

ИГОРЬ ДМИТРИЕВ*

БОГ-ПАНТОКРАТОР И БОГ-КООРДИНАТОР**

СТАТУС ЧУДА В ЭПОХУ НАУЧНОЙ РЕВОЛЮЦИИ
РАННЕГО НОВОГО ВРЕМЕНИ

Получено: 13.06.2021. Рецензировано: 01.08.2021. Принято: 01.10.2021.

Аннотация: Ученые и философы XVII столетия при всей новизне выдвигавшихся ими идей в то же время не спешили отвергнуть понятие о чуде, хотя многие из них, как, например, И. Ньютон, отрицали понимание чуда как нарушения законов природы, ее «обычного хода». В целом в отношении христианской концепции чуда в натурфилософии раннего Нового времени сложилась весьма неопределенная ситуация. С одной стороны, в эпоху научной революции ясно обозначилась тенденция объяснять необычные явления действием естественных причин, что в теологии нашло свое содержательное выражение в протестантской концепции прекращения чудес (*cessatio miraculorum*) в послепостольские времена, а в философии (точнее, в философско-теологической литературе), особенно в учениях Б. Паскаля, Р. Декарта, Б. Спинозы, Д. Юма и других авторов, в стремлении выстроить рациональную теологию, в которой статус чуда оказывался весьма неопределенным. С другой стороны, трудности, возникшие в науке после открытия И. Ньютоном закона всемирного тяготения и связанные с проблемой *actio in distans*, вынуждали исследователей прибегать в натурфилософских рассуждениях к теологическим понятиям и образам, в частности, обращаться к концепции чуда. Последнее обстоятельство потребовало разработки нового понимания чуда, а именно концепции «*coincidence miracles*», позволявшей сохранить апологетические функции чудес и в то же время нейтрализовать философско-теологическую критику понятия чуда Спинозой и Юмом. В статье показано, что соотношение между теологической и научной (точнее, натурфилософской) проблематикой отнюдь не сводится к использованию в процессе формирования классической науки богословских представлений в режиме общих рассуждений по аналогии или в качестве общих идеологических констатаций. Теологические концепции оказались включенными в натурфилософский дискурс наравне с чисто физическими аргументами, и, наоборот, теологическая мысль должна была как-то реагировать на натурфилософские открытия, что в итоге привело к взаимной корректировке как натурфилософских, так и теологических понятий.

Ключевые слова: чудо, концепция прекращения чудес, И. Ньютон, У. Уистон, Т. Бернет, научная революция.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-4-116-137.

*Дмитриев Игорь Сергеевич, д. хим. н., профессор, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена, (Санкт-Петербург), isdmiriev@gmail.com, ORCID: 0000-0003-0412-4177.

**© Дмитриев, И. С. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Благодарности: работа выполнена при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований, проект № 21-011-44078 (Теология).

Чудеса важнее, чем вы думаете...

Б. Паскаль

Прежде всего следует сказать несколько слов (подр. см.: Hardon, 1954) о понимании чуда в христианской теологии, в рамках которой оно всегда несло важную апологетическую функцию.

Одно из первых определений чуда принадлежит Августину Блаженному, согласно которому чудо — это

все то, что представляется труднообъяснимым или необычным, то, что находится за пределами ожиданий или способностей того, кто его созерцает,

при этом такое событие «противоречит не природе, но нашему знанию природы» (цит. по: Harrison, 1995: 533). Иными словами, чудо, по Августину, это то, что противоречит нашему обыденному опыту, не зависимо от того, известны ли нам причины того или иного явления или нет. Тем самым Августин определял чудо относительно опыта наблюдателя.

Иначе к проблеме чуда подходил Фома Аквинский, который делал акцент не на наблюдателе, а на сущности самого чудесного события. Соглашаясь с Августином в том, что чудо не противоречит природе, Аквинат вместе с тем подчеркивал, что чудесное событие не отвечает божественному порядку вещей, чудо невозможно объяснить в терминах естественных свойств объектов, участвующих в событии чуда. Именно потому, что чудо предполагает нарушения обычного хода природы, оно представляется нам чем-то необычным и удивительным. Иными словами, чудо имеет место, по мысли Фомы, всякий раз, когда мы «наблюдаем нечто необычное, но не знаем причины наблюдаемого» (цит. по: *ibid.*).

Однако далеко не все события, которые отвечают указанному пониманию, являются подлинными чудесами. К примеру, исключениями являются события, причины которых неизвестны одним людям, но известны другим. Скажем, причины солнечного затмения известны далеко не всем, но астрономы их знают, и потому это явление, по Фоме, нельзя отнести к классу чудес. Другой случай — манипуляции с оккультными качествами. Например, когда мы совершаем некоторые действия с магнитом. Мы не знаем причин свойств магнита, но сами проявления магнитного поведения всегда однотипы в том смысле, что они «ограничены некоторым определенным действием» (цит. по: *ibid.*: 534), притяжением металлических предметов. Т. е. действия магнита

всегда повторяемы, а потому предсказуемы, хотя причина их скрыта от нас. Наконец, некоторые необычные события, причины которых мы не знаем, могут совершаться высшими существами — ангелами или демонами. В этом случае Фома также отказывается говорить о чудесах. Действительно, допустим, человек бросил камень вверх. Камень в этом случае совершает неестественное движение, но оно вызвано способностью человека бросить камень в любую сторону, в том числе и вверх. Аналогично в случае высших агентов (ангелов и демонов). Они совершают необычные действия в силу своей природы, не превышая заложенных в них способностей. Результаты их действий могут казаться нам чудесными, но это чудо для нас («*miraculum quod nos*»: цит. по: Harrison, 1995: 534). Однако тогда оказывается, что различить истинное чудо (совершаемое Богом) от «чуда для нас» практически невозможно, поскольку невозможно сформулировать формальные условия подлинного чуда, хотя практически люди называют чудесами все, что представляется им необычным и причины чего скрыты.

ПРОТЕСТАНТСКАЯ ДОКТРИНА ПРЕКРАЩЕНИЯ ЧУДЕС В ПОСЛЕАПОСТОЛЬСКИЕ ВРЕМЕНА

Теперь обратимся к протестантской доктрине «прекращения чудес (*cessatio miraculorum*)», согласно которой чудеса, творившиеся Моисеем, Пророками, а также Христом и апостолами со временем стали происходить всё реже и в итоге прекратились по окончании апостольских времен, когда христианство заметно укрепило свои позиции, т. е. примерно к 600 году н. э. Поэтому всё, что в эпоху Средневековья и в начале Нового времени воспринималось как чудо, в действительности было либо иллюзией, либо сознательным обманом, либо дьявольскими кознями. Доктрина «прекращения чудес» в XVI–XVII столетиях получила широкое распространение в протестантских кругах Западной Европы и, в частности, в Англии (Deacon, 1601).

