщо ми хочемо досягнути думкою всі речі, які містяться у всесвіті, для того щоб дізнатися, яким чином кожна з них підлягає дослідженню нашого розуму: адже не може бути нічого такого численного або розрізненого, що його не можна було б за допомогою... енумерації... укласти в відомі межі і розподілити за декількома розділами” [3, с. 104].

При цьому Декарт тим не менш визнає обмеженість людського розуму порівняно з божественним: Бог “не дарував нам всезнаючий розум. Бо створеному розуму властива обмеженість, а розуму обмеженому – нездатність охоплювати все”. Так, нам не під силу досягнути актуальну нескінченність, як переконаний Декарт [3, с. 321]. Тому “ми не станемо піклуватися про відповідь тим, хто запитує, чи нескінченна також і половина нескінченної лінії, парне чи непарне нескінченне число і т. п.: адже про такі речі личить міркувати лише тим, хто вважає свій розум нескінченним” [3, с. 324]. На прикладі Декарта особливо наочно можна бачити, що саме відновлення розмежування між Творцем і створеним, розмежування, якого не хотів помічати пантеїстичний дух натурфілософії Відродження, слугує аргументом на користь відомої обмеженості людського розуму.

Важливо також те, що Декарт виключає з природи всяке поняття про цільові причини, не визнаючи не тільки вчення про світову душу, але навіть заперечуючи наявність душі у тварин і зводючи всі природні рухи до механічного переміщення. Усунення цільових причин наукового дослідження Декарт мотивує саме теологічними міркуваннями, спираючись на догмат про творення. У праці “Першооснови філософії” Декарт стверджує: “Дослідити треба не кінцеві, але діючі причини створених речей” [3, с. 325]. Таким чином Декарт висловлює аргумент на користь основоположної тези класичної механіки: “Ми не станемо обговорювати, які цілі Бог поставив собі, створюючи світ. Ми виключимо з нашої філософії розвідку кінцевих причин, бо ми не повинні настільки високо думати про себе, щоб припустити, ніби він побажав поділитися з нами своїми намірами. Але, розглядаючи його як Творця всіх речей, ми постараємося лише з допомогою вкладеної ним у нас здатності розуміння збагнути, яким чином могли бути створені ті речі, які ми сприймаємо за допомогою наших відчуттів, і тоді ми завдяки тим його атрибутам, деяке пізнання яких він нам дарував, будемо твердо знати, що те, що ми одного разу ясно і виразно побачили, як властиве природі цих речей, володіє досконалістю істинного” [3, с. 636].

Тлумачення природи, таким чином, у Декарта пов’язане з етичною ідеєю творення. Як же виглядає природа у Декарта та його послідовників?

Декарт визначає *природу* як протяжну субстанцію, відрізняючи її від субстанції мислячої. Субстанції визначаються через протилежність одна до одної: розум – неподільна субстанція, тіло – субстанція подільна. Перша становить, на думку Декарта, предмет метафізики, друга – предмет фізики, тобто механіки. Щоб послідовно провести поділ всього суцього на дві субстанції, Декарту треба було пояснити ту реальність, яка робила можливим подолання розриву між розумом і тілом: душу. Тварини, не кажучи вже про рослини, душею більше не наділяються, вони, так само як і людське тіло. Останнє ж є “машина, яка, будучи створена руками Бога, незрівнянно краще влаштована і має в собі рухи більш дивні, ніж будь-яка з машин, винайдених людьми” [2, с. 300].

У протяжній субстанції ми можемо мислити, на переконання Декарта, ясно і чітко тільки її величину, фігуру, рух, розташування її частин. Саме ці властивості складають реальність того, що ми називаємо природою.

