

**Макухин Пётр Геннадьевич,**

кандидат философских наук, доцент кафедры «Философия и социальные коммуникации» ФГБОУ ВО «Омский государственный технический университет», г. Омск

[petr\\_makuhin@mail.ru](mailto:petr_makuhin@mail.ru)



### **Естественная теология: попытка плодотворного диалога науки и религии или их «смешение», взаимное «расшатывание»?**

**Аннотация.** В статье (на основе соотношения объемов понятий «теология», «естественная теология», «философская теология») развёртывается позиция, согласно которой «естественное богословие» является такой разновидностью «философского богословия» (отличной от «теологии богооткровенной»), в рамках которой результаты научного изучения природы интерпретируются как доказательства в пользу существования её Творца. В результате рассмотрения основных вех развития «естественной теологии» эксплицируется следующее противоречие. Те же самые религиозные догматы, которые в рамках естественного богословия Нового времени обосновывались путём апелляции к центральным принципам механистической НКМ, в естественной теологии Новейшего времени стали обосновываться посредством привлечения современных научных данных (например, антропного принципа как одной из центральных идей современной космологии). Иными словами, в качестве доказательства одних и тех же утверждений религии использовались и свойственный классической науке образ Вселенной как «идеально точного механизма», и отрицание такового образа наукой постнеклассической (одной из центральной идей которой является глобальный/универсальный эволюционизм). Это противоречие позволяет оценить естественное богословие не как плодотворную попытку диалога науки и религии (который должен лежать в иной плоскости, нежели попытка обосновать догматы последней ссылками на данные первой), а как, апеллируя к В. Гейзенбергу, их «смешение» и взаимное «растворение».

**Ключевые слова:** теология («естественная», «философская», «богооткровенная»), диалог науки и религии, религиозные догматы и научные данные, антропный космологический принцип, научная картина мира классической и постнеклассической науки.

**Раздел:** (03) философия; социология; политология; правоведение; науковедение.

**Введение.** В одном из прошлых номеров журнала «Концепт» нами уже анализировались современные дискуссии по поводу такого (одного из базовых) утверждения современной космологии, как антропный принцип [1]. На основе этого анализа можно сделать, в частности, вывод о том, что сегодня достаточно распространён такой подход к этому принципу, в рамках которого последний интерпретируется в качестве аргумента в пользу существования «Творца Вселенной». Эта позиция представляется нам тупиковой как для развития науки (в т. ч. и для философии как науки о всеобщем), так и для исполнения религией своих функций в культуре, однако критике такой трактовки антропного принципа должно предшествовать рассмотрение её в историческом ряду. Для этого в настоящей статье обратимся к традиции естественной теологии, представленной как богословами, так и естествоиспытателями. Чтобы от-

ветить на поставленный в названии статьи вопрос (а именно является ли естественная теология попыткой плодотворного диалога науки и религии или же представляет собой их «смешение», взаимное «растворение», «расташивание?»), вначале кратко определимся с выделяемыми в современной литературе типами теологии вообще.