Заметим, что тезис *cessatio miraculorum* не имел догматического характера. К примеру, Лютер в проповеди на Мф 8:1–14 (Luther, 1910: xli, 18–21) различал два типа чудес: чудеса, связанные с преображением души верой, и чудеса, связанные с телесными состояниями, например, чудо излечения от какой-либо смертельной болезни. Чудеса первого типа, по убеждению Лютера, совершаются часто (даже постоянно) и будут происходить до второго пришествия. Чудеса второго типа встречаются редко, их цель — способствовать распространению и укреплению христианской веры, которая в апостольские времена требовала поддержки,

тогда как в более поздние времена, в частности в XVI столетии, необходимость в укреплении веры с помощью чудес отпала и обращение к ним и к чудесным знамениям (*Wunderzeichen*) свидетельствует о сомнениях и нестойкости в вере. Более того, вера, возникшая исключительно под воздействием чудесных явлений, а не слов Христа, со временем, в послеапостольские времена, потеряла значение фактора, мотивирующего принять христианство. При этом о чудесах, демонстрируемых в его время католической церковью, Лютер не упоминает.

Ж. Кальвин в посвящении своих *Institutes* королю Франции (Calvin, 1957: 33–36) и в тексте этого сочинения, а также в комментариях к Евангелиям (Calvin, 1891: 400–401; 973) упоминает о доктрине прекращения чудес лишь как о «рекомендованном» мнении, но не как о догматическом утверждении. В то же время в некоторых других своих трактатах Кальвин о доктрине прекращения чудес вообще не пишет.

Что касается англиканской церкви и пуританских проповедников, то, несмотря на некоторые разногласия, в целом большинство из них соглашались с тем, что описанные в Библии чудеса следует рассматривать как исторически достоверные, но в последнее тысячелетие истинных чудес уже не происходило.

Католическая церковь раннего Нового времени в полемике с протестантами, наоборот, активно использовала то, что она полагала чудом, ибо во всякие времена есть немало людей, недостаточно крепких в вере и ничто лучше хорошего чуда не устранил их сомнения. Дело не во времени, а в природе человека. Как писал Б. Спиноза,

после того, как Моисей узнал непокорный характер и дух своего народа, он ясно увидел, что они без величайших чудес и особой внешней помощи божьей не могут выполнить начатых дел; даже напротив, что они без такой помощи необходимо погибнут (Spinoza, 1999: 168, 170).

И это относится не только к временам Моисея.

Вместе с тем доктрина *cessatio miraculorum*, если рассматривать ее в контексте протестантской идеи *sola Scriptura*, имела один крупный недостаток: она была лишена оснований в тексте Св. Писания. Возможно, именно поэтому Лютер и Кальвин говорили о ней весьма сдержанно. Действительно, в тех фрагментах Нового Завета, где Иисус упоминает

о чудесах (знамениях), как, например, в Мк. 16:17–18, 20¹ и в Ин. 14:12², ничего не сказано о том, что способность уверовавших в Христа творить чудеса как-то ограничена во времени, поэтому протестантская доктрина прекращения чудес нуждалась в аргументации, причем основанной на библейском тексте. Как же в этой ситуации рассуждали протестантские идеологи?

Прежде всего они ссылались на то, что Бог творил чудеса исключительно с целью укрепления и распространения новой веры («знамения», как сказано в Мк. 16:20, «подкрепляли слова» Христа: «*sermonem confirmante sequentibus signis*»), после чего божественные чудеса стали являться миру все реже и в конце концов прекратились полностью. Поскольку, как уже было сказано, прямых цитат из Св. Писания, обосновывающих доктрину прекращения чудес, привести было невозможно, то протестантские теологи прибегли к аналогиям. В частности, они указывали, что, согласно Библии, манна небесная перестала падать на землю, как только евреи вошли в Ханаан (Sheldon, 1616: 50–51), т. е. когда ситуация меняется в лучшую сторону, потребность в чудесах отпадает.

Опираясь на подобные рассуждения, кэмбриджский теолог XVII века Джеймс Мейсон утверждал: «...более чем вероятно, что ныне чудеса прекратились (*it is more than probable that miracles are now ceased*)» — датируя это *cessatio miraculorum* временем правления императора Константина Великого (306–337 гг.) (Mason, 1612: 7).

Кальвин, комментируя фрагмент Мф. 17:20 («...если вы будете иметь веру с горчичное зерно и скажете горе сей: „перейди отсюда туда“, и она перейдет; и ничего не будет невозможного для вас»), высказал мнение, что слова евангелиста следует понимать исключительно как фигуру речи — «*hyperbolica loquendi forma*»³, а все чудеса, на которые ссылаются паписты — это чудеса ложные, творимые Антихристом, те чудеса, о которых предостерегал евангелист: «Ибо восстанут лжехристы

¹17. Уверовавших же будут сопровождать сии знамения: именем Моим будут изгонять бесов; будут говорить новыми языками; 18. Будут брать змей; и если кто смертоносное выпьет, не повредит им; возложат руки на больных, и они будут здоровы. 20. А они пошли и проповедовали везде, при Господнем содействии и подкреплении слова последующими знамениями. Аминь.

²12. Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит.

³«*Certum quidem est, hyperbolicam esse loquendi formam, quum fide pronuntiat transferri arbores et montes*» (Calvin, 1891: 728).

и лжепророки, и дадут великие знамения и чудеса, чтобы прельстить, если возможно, и избранных» (Мф. 24:24).

Заметим, что для протестантов Антихрист — это не абстрактный злодей, который явится когда-то в будущем, когда исполнятся времена, но реально существующая римско-католическая церковь во главе с папой.

Что же касается католиков (папистов), то их позиция в полемике с протестантами ясно и последовательно была выражена в трудах Р. Беллармино, который, соглашаясь, что «чудеса необходимы для убеждения людей в новой вере или для подтверждения чьей-то необычной миссии», оговаривал, однако, что это не единственная функция чудес, ибо последние также прославляют Бога и святых, подтверждая тем самым истинность веры. А поскольку учение Кальвина — не без иронии замечает Беллармино — претендует на новую веру, а сам женевский теолог взял на себя экстраординарную миссию реформировать всю церковь, то ему чудеса нужны как никому (Bellarminus, 1619: 353).

Кроме того, католические теологи XVI–XVII веков полагали — и это было их сильным доводом, — что в период усиления религиозных разногласий, умножения ересей и проявления даже атеистических тенденций чудеса, как способ убеждения людей в истинности христианской веры, необходимы не менее, чем во времена раннего христианства. «Почему мы должны связывать Богу руки, утверждая, что Он не может ниспослать чудес в мир, который так в них нуждается?» — вопрошал Джон Флойд, английский католический теолог и проповедник (Floyd, 1613: 152).

И разве в эпоху великих географических открытий не нуждались в чудесах миссионеры, которым необходимо было обратиться к христианству туземные народы?