Під рухом Декарт розуміє лише рух переміщення, “бо філософи, припускаючи деякі інші рухи, відмінні від цього, затемнили його справжню природу” [2, с. 458]. Говорячи про “інші рухи”, Декарт має на увазі якісні зміни, зростання і зменшення і, нарешті, виникнення і знищення – всі ці перетворення в перипатетичній фізиці вважалися видами руху. Але що стосується таких властивостей тілесних речей, як колір, смак, запах і т. п., то щодо них, вважає Декарт, немає і не може бути ясного і виразного пізнання. Тому і самі зазначені якості мають назву вторинних (суб’єктивних), на відміну від тих, які є об’єктивними, тобто такими, що реально притаманні природі, а тому називаються первинними якостями.

Головне визначення природних тіл – це їх протяжність в довжину, ширину і глибину. Звідси випливає, що та наука, яка має своїм предметом протяжність, а саме геометрія, повинна стати основою всіх наук про природу. Враховуючи те, що властива тілам і фігура, а вивчення фігур – теж справа геометрії, зрозуміло, що ця наука повинна стати універсальним інструментом пізнання природи. При цьому, однак, вона має бути реорганізована так, щоб з її допомогою можна було вивчати також і рух, чого не робила антична геометрія. Тоді вона постане у вигляді деякої універсальної математики, універсальної науки – *Mathesis universalis*.

Декарт більш рішуче, ніж Галілей, підійшов до проблеми конструкції фізичного об’єкта. Постулюючи тотожність матерії і простору, Декарт отримує онтологічне обґрунтування для зближення фізики з геометрією. У нього світ природи перетворюється в нескінченно протяжне математичне тіло. Сила, активність, діяльність винесені за межі природного світу; їх джерело – трансцендентний Бог. З допомогою закону інерції Декарт пов’язує рух з протяжністю, усуваючи з природи – з допомогою догмату про творення – всяке увявлення про кінцеві причини.

Усунення поняття мети при вивченні природи – фундаментальна особливість нової механіки. “Весь рід тих причин, які зазвичай встановлюють через визначення мети, незастосовний до фізичних і природних речей” [2, с. 374], резюмує Декарт. “Природа не діє по цілі” [7, с. 522], вторить йому Спіноза. Те ж саме читаємо у Ф. Бекона: “Фізика – це наука, що досліджує діючу причину і матерію, метафізика – це наука про форму і кінцеву причину” [1, с. 220]. Виключена з природи, цільова причина однак не була елімінована зовсім, вона збереглася в метафізиці, що вивчає не рухи тіл, а природу духу і душі. “Душа, – писав Ляйбніц Кларку, – діє вільно, дотримуючись правил цільових причин, тіло ж – механічно, дотримуючись законів діючих причин” [5, с. 492]. Однак у XVIII столітті, в епоху Просвітництва, коли почалася критика метафізики з боку вчених-натуралістів, а також філософів, налаштованих на перемогу матеріалізму – Ламетрі, Даламбера, Гольбаха та ін., – виникла тенденція до того, щоб всю систему людського знання перевести на мову механіки. У цей період поняття мети усувалося з відусіль; виникло навіть прагнення зрозуміти людину як повністю детерміновану зовнішніми обставинами, “середовищем”, тобто ланцюжком “діючих причин”: з’явилася “філософія обставин” як проєкція механіки на науки про людину, цього в Декарта звісно ми не бачимо.

Отже, висновок. Саме християнська етика і насамперед догмати про творення і боговтілення здійснили істотний вплив на становлення нової науки. Завдяки цьому впливу було подолано характерний для античної науки поділ всього суцього на природне і штучне, а також знято вододіл між небесним і земним світами. Відповідно і принципова відмінність між математикою як наукою про ідеальні конструкції і фізикою як наукою про реальні речі і їх рухи тепер виявляється подоланою. Чималу роль у цьому процесі подолання відіграє усунення з природи цільової, або кінцевої, причини, що особливо яскраво видно на

прикладі механіки Декарта: джерелом всякої сили а, отже, і всякого руху виявляється трансцендентний Бог-Творець.