**1. «Естественное богословие» как разновидность «философского богословия».** В «Новой философской энциклопедии» (первом и авторитетнейшем на постсоветском пространстве академическом издании такого рода) различаются «теология» как «богословие, совокупность религиозных доктрин о сущности и действии Бога, построенная в формах идеалистического умозрения на основе текстов, принимаемых как божественное откровение» [2, с. 32], и «теология философская». В последней выделяются два смысла, в первом из которых – а именно в широком – она «соотносится со всем спектром позитивных отношений между философией и религией, между философией и теологией в истории европейской мысли» [3, с. 41]. Основным же принципом философской теологии, рассматриваемой во втором смысле – а именно узком, более строгом, является «стремление создать учение о Боге сугубо философскими средствами» [3, с. 41]. При этом важно отметить, что одной из двух важнейших предпосылок теологии как таковой – наряду с концепцией «личного Бога, сообщающего непреложное знание о себе через свое «слово»» [2, с. 32] – является «наличие достаточно развитых форм философии» [2, с. 32]. Однако же в контексте нашей статьи важно учитывать, что *теология принципиально отличается от любой философии (в т. ч. и религиозной) своей авторитарностью*. Как об этом говорит один из ведущих отечественных философов-медиэвистов С. С. Неретина, в рамках богословия «философское мышление подчинено гетерономным основаниям; разуму отводится служебная герменевтическая (истолковательная) роль, он только принимает и разъясняет “слово Божие”» [2, с. 32]. Чтобы сделать ещё больший акцент на этом различии, приведём определение (наиболее нас интересующего) понятия «естественная теология» из других авторитетных источников: «филос[офское] богопознание, которое достигается посредством человеческого разума, без привлечения откровения» [4, с. 207], к области которого относят, в частности, «доказательства бытия Бога (традиционно: онтологическое, космологическое и телеологическое)» [4, с. 207]. Или – отличная от «сверхразумных истин откровения» «сумма тезисов о бытии Бога, о Боге о как создателе, о высшем благе и двигателе мира, получившая наибольшее развитие в католической теологии» [5, с. 224], излагающаяся «в доступном пониманию человека ключе, исходя из его естественных способностей восприятия» [5, с. 224]. Но эти определения ставят вопросы: как же соотносятся объёмы понятий «естественное богословие» и «философское богословие»? Мы в этой статье будем исходить из того варианта их соотнесения, который лаконично выражен в следующих словах Ю. А. Кимелева: «В истории европейской мысли сама идея автономного философского богопознания всегда ассоциировалась в первую очередь с традицией естественной теологии» [3, с. 41], поскольку последняя, «методологически представляющая мир не как творение, но как «чистый мир», «чистую природу», *выступает уже как «предварительная форма»... философской теологии* (курсив здесь и далее наш. – П. М.)» [3, с. 41]. Но нам принципиально важна следующая мысль: во всех вариантах философской теологии в качестве средства обоснования выступает рассуждение, «опирающееся на те или иные природно-космические, социально-исторические и индивидуально-жизненные явления, данные в человеческом опыте» [3, с. 42], и последние «могут включать и данные науки, поскольку они также получены “естественным” разумом, опирающимся на “естественный” опыт» [3, с. 42]. Далее таковые

«данности естественного опыта» разворачиваются в соответствии с принятыми правилами теоретического рассуждения. Показательны слова одного из ведущих отечественных философов религии В. К. Шохина, которыми заканчивается соответствующая статья в фундаментальной «Православной энциклопедии» (2008 г.): в связи с дисциплинарным определением границ естественной теологии, «более традиц[ионной] позиции тех авторов, которые включают в нее прежде всего апологетику, противостоят те, кто выделяет преимущественно ее спекулятивный характер» [6, с. 716]. Согласно этому современному подходу, *естественная теология*, «выполняющая наряду с “проясняющей” (clarifactory) также и “оправдывающую” (justifactory) функцию, может быть включена как один из видов в общий род философской теологии» [6, с. 716]. Таким образом, далее мы будем исходить из позиции, согласно которой «естественная теология» является разновидностью «философской теологии».