Вместе с тем во взглядах протестантских и католических теологов по поводу чудес был один аспект, в котором их позиции совпадали. Обе спорящие стороны признавали, что дьявольские чудеса не являются сверхъестественными, они лишь превосходят человеческое понимание. Сила дьявола ограничена, он не в состоянии нарушить обычную естественную причинность (законы природы, как бы мы сказали сегодня), он может только использовать естественные свойства вещей необычным образом, а также приводить в расстройство человеческое восприятие, продуцируя тем самым различные иллюзии, видения и т. п. Как выразился Р. Шелдон, «все дьявольские чудеса совершаются путем тайного, скрытого и быстрого применения естественных причин» (Sheldon, 1616: 39–40). Впрочем, по мнению некоторых протестантских авторов, Бог

иногда позволяет дьяволу совершать нечто сверхъестественное ([Thomson G. of St. Andrews], 1606), но большинство теологов этого мнения не разделяли, полагая, что дьявол не способен создать нечто из ничего, воскрешать мертвых или останавливать Солнце. Чтобы какое-то действие или явление было чудесным, оно должно «превосходить силы человеческие, демонические, ангельские и всей сотворенной природы» (Pascal, 1963: 606). А это доступно только Богу, но не дьяволу. Таким образом, на дьявола накладывались те же ограничения естественной причинностью, что и на ученого.

Однако для того чтобы отличать истинные (божественные) чудеса от их дьявольской имитации, следовало прежде всего ясно понимать, что представляет собой «обычный ход природы», т. е. следовало изучить законы природы, а это, в свою очередь, в какой-то мере служило теологической мотивацией (разумеется, не единственной) натурфилософских изысканий. Почему «в какой-то мере»? Думаю, ответ ясен: процесс познания природы бесконечен, а потому никто не может и не сможет достоверно сказать, опираясь на науку, является ли данное необычное явление чудом или нет. Как заметил Т. Спрат, «чтобы правильно понять, что является *сверхприродным*, необходимо для начала (*it is a good step first*) *знать*, что соответствует *природе*» (Sprat, 1958: 352), а это в полной мере невозможно. (Замечу, что католик М. Монтень в этом вопросе был не менее радикален, чем протестанты. По его убеждению,

чудеса если и существуют, то только в силу того, что мы не знаем природу (*selon l'ignorance en quoy nous sommes de la nature*), а не потому, что они присущи самой природе (Montaigne, 1978: 121).)

Следовательно, необходим какой-то иной критерий различения чудес.

Кое-что придумал Б. Паскаль, а именно предложил исходить из того, что ложное чудо всегда связано с ложным учением, тогда как чудо истинное — только с истинным. Сформулировано красиво, но совершенно неприменимо на практике, поскольку неясно, на каком основании некоторую доктрину следует признать истинной. Паскаль понимал эту трудность. Получалось, как он выразился, что «*les miracles discernent la doctrine et la doctrine discerne les miracles*», т. е. чудеса помогают распознавать учение, а учение помогает распознавать чудеса (Pascal, 1963: 607).

И тем не менее нечто подобное тому, о чем писал Паскаль, можно найти в высказываниях некоторых других авторов, к примеру в записях

Р. Бойля. Впрочем, и в трудах английских натурфилософов и мыслителей, и в практиках повседневности обращение к чудесам в протестантской Англии встречалось куда реже, нежели в католической Франции, в чем П. Диа видит проявление «a fundamental cultural divergence» между интеллектуальными мирами этих стран (Dear, 1990: 674)⁴:

Отношение к чудесам в повседневной жизни отражало определенные практики построения логических умозаключений (*inferential practices*), умозаключений, следующих от засвидетельствованного события к доктринальному утверждению, от частного к общему, от единичного к универсальному. И те же самые практики умозаключений проявились в XVII столетии в формировании экспериментального знания. Подобно суждениям, опиравшимся на экспериментальные данные, трактовки чудес опирались на идеи и допущения, касавшиеся «обычного хода природы» (*ordinary course of nature*)».

Во Франции чудеса (или то, что воспринималось как чудеса) служили индикатором божественного волеизъявления и представляли собой события, противоречащие «обычному ходу природы». Допустим, есть некоторое событие, согласующееся с «ordinary course of nature». Разумеется, оно само по себе никак не может служить обоснованием этого «course», оно лишь подкрепляет наши представления об общем природном порядке. В ряде случаев исследователь должен был специально доказывать, что наблюдавшиеся им явления не противоречат такому порядку, для чего могло, в частности, использоваться математическое представление экспериментальных результатов. Так было, к примеру, в случае исследований Б. Паскаля, посвященных давлению воздуха и гидростатике.

Но в Англии ситуация была иной. Английская (доньютоновская) экспериментальная натурфилософия делала акцент на описании и репрезентации отдельных событий и фактов. Отчеты Королевского общества состоят главным образом из качественных описаний тех или иных экспериментальных ситуаций. Математические доказательства

⁴Я не касаюсь здесь специфического понимания чуда Р. Декартом, о чем см.: (Garber, 2000: 151–152). Замечу лишь следующее: французский мыслитель исходил из того, что «философ рассматривает природу и человека только в том состоянии, в котором он пребывает ныне, и не стремится искать причины в потустороннем мире (*Un philosophe ne considère la nature et aussi l'homme que dans l'état actuel, et ne va pas chercher des causes au-delà*)» (Descartes, Adam, 1975: 127). Т. е. Декарт не отрицал чудес вообще, а полагал, что их рассмотрение не дело философа, но при этом стремился предельно расширить область механических объяснений, вплоть до таинства евхаристии.

были не в почете. Поскольку ничего определенного о сущности наблюдаемых явлений человек сказать не может по причине божественного всемогущества, то ко всяким теориям и гипотезам следует относиться крайне осторожно. Примером может служить критическое отношение Р. Бойля к работам своих предшественников по гидростатике (Boyle, 1772b: 739–740):

Тех математиков, которые (подобно Маринусу Геталдусу (*Marinus Ghetaldus*), Стевинусу (*Stevinus*) и Галилею) внесли достойный вклад в гидростатику, [...] приходится обыкновенно рассматривать скорее как геометров, нежели как философов, и не ссылаться на них при объяснении явлений природы.

Соответственно, в силу того что придание необычному событию статуса истинного чуда требовало знания и понимания «обычного хода природы», лучше всего, как казалось, оставить чудеса в далеком прошлом.

Т. Спрат в своей «Истории Королевского общества» писал (Sprat, 1958: 352):

...чудеса, коими Он (т. е. Христос — *И. Д.*) доказывал те истины, которым учил [...], я бы осмелился назвать божественными экспериментами.

Т. е. эксперимент в понимании Спрата никак не согласуется с «обычным ходом природы», поскольку соотносится с единичными событиями. При этом не имеет значения, чьи это эксперименты — Господа Бога или Роберта Бойля. Однако оставить божественные чудеса в далеком прошлом не удалось, о чем речь пойдет далее. Здесь же следует коснуться других граней обсуждаемой проблемы.