Таким чином, створюючи механістичну картину природи, Декарт спрямовує весь свій запас аргументів проти поширеного в епоху Відродження уявлення, що світ – це другий Бог. Всупереч ідеям, які наділяють самостійністю не тільки світ, але і – певною мірою – всяке світове суще, Декарт позбавляє самостійності як світ в цілому, так і всі явища та процеси, що в ньому відбуваються: він заперечує не тільки наявність світової душі, але й душ окремих індивідів – чи то тварини чи людини. Непротяжною (нематеріальною) субстан-

цією, на думку Декарта, є розумна душа, тобто мисляче Я – в цьому полягає раціоналістичне підґрунтя тлумачення відношення природи людини і Бога.

Отже, всі принципи фізики та механіки у Декарта – прямий наслідок теології, “Декарт, – пише в цьому зв’язку французький історик науки А. Койре, – не бажав наділяти тіла здібностями, навіть здатністю збереження руху. Він вірив у постійне творення, – в безперервний вплив Бога на світ, без якого цей останній, наданий, так би мовити, самому собі, негайно, знову перетвориться в ніщо, з якого був створений.” [4, с. 213-214].

ЛІТЕРАТУРА

1. Бэкон Ф. Сочинения в двух томах. Т. 1. – М.: Мысль, 1971. – 590 с.
2. Декарт Р. Избранные произведения. – М.: Политиздат, 1950. – 712 с.
3. Декарт Р. Сочинения в двух томах. Т. 1. – М.: Мысль, 1989. – 654 с.
4. Койре А. Очерки истории философской мысли. – М.: Прогресс, 1985. – 288 с.
5. Лейбниц Г. Сочинения в четырех томах. – М.: Мысль, 1982. – 636 с.
6. Малівський А. М., Соколова К. В. Образ природи та людини в практичній філософії Декарта // Антропологічні виміри філософських досліджень, 2017. – Вип. 12. – С. 128-138.
7. Спиноза Б. Избранные произведения в двух томах. Т. 1. М.: Политиздат, 1957. – 631 с.
8. Хесле В. Гении философии Нового времени. – Москва, 1991. – 198 с.
9. Швейцер, А. Благоговение перед жизнью. – М.: Прогресс, 1992. – 576 с.
10. Kennington, R. Descartes and Mastery of Nature // Chapter Organism, Medicine, and Metaphysics. – 2017. – Vol. 7. – P. 201–223.

REFERENCES

1. Bacon F. Works in two volumes. Vol. 1. – M.: Thought, 1971. – 590 p.
2. Descartes R. Selected works. – M.: Politizdat, 1950. – 712 p.
3. Descartes R. Works in two volumes. Vol. 1. – M: Thought, 1989. – 654 p.
4. Koire A. Essays on the history of philosophical thought. – M.: Progress, 1985. – 288 p.
5. Leibniz G. Works in four volumes. – Moscow: Mysl, 1982. – 636 p.
6. Malivskij A. M., Sokolova K. V. The Image of man and nature in practical philosophy Descartes // Anthropological measurements of philosophical research, 2017. – Vol. 12. – P. – 128-138.
7. Spinoza B. Selected works in two volumes. Vol. 1. Moscow: Politizdat, 1957. – 631 p.
8. Hasle V. Genius of philosophy of New time. – Moscow, 1991. – 198 p.
9. Schweitzer, A., Reverence for life. – M.: Progress, 1992. – 576.

Cartasense interpretation of nature in the context of the rationalist paradigm of the New time

O. M. Morawiecki

Abstract. In the context of the disclosure of the foundations of understanding the nature of the rationalist philosophy of Descartes important is understanding the ethical ideas of creation, which allows you to remove the boundary between physics and ethics. Understanding of nature, man and God in Descartes's philosophy is in the context of rationalism. Descartes defines nature as extended substance, distinguishing it from substance thinking and eliminates from the nature of the concept of target reasons. All the principles of physics and mechanics of Descartes is a direct consequence of theology.

Keywords: nature, the idea of creation, rationalism, physics, ethics.