**2. Основные вехи развития «естественной теологии».** Вышерассмотренное понимание последней восходит к Фоме Аквинскому, который, отрицая существование действительного конфликта между религией и наукой, в «Сумме теологии» писал: *«Бытие божие может быть доказано пятью путями»* [6, с. 828], и, в частности, «пятый путь» *«исходит из распорядка природы»* [7, с. 831]. Рассмотрение последнего Аквинат подытоживает словами: «Следовательно, есть разумное существо, полагающее цель для всего, что происходит в природе; и его мы именуем богом» [7, с. 831]. Отсюда можно сделать вывод о том, что *человек способен убедиться в существовании Бога, направив свой разум на познание природы*. «Ангельский доктор» на основе этого различал естественную теологию – и теологию, основанную на откровении, которое, в противоположность первому, опирается на принципы, которые были сообщены нам Богом и записаны в Священном Писании. Как пишет известный белорусский философ М. А. Можейко, «интенция на сведение воедино двух означенных векторов развития т[еологии] привела к оформлению в зрелой схоластике иерархической структуры т[еологии], включающей в себя, во-первых, “естественную”... или, в терминологии Гуго де Сент-Виктора, “мирскую”... ориентированную на спекулятивно-умозрительное философствование, и, во-вторых, высшую “т[еологию] богооткровения”... или, по Гуго де Сент-Виктору, “божественную”» [8, с. 1068]. Чтобы (хотя бы кратко) увидеть дальнейшую историю становления так понимаемой естественной теологии, обратимся к рассуждениям К. Г. Доусона, одного из крупнейших историков культуры. Если «в века веры» рассматриваемая разновидность теологии не существовала самостоятельно, являлась частью общей теологии [9, с. 40], то в эпоху, когда «было разрушено не вызывавшее сомнений царство всеобщего авторитета и наиболее священные догматы веры стали предметом общераспространенных дебатов» [8, с. 41], *естественная теология «приобрела новую ценность в качестве единственного несомненного и универсального обоснования религиозной истины в мире, где всё подвергалось сомнению»* [9, с. 40–41]. Что же касается перечня представителей естественной теологии, К. Г. Доусон отмечает, что она «была провозглашена уже в книге Раймона Сабунде, достигла своего полного развития в течение следующих столетий у христианских платоников и гуманистических теологов и философов от Марсилио Фичино до Ива Парижского и кембриджских платоников и всё еще продолжала... жить в естественной религии Просвещения, в апологетической естественной теологии Пэли и в Бриджуотерских трактатах» [9, с. 40]. (Последние представляют собой восемь научных трудов, «победивших в конкурсе, устроенном по желанию британского графа Бриджуотера, который завещал большое вознаграждение автору наилучшего трактата “о силе, мудрости и благости Бога, как они проявлены в творе-

нии». Опубликовано в 1833–1840 гг.» [10, с. 12]. Показательны названия этих трактатов: «Химия, метеорология и функция пищеварения, рассмотренные с помощью естественной теологии» У. Праута, «Приспособление внешней природы к моральному и интеллектуальному состоянию человека» доктора Т. Чалмерса и т. п.). Но для нашей темы особый интерес представляет упомянутая К. Г. Доусоном работа «Естественная теология, или Свидетельства существования и атрибутов бытия Божия, собранные из явлений природы» (1802) У. Пэли (фамилия которого транскрибируется также и как Пэйли) (1743–1805), английского священника и богослова. К. Р. Поппер в статье «Естественный отбор и возникновение разума» так характеризует центральную для этого теолога «проблему планомерности или целесообразности (design)»: «Знаменитое доказательство существования Бога от планомерности стояло в центре теизма Пейли» [11, с. 77]. Соответственно, важной идеей последнего была вполне естественная в рамках механистической НКМ аналогия между часами и миром, о которой К. Р. Поппер в рамках своей важной лекции «Мир предрасположенностей: два новых взгляда на причинность» говорил следующее. «Вплоть до 1927 г. физики, за небольшими исключениями, полагали, что мир подобен большим и очень точным часам» [12, с. 180] (причём если Р. Декарт описывал их «как механическое устройство: всякая каузация есть толчок» [12, с. 180], то с начала XX в. «мир стали рассматривать как электрический часовой механизм, однако в обоих случаях этот механизм рассматривался как идеально точный часовой механизм» [12, с. 180]). Естественная же теология выводила отсюда понимание Бога как «Великого Часовщика», апелляция к которому становится в её рамках одним из центральных аргументов. К. Р. Поппер описывает это «доказательство от планомерности/целесообразности» в следующих лаконичных словах: «если вы найдете часы, рассуждал Пейли, вряд ли вы усомнитесь в том, что их сконструировал часовщик. Так, если взять высокоорганизованный организм с его сложными органами, предназначенными для определенных целей, такими как глаза, тогда, утверждал Пейли, вы должны заключить, что этот организм наверняка сконструировал разумный Создатель» [11, с. 77]. Далее приведём оценку, сделанную Д. Кирьяновым (протоиереем, кандидатом как богословия, так и философских наук): написанная У. Пэли «Естественная теология» «имела глубокое влияние на популярную английскую религиозную мысль в первой половине XIX в.» [13]. Во многом именно благодаря этому произведению в Англии в указанный период особенно популярным был такой взгляд на природу, согласно которому «Бог создал все более или менее таким, каким мы это видим» [13]. Иначе говоря, согласно У. Пэли, «Бог сконструировал мир в своей окончательной форме, как мы его теперь видим, при этом никакое развитие в мире было совершенно невозможным, поскольку Бог изначально все сотворил совершенным» [13]. Поскольку Д. Кирьянов делает акцент на том, что «Пэли находился под сильным впечатлением от открытия Ньютоном закономерностей в природе, позволявших мыслить о Вселенной как о сложном механизме, действующем согласно регулярным и понятным принципам» [13], обратимся к фигуре последнего.