«Экспериментальная философия» раннего Нового времени столкнулась с проблемой, аналогичной по структуре теологической проблеме квалификации чудес: не все наблюдаемые чудеса могли рассматриваться как истинные, подобно тому как «*experimental trials*» должны были быть определены как проведенные надлежащим образом («*competently performed*», по выражению П. Дия (Dear, 1990: 680) перед тем, как они будут положены в основание наших знаний о природе. Скажем, И. Ньютон отказывался признавать критику своих оптических исследований, ссылаясь во многих случаях на некорректность в постановке экспериментов его оппонентами. Подобных примеров можно привести немало. Но вместе с тем указанная аналогия имеет важное ограничение: да, проведенные научные эксперименты требовали критического изучения на предмет правильности их постановки в контексте поставленной задачи, аналогично тому, как наблюдавшиеся необычные явления требовали

подтверждения (или опровержения) их статуса истинных чудес, однако научные эксперименты во многих случаях были подобны скорее ложным чудесам, в том смысле, что они выражали обычный ход природы, а не нарушали его. Разумеется, эксперимент мог проводиться в специальных условиях, в которых объект экспериментального изучения в природе, как правило, не пребывает. Ф. Бэкон даже полагал, что

природа вещей лучше выражается в состоянии искусственной стесненности, чем в собственной свободе (*Quandoquidem natura rerum magis se prodit per vexations artis quam in libertate propria*) (Вacon, [1990]: 223),

но и в этом случае экспериментатор наблюдает естественное для данных условий поведение естественного объекта.

НЬЮТОН И НЬЮТОНИАНЦЫ О ЧУДЕСНЫХ ЯВЛЕНИЯХ ПРИРОДЫ

С началом научной революции томистская концепция чуда стала терять свою привлекательность. *Во-первых*, потому что перипатетическое учение о субстанциальных формах и качествах стало в XVII столетии предметом не только критики, но и откровенных насмешек, примером чего может служить сцена сдачи магистерского экзамена в комедии Ж.-Б. Мольера «Мнимый больной» (подр. см.: Hutchison, 1982; 1991). Объяснение свойств тел теперь опиралось на иные представления, в частности корпускуляристские. По словам Р. Бойля, хотя Бог установил законы природы,

однако этим он не связал себе руки, поскольку по Его усмотрению любой их этих законов может быть инициирован, приостановлен, отвергнут или же обращен (цит. по: Burns, 1981: 54).

Следовательно, та «норма», по отношению к которой следует определять статус необычного события, оказывается нестабильной: она может быть изменена волевым решением Бога. Это обстоятельство, разумеется, придавало проблеме чуда новый оттенок, но мыслители XVII века в большинстве своем рассуждали примерно так, как, например, Г. Галилей: да, возможно когда-то (может быть завтра, а может, через тысячу лет) Бог изменит законы природы, но пока *de facto* он этого не сделал, а потому ученым следует изучать тот мир, в котором они живут. Хотя Бог считался конечной причиной всех вещей, в явлениях чудесных — и только в них — Он был причиной непосредственной («ближайшей»). Все остальное совершалось благодаря вторичным причинам.

Во-вторых, в условиях острой религиозной полемики (внутри- и межконфессиональной) чудеса наряду со сбывшимися пророчествами стали критерием истинности тех или иных воззрений. Р. Бойль писал (Boyle, 1772a: 531):

Чудесные явления — это не что иное, как абсолютно необходимый аргумент в доказательстве того [...], что христианская религия действительно исходит от Бога.

Но это касается христианства вообще, причем его ранней истории. А как быть в конфессиональную эпоху? Могли ли протестанты реализовать доктрину прекращения чудес или прав был кардинал Беллармино, утверждавший, что протестантам чудеса нужны еще более, чем католикам? По этому вопросу у сторонников Реформации не было единой позиции, но в целом их стратегия ориентировалась на разоблачение католических чудес, а следовательно на доктрину *cessatio miraculorum* (Burns, 1981: 12). Таким образом, вопрос о критериях подлинного чуда не был устранен, хотя теперь он не столько служил целям конфессиональной апологетики, сколько был средством межконфессиональной борьбы. Чисто теологическим путем решить его не представлялось возможным, только совместно с натурфилософами, с «christian virtuosi», если воспользоваться терминологией Р. Бойля. Последний, как и другие натурфилософы-механицисты времен раннего *Royal Society* (1660-е годы), был преисполнен оптимизма: он верил, что как только основные законы природы будут открыты, так сразу станет ясно, какие явления природы следует считать чудесами, а какие — нет. Натурфилософ, по мнению Т. Спрата,

не может мгновенно выяснить, являются ли все необычные события перстом Божиим, поскольку он обычно нацелен на определение внутренней работы вещей, понимая, что многие явления, которые наводят ужас на простецов, на самом деле совершаются обычными средствами природы (*by the common Instruments of Nature*) (Sprat, 1958: 358).

Однако следующее поколение натурфилософов, поколение И. Ньютона и его последователей, вынуждено было расстаться с этими иллюзиями, но не с поисками места чудес в их картине мира, которая уже не была чисто механистической.

Действительно, по мере развития натурфилософии проблема чуда отнюдь не исчезла, наоборот, она приняла в известном смысле более

острую форму, причем именно как проблема натурфилософская. Ситуация осложнилась после открытия И. Ньютоном закона всемирного тяготения.

В «Началах» и в «Оптике» он тщательно избегал обсуждения этого вопроса о природе гравитации, считая необходимым сосредоточить внимание лишь на феноменологическом аспекте проблемы. Приведу два его характерных высказывания на эту тему.

Довольно того, что тяготение на самом деле существует и действует согласно изложенным нами законам, и вполне достаточно (*abundantly serves*) для объяснения всех движений небесных тел и моря (Newton, Motte and Cajori, 1962: 547).

Я рассматриваю эти начала (речь идет в том числе и о тяготении — И. Д.) не как таинственные качества, предположительно вытекающие из особых форм вещей, но как общие законы природы, посредством которых образовались сами вещи; истина их ясна нам из явлений, хотя причины до сих пор не открыты. Ибо это явные качества (*Manifest Qualities*), и только причины их тайные (*Occult*) (Newton, 1721: 376–377).

Но какие бы публичные заявления по поводу природы тяготения Ньютон ни делал (самое знаменитое из них — «*Hypothesis non fingo*»), все они — лишь фасад его методологии, за которым шла бурная деятельность по «измышлению» самых разнообразных гипотез.

В 1691 году Ричард Бентли, кэмбриджский преподаватель, попросил Ньютона помочь ему разобраться в «Математических началах натуральной философии». Ньютон посоветовал молодому филологу основательно изучить геометрию по Эвклиду и теорию конических сечений, затем перейти к алгебре и астрономии и, наконец, к «*Horologium oscillatorium*» Х. Гюйгенса. Короче, последуй Бентли этим советам, работы ему хватило бы на долгие годы. Но вскоре события приняли иной оборот.

30 декабря 1691 года скончался Р. Бойль, оставив завещание, согласно которому в Лондоне ежегодно должны проводиться чтения, состоящие из восьми ежемесячных проповедей каждое, посвященные основам христианства и направленные против «*notorious infidels, viz, Atheists, Deists, Pagans, Jews, and Mahometans*». На каждое такое чтение (*The Boyle Lecture*) выделялось 50 фунтов в качестве вознаграждения лектору. Выбрать последнего должны были четыре указанные Бойлем душеприказчика. Первым чтением 13 февраля 1692 года был избран Бентли, который решил посвятить свои проповеди опровержению атеизма.