**3. Элементы «естественного богословия» в классическом естествознании.** Для решаемого нами (зафиксированного в названии статьи) вопроса в связи с И. Ньютоном важно следующее. В «Новой философской энциклопедии» наряду с тем, что он выступил одним из «создателей новоевропейской науки» [14, с. 112], отмечается, что он «занимался также теологией и интерпретацией библейских пророчеств» [14, с. 113]. Видный современный философ науки и науковед С. Г. Кара-Мурза излагает следующие нетривиальные факты из биографии И. Ньютона: последний «в



течение десяти лет вел глубокие богословские исследования, а в 1674 году даже уведомил секретаря Королевского общества Г. Ольденбурга, что намерен прекратить занятия математикой и оптикой, целиком посвятив себя изучению Священного писания» [15, с. 97]. И более того, по этой причине великий учёный «даже просил исключить его из... Общества» [15, с. 97] (речь идёт о «Лондонском королевском обществе по развитию знаний о природе», одном из старейших европейских научных центров, членом которого И. Ньютон стал в 1672 г.). Но, указывает С. Г. Кара-Мурза, такого исключения «не произошло, поскольку король дал специальное разрешение Ньютону стать членом Тринити-колледжа, не принимая духовного сана» [15, с. 97]. В итоге, оставшись в рядах «Королевского общества» (и в то же время – в составе «Коллегии святой Троицы»), основатель классической механики в 1703 г. избирается его президентом, занимая этот пост до самой смерти в 1727 г. Но, как констатируют В. И. Купцов и С. В. Девятова, *«его президентство не было плодотворным»* [16, с. 132], поскольку великий учёный в этот период «уже не занимался математикой и естествознанием. В это время он проявляет интерес к истории, хронологии и религии. Он вычисляет, например, основываясь на Библии, время второго пришествия Христа» [16, с. 132]. Приведя эту историческую справку, сделаем вывод о том, что на её основании можно констатировать наличие в наследии И. Ньютона теологических идей, относящихся не к «богословию богооткровенному», а к «богословию философскому» – но при этом к такой разновидности последнего, которая не является «богословием естественным». *Но нас интересуют, наоборот, те ньютоновские идеи, которые относятся именно к естественной теологии.* Переходя к их рассмотрению, приведём слова В. Н. Поруса о том, что вечность и неизменность законов природы, согласно И. Ньютону, выражает «установленный Творцом порядок вещей; чтобы завести мировой механизм, Бог должен был придать ему первоначальный импульс, сообщить исходное количество движения» [14, с. 113]. И более того, этот *«поразительный по красоте и совершенству гармонический механизм является лучшей демонстрацией существования Бога, его создателя»* [14, с. 113]. Поэтому неудивительна следующая оценка, данная в 1713 г. профессором астрономии и экспериментальной физики Кембриджского университета Р. Котесом (1682–1716): «Превосходнейшее сочинение Ньютона представляет вернейшую защиту против нападков безбожников, и нигде не найти лучшего оружия против нечестивой шайки, как в этом колчане» [17, с. 21]. В подтверждение таковой характеристики он ссылается, в частности, на своего соотечественника и друга Р. Бентли (1662–1742), характеризуя его в следующих словах: «весьма сведущий во всякого рода науках... украшение нашего века и нашей Академии, Коллегии св. Троицы» [17, с. 21]. (Имеется в виду уже упоминавшийся выше Тринити-колледж, один из наиболее престижных колледжей Кембриджского университета, руководителем которого более четырёх десятилетий, вплоть до своей смерти, и был Р. Бентли.) Фигура этого капеллана, богослова и филолога важна для нашей статьи в связи со следующим обстоятельством. Именно Р. Бентли, как свидетельствует «Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона» (научная значимость многих статей которого ничуть не уменьшилась за прошедшее с момента его издания столетие), «по поручению дирекции благотворительного учреждения, основанного Бойлем... представил в восьми “Sermones” («Сатирах». – П. М.) основательное и остроумное опровержение атеизма» [18, с. 462]. Возвращаясь к фигуре И. Ньютона, укажем, что именно к нему обратился Р. Бентли с просьбой помочь подготовить проповедь на тему «Опровержение атеизма», опираясь на научные знания о строении Вселенной. *Великий физик отправил ему развёрнутые письма с пояснениями, известные современному читателю как «Четыре письма сэра Исаака Ньютона доктору Бентли, содержащие некоторые*