Первая лекция состоялась в церкви Св. Мартина в полях (*St. Martin-in-the-Fields, Westminster*), где был похоронен Бойль, 5 марта 1692 года. В заключительных проповедях, прочитанных в последние месяцы года, Бентли обратился к ньютоновской механике как к доказательству существования Бога. Успех был потрясающий. Лектора даже хотели было назначить чтецом и на следующий год, но потом передумали.

В одной из этих лекций Бентли заявил, что «все силы механизма зависят от Бога», ибо

гравитация, величайшее основание всякого механического действия, сама по себе не является механической по своей природе, но представляет непосредственное божественное *fiat* и перст Божий, а также исполнение божественного закона (Bentley, 1838: 74–75)⁵.

Другой последователь Ньютона Уильям Уистон, которому сэр Исаак передал лукасианскую кафедру математики в Тринити-колледже, писал (Whiston, 1717: 45–46):

...сила тяготения не только не механическая, т. е. не является результатом соприкосновения тел или их столкновения, но [...] она, собственно, совсем не свойство тел или материи [...], она есть способность высшего агента, приводящего в движение все тела, как если бы каждое тело притягивало и притягивалось всеми другими телами Вселенной.

В своей более ранней работе он высказался еще определеннее: гравитация зависит от

постоянного, действенного и, если угодно, сверхъестественного и чудесного влияния (*supernatural and miraculous Influence*) всемогущего Бога (Whiston, 1696: 218).

⁵Бентли был одним из инициаторов второго издания «Начал» (1713). Если бы не его энергия, настойчивость, а порою и бесцеремонность, то неизвестно еще, когда бы книга вышла в свет и вышла бы вообще. Конечно, Бентли оказался не самой подходящей кандидатурой на эту роль. *Во-первых*, он не был ни физиком, ни математиком; *во-вторых*, он был известен своей скупостью, и, *в-третьих*, у него не было предрассудков относительно чужой интеллектуальной собственности. Последнее надо понимать не в том смысле, что Бентли мог что-либо украсть у Ньютона, но в том, что он позволял себе по своему усмотрению править ньютоновский текст, как бы между прочим сообщая об этом автору, весьма щепетильно относившемуся к каждому своему слову. (Кстати, спустя лет двадцать Бентли, будучи издателем поэмы Мильтона «Paradise Lost», с той же легкостью занялся исправлением стихов великого английского поэта.) Когда у Ньютона спросили, почему он доверил рукопись «Начал» Бентли, ученый простодушно ответил: «Он был жаден, и я позволил ему заработать на этом». Однако терпение сэра Исаака вскоре кончилось, и он поручил вести редакторские дела Роджеру Коутсу, молодому неизлечимо больному математику, первому Пломбианскому профессору астрономии в Тринити.

Сэмюэль Кларк, теолог, последователь Ньютона, труды которого определили рационалистическое направление в английской теологии, также подчеркивал, что

все вещи, о которых мы обычно говорим как о проявлениях (*the Effects*) природных сил материи (*the Natural Powers of Matter*) и законов движения, гравитации и т. п., в действительности [...] являются проявлениями постоянного и ежемоментного божественного воздействия на материю (Clarke, 1738: 697).

Наконец, сам Ньютон полагал, что «нужно постоянное чудо, чтобы удерживать Солнце и далекие звезды от столкновения под действием тяготения» (Newton, 1961: 336).

Итак, сложилась весьма своеобразная ситуация. С одной стороны, есть сила, определяющая широкий круг явлений — от движения снаряда, выпущенного из пушки, до движения небесных тел, — есть математический закон действия этой силы, тогда как с другой — нет никакой ясности относительно ее природы. Фактически Ньютон после провала его эфирной теории гравитации вынужден был признать, что планеты движутся в пустом пространстве, и одновременно допустить наличие между ними силового взаимодействия. В какую бы методологическую позу он ни встал, противоречие оставалось, ибо оставалась тайна *actio in distans*, что ставило под вопрос тот фундаментальный принцип ньютоновой (как, впрочем, и доньютоновой) механики: силовое взаимодействие всегда подразумевает воздействие одного тела на другое (удар, давление и т. д.), нет тела — нет силы. И если действие силы тяготения было, как полагали цитированные выше авторы-ньютонианцы, сверхъестественным и чудесным, то это требовало нового понимания чуда, хотя бы потому, что сила тяготения действовала в мире постоянно и регулярно. Надо было придумать такую концепцию чуда, которая бы исключала гравитацию из числа чудесных явлений и в то же время сохраняла бы некоторую *continuity* с традиционным пониманием чуда и его апологетической роли. И теологам-ньютонианцам удалось справиться с этой головоломкой.

Когда они слышали от английских деистов и от некоторых мыслителей на континенте, например от Б. Спинозы, что никаких чудес в Библии нет и все, что принято считать библейскими чудесами, прекрасно объясняется естественными причинами⁶, ньютонианцы, — к примеру

⁶ «Все, о чем рассказывается в Писании, — убеждал читателей Спиноза, — произошло естественным путем; тем не менее все приписывается богу, потому что, как мы уже пока-

У. Уистон (Whiston, 1696: 381) и С. Кларк (Clarke, 1738: 705) — соглашались: да, многие удивительные события, описанные в священном тексте, вполне согласуются с тем, чему учит новая наука и философия (точнее, «механическая философия»). Однако, по мнению ньютоналинцев, это вовсе не означает, что надо отказываться от понятия чуда. Действительно, причины многих удивительных явлений могут быть известны натурфилософам, но чудо состоит не в нарушении Богом самих законов природы и природных причинно-следственных связей. Каждое чудесное явление обусловлено многими причинами, оно находится на «пересечении» множества причинно-следственных цепочек, и чудо состоит не в разрыве этих цепочек в соответствии с божественной волей, а в *синхронизации* событий. Именно синхронизация и комбинация действия различных естественных причин указывали на присутствие в «итоговом» событии перста божия. При этом особый акцент делался на соотнесенности по времени и месту событий человеческой истории и природных катаклизмов. Допустим, всемирный потоп или «казни египетские» можно объяснить естественными причинами. Но сам факт необычности этих явлений и то, что они случились в определенное время и в определенном месте (так, всемирный потоп — событие само по себе необычное — совпал с распространением среди людей неверия и нарушения законов, казни египетские — с отказом фараона освободить поработанных сынов Израилевых, и т. д.) говорит об их чудесном характере. По словам У. Уистона, «совпадение (*coincidence*) разных вещей и событий, осуществляемое на многих стадиях и во многие периоды существования природы», само по себе есть чудо, ибо происходит «under the Divine Providence» (Whiston, 1696: 103). Бог, по мнению Уистона,

каждому действию определил его взаимосвязи и позволение, Он так упорядочил и устроил систему [мира] в целом и каждую ее индивидуальную часть (branch) по времени, месту, отношению и всем иным обстоятельствам, что ничто не должно случиться несвоевременно, ненадлежащим образом,

зали, Писанию не свойственно изучать вещи через естественные причины, но свойственно только рассказывать о тех вещах, которые широко охватывают воображение, и притом рассказывать по тому методу и в том стиле, которые лучше способствуют тому, чтобы вызвать больше удивления, а следовательно и тому, чтобы внедрялось благоговение в умы простого народа (*omnia, quae in Scriptura narrantur, naturaliter contigerint, et tamen ad Deum referuntur, quia Scripturae ...non est res per causas naturales docere, sed tantum eas res narrare, quae imaginationem late occupant, idque ea methode et stylo, qui melius inservit ad res magis admirandum, et consequenter ad devotionem in animis vulgi imprimendum*)» (Spinoza, 1999: 260).

несоразмерно, или, иначе говоря, не требуя определенного сцепления обстоятельств, изъянов в Его разумных созданиях и мудрых устремлений Его промысла. Короче, Он заблаговременно согласовал (*previously adjusted*) и соотнес моральный и природный миры друг с другом, что знаки и отметины Его провидения должны быть во все века ясно и отчетливо явлены, каковы бы при этом ни были видимые вторичные причины и основания (*Whiston, 1696: 219*).

Другим примером может служить книга Томаса Бернета «Священная теория Земли», где, рассматривая возможность мирового пожара, он оценивал различные факторы, которые могли в принципе способствовать этому катаклизму. В итоге автор пришел к выводу, что подобная всемирная катастрофа может быть только результатом синхронного действия нескольких событий: внезапного усиления вулканической активности, воспламенения горючих веществ в земной коре, падения «огненных метеоритов» и др. (*Burnet, 1719: 36*). Однако совпадение указанных событий может быть только «*the effect of a particular Providence*» (*ibid.*).

Итак, в предложенной интерпретации чуда, равно как и их апологетическая функция, остались, причем остались в качестве важного элемента натурфилософского понимания природы. Но вместе с тем их перестали связывать с нарушением законов природы, ее «обычного хода»⁷. Бог ничего не нарушает из того, что им же установлено, он лишь умело координирует обусловленные природными законами явления. Замечу также, что концепция «*coincidence miracles*» время от времени возрождалось и в более позднее время, см., например, (*Holland, 1965*).

Впрочем, сам Ньютон решил для себя проблему чуда несколько иначе. В неопубликованной теологической рукописи, посвященной апокалипсису, он заметил: «...нет ничего, что превосходило бы возможности природы, и ничто не бывает слишком трудным для Бога» — т. е. возможности Всевышнего и сотворенной Им природы, по Ньютону, равновелики (*Yahuda MS Var. 1, Newton MS 9.2, n. d.*). Но тогда ни о каком нарушении законов природы речи быть не может. Ньютон не верил в чудеса, если под ними понимать события, нарушающие природный порядок, однако, следуя догмату о божественном всемогуществе (*Potentia Dei absoluta*), он полагал вполне возможным существование «*strange and wonderful*» явлений, которые принято называть чудесами.

«Когда б вы знали, из какого сора...»: заключительные замечания

⁷Одновременно изложенная трактовка чуда снимала возражения Д. Юма (Яковлев, 2011).

Как сказанное выше соотносится с проблематикой философии науки? Как уже не раз отмечалось в литературе, в ходе научной революции можно выделить период идейной хаотизации в научном сообществе, когда в поисках новых фундаментальных концепций ученые обращаются к самым разным аналогиям, метафорам и образам, черпая их в различных областях человеческого творчества, в том числе и в идейном ресурсе теологии. Научная революция раннего Нового времени в этом смысле не является исключением. (Научную революцию — люблю! — вообще невозможно понять вне ее социокультурного и иных контекстов, а если говорить о научной революции Нового времени, то она была частью глобальной интеллектуальной революции конца XV–начала XVIII столетий). Вместе с тем из представленного в настоящей статье материала видно, что соотношение между теологической и научной (точнее, натурфилософской) проблематикой отнюдь не сводится к использованию в процессе формирования классической науки богословских представлений в режиме общих рассуждений по аналогии или в качестве общих идеологических констатаций. Теологические концепции оказались включенными в натурфилософский дискурс наравне с чисто физическими аргументами, и, наоборот, теологическая мысль должна была как-то реагировать на натурфилософские открытия, что в итоге привело к взаимной корректировке как натурфилософских, так и теологических понятий.

Но есть и иная сторона проблемы. В истории науки время от времени формулируются законы, суть которых на данном этапе развития знания о природе невозможно охватить даже приблизительно, хотя сами законы успешно функционируют в научной практике (позволяют проводить расчеты, делать предсказания и т. д.). Примерами могут служить закон всемирного тяготения и периодический закон химических элементов. Разумеется, ученые всегда могут заявить (как они и делали), что глубокое осознание, скажем, природы и действия силы тяготения или причин периодичности свойств химических элементов — дело будущего. Однако история науки свидетельствует о том, что подобные заявления предназначены в первую очередь для публики и оппонентов, тогда как в действительности эпистемологическая «заноза» вынуждала исследователей искать ответ на вопрос о сущности загадочных законов⁸. И тогда И. Ньютон начинал поиски космического эфира,

⁸А они действительно представлялись загадочными в контексте наличного знания. К примеру, открытие закона гравитации обострило дискуссии о том, как возможно

а придя к противоречивым результатам, обратился к тексту Св. Писания и к идейному ресурсу теологии, а Д. И. Менделеев, надеясь понять причину периодичности, предпринял цикл работ по изучению газов при низких давлениях, т. е. занялся поисками все того же мирового эфира. Результат, как правило, был нулевым (или близким к тому), а проблема со временем либо получала решение на основе совершенно иных представлений о природе (как в случае закона всемирного тяготения) либо «закрывалась» путем создания «суррогатной» интерпретации, успешно притуплявшей эпистемологическое беспокойство (как это имело место в случае так называемой квантово-механической интерпретации периодического закона). Но как бы то ни было, процесс поиска сути открытого «странного» закона неизменно сопровождался обращениями исследователей (особенно ученых, наделенных натурфилософским складом мышления) к вненаучным источникам вдохновения в надежде обнаружить там некоторые понятия, образы, подходы и ходы мысли, которые могли бы косвенно помочь решить конкретную научную проблему. Ахматовская фраза «Когда б вы знали, из какого сора // Растут стихи, не ведая стыда», если не понимать ее буквально, вполне применима к ситуации научного поиска.

Вообще же, ситуация функционирования закона природы в неадекватной его сущности концептуальной среде представляет собой, на мой взгляд, важную и малоисследованную в философии науки тему, которая, разумеется, требует отдельного анализа.

Источники

Рукописные источники

Yahuda MS Var. 1, Newton MS 9.2 // Jewish National and University Library, Jerusalem. — N.d. — Fol. 140r.

ЛИТЕРАТУРА

Яковлев В. В. Специфика воззрений Д. Юма о чудесах : проблема контракции сущего и дистинкции модуса // Гуманитарный вектор. — 2011. — Т. 26, № 2. — С. 71–75.

и возможно ли вообще «действие на расстоянии». Аналогично утверждение, что свойства химических элементов — самостоятельных индивидов! — как-то связаны друг с другом, да еще находятся в периодической зависимости от их атомной массы, представлялось странным и неожиданным. Открытие законов Бойля-Мариотта или Ома подобных чувств и недоумений не вызывало.