*аргументы доказательства существования Бога*». В первом из них он, в частности, рассуждал о том, что если бы составляющая Вселенную материя «была бы равномерно рассеяна... и каждая частица обладала бы внутренне присущим ей тяготением ко всему остальному» [19, с. 33], то под действием своего тяготения материя «падала бы на центр всего пространства и образовала бы тем одну большую сферическую массу» [19, с. 33]. С другой же стороны, «ежели материя была бы равномерно распределена по бесконечному пространству» [19, с. 33], то она не смогла бы соединиться в одно тело: «часть ее собралась бы в одну массу, часть – в другую, образуя бесконечно много больших масс, рассеянных на больших расстояниях друг от друга по всему бесконечному пространству» [19, с. 33]. Это порождает вопрос: каким образом материя смогла бы поделиться «на два сорта, причем так, чтобы та ее часть, которая пригодна для образования светящегося тела, слилась бы в одну массу и образовала бы Солнце, а остальная часть, пригодная для образования несветящегося тела, слилась бы, но не в одно большое тело, как светящаяся материя, а в множество малых» [19, с. 33], т. е. планет. Но именно это, согласно И. Ньютону, имело место быть, что *«вряд ли можно объяснить одними лишь естественными причинами, и поэтому я вынужден приписать подобные превращения плану и промыслу некоего агента, наделенного способностью мыслить»* [19, с. 33]. Указывая, что «сила», поместившая Солнце в «центре шести первичных планет», Сатурн – соответственно, в «центре орбит пяти его вторичных планет», и т. д., может пониматься как «естественная или сверхъестественная», английский учёный приводит следующий аргумент в пользу последнего варианта её природы: «Будь эта причина слепой и не обладай она планом и промыслом, то Солнце было бы телом такого же рода, что и Сатурн, Юпитер и Земля, то есть без света и тепла» [19, с. 33]. Соответственно, он делает следующий вывод: «Я не ведаю иной причины, по которой в нашей системе есть одно тело, взысканное для того, чтобы давать всем остальным свет и тепло, кроме одной – *Творец системы счел, что так будет удобнее*» [19, с. 33–34]. Схожие размышления обнаруживаем и в главном труде И. Ньютона (равно как и всей классической науки в целом) – «Математические начала натуральной философии» (1687). Изложение «небесной механики» он подытоживает следующими словами: «Все эти правильные движения не имеют своим началом механических причин, ибо кометы носятся во всех областях неба по весьма эксцентричным орбитам. Вследствие движения такого рода кометы проходят через орбиты планет весьма быстро и легко, в своих же афелиях, где они движутся медленнее и остаются дольше, они весьма далеко отстоят друг от друга и весьма мало притягивают друг друга» [20, с. 659]. То, что эти пространственные рассуждения имеют непосредственное отношение к поднятой нами проблеме, становится очевидным в свете следующих слов И. Ньютона: «Такое изящнейшее соединение Солнца, планет и комет не могло произойти иначе, как *по намерению и по власти могущественного и премудрого существа*» [20, с. 659]. Это поясняется великим естествоиспытателем следующим образом: «Если и неподвижные звёзды представляют центры подобных же систем, то все они, будучи построенными по одинаковому намерению, *подчинены и власти единого* (т. е. Творца. – П. М.)... чтобы системы неподвижных звёзд от своего тяготения не падали друг на друга, *он их расположил в таких огромных одна от другой расстояниях*» [20, с. 659]. Этот «единый Бог» «управляет всем не как душа мира, а как властитель вселенной, и по господству своему должен именоваться господь бог вседержатель... повелитель вселенной» [20, с. 659]. На последней характеристике он останавливается подробнее: Бог суть «существо вечное, бесконечное, вполне совершенное; но существо сколь угодно совершенное без господства не есть господь бог» [20, с. 660]. Даль-

нейшие рассуждения о присущих последнему качествах он завершает следующей знаменательной в контексте нашей статьи фразой: «Вот что можно сказать о боге, рассуждения о котором, на основании совершающихся явлений, конечно, относится к предмету натуральной философии» [20, с. 661].

Также можно указать и на великого соотечественника и современника И. Ньютона, натурфилософа, физика, химика и богослова Р. Бойля (1627–1691). Как пишет С. Г. Кара-Мурза, последнего «не покидала мысль о необходимости доказательно сокрушить доводы сторонников атеизма» [15, с. 98], причём, согласно мысли Р. Бойля, «спассти ценности христианской религии могла только наука, основанная на наблюдении, эксперименте и математическом расчете» [15, с. 98]. (Как упоминалось выше, именно этот натурфилософ и учёный оставил завещание, по которому ежегодно должны были оплачиваться проповеди, первые из которых и были подготовлены Р. Бентли при помощи И. Ньютона.) Схожие с вышерассмотренными рассуждения можно найти и у ряда других классиков естествознания, но и приведённого достаточно для того, чтобы согласиться с мыслью (ранее уже цитированного) Д. Кирьянова о том, что «естественное богословие оказало значительное влияние на развитие научной мысли в эпоху нового времени. Многие мыслители развивали свои научные концепции в контексте глубокой убежденности в разумности и целесообразности мироздания» [21, с. 182].

**4. Современные аргументы «естественной теологии».** Осознание тех физических закономерностей, которые начиная с последней четверти XX в. стали фиксироваться понятием «антропный космологический принцип», «вывело на новый уровень» рассуждения о «гармонии и уникальной согласованности Вселенной», используемые в качестве аргумента в пользу существования всесильного, всезнающего и всеблагого Творца. Иначе говоря, таковую интерпретацию антропного принципа в космологии можно расценивать в качестве современной формы естественной теологии. Ряд авторов расценивает это в качестве довода в пользу того, что естественное богословие представляет собой плодотворную попытку диалога науки и религии. Например, Р. А. Дельфино, доцент департамента философии университета св. Иоанна (Нью-Йорк), в статье с показательным названием «Наука и естественное богословие: препятствия на пути к диалогу» намечает пути преодоления этих препятствий. Нам особенно интересны его рассуждения о вышеназванных природных закономерностях, составляющих естествонаучное содержание антропного принципа. «По мере того, как наука углубляет... свое понимание вселенной, кажется, что она достигла точки, когда она больше не может игнорировать идеи предельной причины» [22], в частности, «некоторые современные открытия в космологии и физике, которые, подразумевают, что вселенная была “тонко настроена” для жизни, вновь подняли споры о телеологическом аргументе в пользу существования Бога» [22]. Можно привести примеры схожих рассуждений и современных отечественных авторов. Например, один из ведущих российских богословов и религиозных публицистов, протоиерей А. В. Кураев (отметим, являющийся старшим научным сотрудником кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ), в рамках организованной общественно-культурным проектом «Открытая библиотека» дискуссии (носящей сознательно провокационное название «Наука и религия – невозможность диалога») с видным естествоиспытателем М. С. Гельфандом утверждает следующее: «Для Ломоносова вы, несомненно, теолог, вы занимаетесь естественной теологией. Изучением тех законов, которые творец вложил в созданный им мир» [23]. На это М. С. Гельфанд (являющийся, отметим, доктором биологических