- Bacon F.* Instauratio Magna. Distributio operis // The Works. В 15 т. Т. 1. Life of Bacon; Preface to the Philosophical Works; Novum Organum / под ред. J. Spedding, R. L. Ellis, D. D. Heath. — Boston : Houghton, Mifflin, Co., [1990]. — С. 212–228.
- Bellarminus R.* Disputationes de Controversiis Christianae Fidei adversus hujus temporis Haereticos. В 2 т. Т. 1. — Lugduni : Apud Ioannem Pillehotte, 1619.
- Bentley R.* The Works. In 3 vols. Vol. 3 / ed. by A. Dyce. — London : Francis Macpherson, 1838.
- Boyle R.* The Christian Virtuoso // The Works of the Honourable Robert Boyle. In 6 vols. Vol. 5 / ed. by T. Birch. — London : J. & F. Rivington, 1772a. — P. 508–540.
- Burnet T.* Telluris theoria sacra. In 2 vols. Vol. 2. — 4th ed. — London : J. Hooke, 1719.
- Burns R. M.* The Great Debate on Miracles : From Joseph Glanvill to David Hume. — Lewisburg : Bucknell University Press, 1981.
- Calvin J.* In Novum Testamentum Commentarii : Ex Calvinii Operum collectione Brunsvigensi separatim editi. В 2 т. Т. 1. Commentarius in Harmoniam Evangeliorum Matthaei, Marci et Lucae. — Brunsvigae : Schwetschke, 1891.
- Calvin J.* Institution de la Religion Chrestienne. En 5 t. Т. 1 / sous la dir. de J.-D. Benoit. — Paris : J. Vrin, 1957.
- Clarke S.* The Works. In 4 vols. Vol. 2. — London : J. & P. Knapton, 1738.
- Deacon J.* Dialogical Discourses of Spirits and Divels. — London : Impensis Geor. Bishop, 1601.
- Dear P.* Miracles, Experiments, and the Ordinary Course of Nature // Isis. — 1990. — Vol. 81, no. 4. — P. 663–683.
- Descartes R.* Entretien avec Burman : Manuscrit de Göttingen / sous la dir. d'A. Ch. ; trad. du latin par C. Adam. — Paris : J. Vrin, 1975.
- Floyd J.* Purgatories Triumph over Hell, Maugre the Barking of Ceberus in Syr Edward Hobyes Counter-snarle. — Menston : n. d., 1613.
- Garber D.* Descartes Embodied. Reading Cartesian Philosophy through Cartesian Science. — Cambridge : Cambridge University Press, 2000.
- Hardon J. A.* The Concept of Miracle from St. Augustine to Modern Apologetics // Theological Studies. — 1954. — Vol. 15, no. 2. — P. 229–257.
- Harrison P.* Newtonian Science, Miracle, and the Laws of Nature // Journal of the History of Ideas. — 1995. — Vol. 56, no. 4. — P. 531–553.
- Holland R. F.* The Miraculous // American Philosophical Quarterly. — 1965. — Vol. 2, no. 1. — P. 43–51.
- Hutchison K.* What Happened to Occult Qualities in the Scientific Revolution? // Isis. — 1982. — Vol. 73, no. 267. — P. 233–253.
- Hutchison K.* Dormitive Virtues, Scholastic Qualities, and the New Philosophies // History of Science. — 1991. — Vol. 29, no. 2. — P. 245–278.
- Luther M.* Werke. Abteilung I : Schriften. In 56 Bde. Bd. 41. Predigten 1535–1536. — Weimar : German Böhlau, 1910.

- Mason J.* The Anatomie of Sorcerie Wherein the Wicked Impietie of Charmers, Inchanters, and Such Like, is Discouered and Confuted. — London : Univer-
sity of Cambridge, 1612.
- Montaigne M. de.* Les Essais. En 2 t. T. 1 / sous la dir. de P. Villey, V.-L. Saulnier. —
3^e éd. — Paris : Presses Universitaires de France, 1978.
- Newton I.* Opticks : Or, a Rreatise of the Reflexions, Refractions, Inflexions and
Colours of Light. Also Two Treatises of the Species and Magnitude of Curvilinear
Figures. — 3rd ed. — London : W. & J. Innys, 1721.
- Newton I.* The Correspondence. In 7 vols. Vol. 3 / ed. by H. W. Turnbull. —
Cambridge : Royal Society at the University Press, 1961.
- Newton I.* Mathematical Principles of Natural Philosophy and His System of the
World / ed. by F. Cajori ; trans. from the Latin by A. Motte, F. Cajori. —
Berkeley : University of California Press, 1962.
- Pascal B.* Œuvres complètes / sous la dir. de L. Lafuma. — Paris : Editions
du Seuil, 1963.
- Sheldon R.* A Survey of the Miracles of the Church of Rome, Pproving Them to
be Antichristian. — London : E. Griffin, 1616.
- Sprat T.* History of the Royal Society / ed. by J. I. Cope, H. W. Jones. — St. Louis :
Washington University Press, 1958.
- [*Thomson G. of St. Andrews*]. Vindex veritatis Aduersus Iustum Lipsium libri duo. —
London : Eliot's Court Press ex officina Nortoniana, 1606.
- Whiston W.* Theory of the Earth, from Its Original, to the Consummation of All
Things. — London : R. Roberts, 1696.
- Whiston W.* Astronomical Principles of Religion, Natural and Reveal'd. — London :
Globe in Salisbury Court, Ship in Pater-noster-Row, 1717.

Dmitriyev, I. S. 2021. "Bog-pantokrator i bog-koordinator [God-Pantocrator and God-Coor-
dinator]: status chuda v epokhu nauchnoy revolyutsii rannego Novogo vremeni [The Status of
a Miracle in the Scientific Revolution]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vyshey shkoly
ekonomiki* [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics] 5 (4), 116–137.

IGOR' DMITRIYEV
DOCTOR OF LETTERS IN CHEMISTRY, PROFESSOR
HERZEN STATE PEDAGOGICAL UNIVERSITY OF RUSSIA (SAINT PETERSBURG, RUSSIA);
ORCID: 0000-0003-0412-4177

GOD-PANTOCRATOR AND GOD-COORDINATOR

THE STATUS OF A MIRACLE IN THE SCIENTIFIC REVOLUTION

Submitted: June 13, 2021. Reviewed: Aug. 01, 2021. Accepted: Jan. 01, 2021.