наук и кандидатом физико-математических наук, профессором факультета биоинженерии и биоинформатики МГУ) резонно возражает: «Давайте [тогда] любую научную деятельность объявим разновидностью богословия» [23], поскольку-де она так или иначе связана с изучением текстов. Однако же – в чем с М. С. Гельфандом нельзя не согласиться – «наука изучает тексты с точки зрения либо истории их возникновения, либо специфики их структуры. Но она не пытается трактовать тексты как откровение» [23]. Отсюда он делает вывод о том, что «разница между религиозным или там теологическим способом чтения текстов... и научным способом чтения текстов, научным способом изучения мира довольно принципиальна» [23]. *М. С. Гельфанд – учёный-атеист; но с ним в этом вопросе солидарен и ряд верующих учёных.* Яркий пример, имеющий прямое отношение к особенно интересующей нас теме – а именно теме интерпретации фактов космологии в русле естественной теологии, – фигура Г. (Ж.) Леметра (1894–1966), бельгийского космолога и математика, который является «автором теории расширяющейся Вселенной, разработанной им независимо от А. А. Фридмана» [24, с. 149]. И в то же время он был священником (в 1922 г. получил сан аббата) и президентом (с 1960 г. до своей смерти) Папской академии наук в Ватикане [24, с. 148]. *Нам особенно важна та противостоящая естественной теологии мировоззренческая позиция, которая была выражена Г. (Ж.) Леметром на XI Международном Сольвеевском конгрессе, посвященном космологии (1958 г.).* Чтобы сделать указанное противостояние особенно наглядным, «дадим слово» лауреату Нобелевской премии по физике, академику АН СССР В. Л. Гинзбургу. Отмечая существование литературы, обосновывающей тезис о том, что «существующие научные данные находятся в замечательном согласии с библейским описанием развития Вселенной» [25], он далее уточняет, что из космологических «научных данных» для этой цели часто используется «Большой Взрыв», представление о котором «было введено в 1927 г. и позже бельгийским астрономом Г. Леметром» [25], разрабатывавшим теорию «расширяющейся Вселенной с особой точкой “началом времени”» [24]. Однако, указывает советский учёный, сам Г. Леметр выступал против трактовки этой своей теории в русле естественной теологии, утверждая, что она (теория) «полностью остается в стороне от любых... религиозных вопросов» [25], оставляя «для материалиста свободу отрицать любое трансцендентное бытие» [25]. Иначе говоря, согласно Г. Леметру, «в отношении начала пространства времени материалист может оставаться при том же мнении, которого он мог придерживаться в случае неособенных областей пространства-времени» [25]. В оценке этой позиции бельгийского космолога мы солидарны с В. Л. Гинзбургом: «Так и хочется воскликнуть: “Молодец, монсеньор Леметр!” Будучи глубоко верующим и даже священнослужителем высокого ранга, он вместе с тем ясно понимал, что веру в Бога и те или иные естественнонаучные представления никак не нужно смешивать» [25]. И более того, советский физик с одобрением указывает на распространенность этой мировоззренческой позиции: «Во всех известных мне случаях верующие физики и астрономы в своих научных работах ни словом не упоминают о Боге» [24], поскольку они в каком-то смысле «одновременно живут как бы в двух мирах: одном материальном, а другом каком-то трансцендентном, божественном» [25].