Abstract: Scientists and philosophers of the 17th century, with all the novelty of their ideas, at the same time were in no hurry to reject the concept of a miracle, although many of them,

such as I. Newton, rejected the understanding of a miracle as a violation of the laws of nature, its “ordinary course”. On the whole, with regard to the Christian concept of the miracle in the natural philosophy of the early modern period, a very uncertain situation developed. On the one hand, in the era of the Scientific Revolution, there was a clear tendency to explain extraordinary phenomena by the action of natural causes, which in theology found its meaningful expression in the Protestant concept of the cessation of miracles (*cessatio miraculorum*) in post-apostolic times, and in philosophy (more precisely, in the philosophico-theological literature), especially in the teachings of B. Pascal, R. Descartes, B. Spinoza, D. Hume and other authors, in an effort to build a rational theology in which the status of a miracle turned out to be very uncertain. On the other hand, the difficulties that arose in science after I. Newton’s discovery of the law of universal gravitation and associated with the problem of *actio in distans*, forced researchers to resort to theological concepts and images in natural-philosophical reasoning, in particular, to refer to the concept of a miracle. The latter circumstance required the development of a new understanding of miracles, namely the concept of “*coincidence miracles*”, which made it possible to preserve the apologetic functions of miracles and at the same time to neutralize the philosophical and theological criticism of the concept of miracle by B. Spinoza and D. Hume. My aim in this article is to demonstrate that the relationship between theological and scientific (more precisely, natural-philosophical) problems is by no means reduced to the use of theological concepts in the process of the formation of classical science in the mode of general reasoning by analogy or as general ideological statements. Theological concepts turned out to be included in natural-philosophical discourse on a par with purely physical arguments, and, on the contrary, theological thought had to somehow react to natural-philosophical discoveries, which ultimately led to a mutual adjustment of both natural-philosophical and theological concepts.

Keywords: Miracles, the Cessation of Miracles, I. Newton, W. Whiston, T. Burnet, the Scientific Revolution.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-4-116-137.

REFERENCES

- Bacon, F. [1990]. “Instauratio Magna. Distributio operis” [in Latin]. In *Life of Bacon; Preface to the Philosophical Works; Novum Organum*, vol. 1 of *The Works*, ed. by J. Spedding, R. L. Ellis, and D. D. Heath, 212–228. 15 vols. Boston: Houghton, Mifflin / Co.
- Bellarminus, R. 1619. [in Latin]. Vol. 1 of *Disputationes de Controversiis Christianae Fidei adversus hujus temporis Haereticos*. 2 vols. Lugduni: Apud Ioannem Pillehotte.
- Bentley, R. 1838. Vol. 3 of *The Works*, ed. by A. Dyce. 3 vols. London: Francis Macpherson.
- Boyle, R. 1772b. “The Christian Virtuoso.” In vol. 5 of *The Works of the Honourable Robert Boyle*, ed. by Th. Birch, 508–540. 6 vols. London: J. & F. Rivington.
- Burnet, Th. 1719. [in Latin and English]. Vol. 2 of *Telluris theoria sacra*, 4th ed. 2 vols. London: J. Hooke.
- Burns, R. M. 1981. *The Great Debate on Miracles: From Joseph Glanvill to David Hume*. Lewisburg: Bucknell University Press.
- Calvin, J. 1891. *Commentarius in Harmoniam Evangeliorum Matthaei, Marci et Lucae* [in Latin]. Vol. 1 of *In Novum Testamentum Commentarii : Ex Calvinii Operum collectione Brunsvigensi separatim editi*. 2 vols. Brunsvigae: Schwetschke.
- . 1957. [in Latin and French]. Vol. 1 of *Institution de la Religion Chrestienne*, ed. by J.-D. Benoit. 5 vols. Paris: J. Vrin.
- Clarke, S. 1738. Vol. 2 of *The Works*. 4 vols. London: J. & P. Knapton.

- Deacon, J. 1601. *Dialogical Discourses of Spirits and Divels*. London: Impensis Geor. Bishop.
- Dear, P. 1990. "Miracles, Experiments, and the Ordinary Course of Nature." *Isis* 81 (4): 663–683.
- Descartes, R. 1975. *Entretien avec Burman: Manuscrit de Göttingen* [in French]. Ed. by Adam. Ch. Trans. from the Latin by Ch. Adam. Paris: J. Vrin.
- Floyd, J. 1613. *Purgatories Triumph over Hell, Maugre the Barking of Ceberus in Syr Edward Hobyes Counter-snarle*. Menston: n. d.
- Garber, D. 2000. *Descartes Embodied. Reading Cartesian Philosophy through Cartesian Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hardon, J. A. 1954. "The Concept of Miracle from St. Augustine to Modern Apologetics." *Theological Studies* 15 (2): 229–257.
- Harrison, P. 1995. "Newtonian Science, Miracle, and the Laws of Nature." *Journal of the History of Ideas* 56 (4): 531–553.
- Holland, R. F. 1965. "The Miraculous." *American Philosophical Quarterly* 2 (1): 43–51.
- Hutchison, K. 1982. "What Happened to Occult Qualities in the Scientific Revolution?" *Isis* 73 (267): 233–253.
- . 1991. "Dormitive Virtues, Scholastic Qualities, and the New Philosophies." *History of Science* 29 (2): 245–278.
- Luther, M. 1910. *Predigten 1535–1536* [in German]. Vol. 41 of *Werke. Abteilung 1: Schriften*. 56 vols. Weimar: German Böhlau.
- Mason, J. 1612. *The Anatomie of Sorcerie Wherein the Wicked Impietie of Charmers, Inchanters, and Such Like, is Discovered and Confuted*. London: Universitie of Cambridge.
- Montaigne, M. de. 1978. [in French]. Vol. 1 of *Les Essais*, 3rd ed., ed. by P. Villey and V.-L. Saulnier. 2 vols. Paris: Presses Universitaires de France.
- Newton, I. 1721. *Opticks: Or, a Treatise of the Reflexions, Refractions, Inflexions and Colours of Light. Also Two Treatises of the Species and Magnitude of Curvilinear Figures*. 3rd ed. London: W. & J. Innys.
- . 1961. Vol. 3 of *The Correspondence*, ed. by H. W. Turnbull. 7 vols. Cambridge: Royal Society at the University Press.
- . 1962. *Mathematical Principles of Natural Philosophy and His System of the World [Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica]*. Ed. by F. Cajori. Trans. from the Latin by A. Motte and F. Cajori. Berkeley: University of California Press.
- Pascal, B. 1963. *Œuvres complètes* [in French]. Ed. by L. Lafuma. Paris: Editions du Seuil.
- Sheldon, R. 1616. *A Survey of the Miracles of the Church of Rome, Pproving Them to be Antichristian*. London: E. Griffin.
- Sprat, Th. 1958. *History of the Royal Society*. Ed. by J. I. Cope and H. W. Jones. St. Louis: Washington University Press.
- [Thomson G. of St. Andrews]. 1606. *Vindex veritatis Aduersus Iustum Lipsium libri duo* [in Latin]. London: Eliot's Court Press ex officina Nortoniana.
- Whiston, W. 1696. *Theory of the Earth, from Its Original, to the Consummation of All Things*. London: R. Roberts.
- . 1717. *Astronomical Principles of Religion, Natural and Reveal'd*. London: Globe in Salisbury Court, Ship in Pater-noster-Row.
- "Yahuda MS Var. 1, Newton MS g.2." N. d. In *Jewish National and University Library, Jerusalem*. Fol. 140r.
- Yakovlev, V. V. 2011. "Spetsifika vozzreniy D. Yuma o chudesakh [Specificity of D. Hume's Views on Miracles]: problema kontraktsii sushchego i distinktsii modusa" [in Russian]. *Humanitarnyy vektor [Humanitarian Vector]* 26 (2): 71–75.