*Ещё более последовательно недопустимость такого «смешения» обосновывал другой нобелевский лауреат по физике, один из создателей квантовой механики и философ науки В. Гейзенберг.* (Оговоримся в связи с этим, что мы согласны с Н. В. Бряник, авторитетным современным специалистом в области философии науки, указывающей, что из этой области «нельзя исключить... многочисленные работы представителей самой науки, в которых они рассуждают о том, какова природа науки



и чем она отличается от других сфер человеческой деятельности» [26, с. 60]. А среди тех естествоиспытателей, которые в своих размышлениях «выходят за рамки... собственно научных исследований и по-философски рассматривают науку» [26, с. 60], В. Гейзенберг занимает далеко не последнее место.) Ссылаясь на В. Паули, он писал о *«двух пограничных представлениях, которые оказались исключительно плодотворными в истории человеческой мысли, хотя ни одному из них ничего в реальной действительности не соответствует»* [27, с. 340]. Один из этих полюсов – «представление об объективном мире, закономерно развертывающемся в пространстве и времени независимо от какого бы то ни было наблюдающего субъекта; на картину такого мира ориентируется новоевропейское естествознание» [27, с. 340]. Соответственно, *противоположным «пределом» выступает «представление о субъекте, мистически сливающимся с мировым целым настолько, что ему не противостоит уже никакой объект, никакой объективный мир вещей»* [27, с. 340]. Человеческое мышление в целом *«движется где-то посередине между ними»*, соответственно, *«наш долг выдерживать напряжение, исходящее от этих противоположностей»* [27, с. 340].

**Заключение.** Основываясь на словах В. Гейзенберга о том, что *«тщательность, с какой мы обязаны размежевывать два языка, религиозный и естественно-научный, требует, между прочим, чтобы мы оберегали их чистоту от всякого смешения, грозящего их расшатыванием»* [27, с. 340–341], подытожим статью следующим тезисом. Актуальной задачей является последовательное проведение такового *«размежевания», недопущение «смешения и расшатывания» религиозного и научного типов мышления.* Это, однако же, не означает отрицания возможности и необходимости их взаимодействия, но диалог науки и религии должен лежать в иной плоскости, нежели попытка обосновать религиозные догматы ссылками на научные данные. Здесь нам могут возразить: история науки XVII в. (и Нового времени в целом) даёт примеры плодотворных в научном плане прозрений, инициированных именно приверженностью учёных программе естественной теологии. Например, А. Н. Троепольский пишет: «Известно, что Ньютон был глубоко верующим человеком и разрабатывал классическую механику в плане апологетики, т. е. в плане обоснования существования Бога наличием строго упорядоченного законами механики физического мира, который следует рассматривать как объективацию могущественного Божественного разума» [28, с. 176]. И более того, отмечает цитируемый нами доктор философских наук, «этот аргумент, как известно, используется и современными религиозно настроенными учёными» [28, с. 176]. В ответ на это представляется обоснованным следующий контраргумент: указанная плодотворность объясняется ситуацией, которую И. Р. Пригожин и И. Стенгерс назвали «культурным консонансом между наукой и религией» (приведём следующее значение этого термина: «лат. “consonare” звучать в унисон – муз. благозвучное одновременное звучание различных тонов звуков» [29, с. 244]). Характеризуя эту ситуацию, бельгийские авторы, в частности, пишут о классической науке следующее: она была порождена «культурой, пронизанной идеей союза между человеком, находящимся на полпути между божественным порядком и естественным порядком, и богом, рациональным и понятным законодателем, суверенным архитектором» [30, с. 97]. Едва родившись, классическая наука «пережила момент культурного консонанса, позволявшего философам и теологам заниматься проблемами естествознания, а ученым расшифровывать замыслы творца и высказывать мнения о божественной мудрости и могуществе, проявленных при сотворении мира» [30, с. 97]. И, что для нас особенно важно, «“механическая” природа...

(классической. – П. М.) науки, сотворённая и управляемая по единому, доминирующему над ней, но неизвестному ей плану, прославляет своего создателя и тем самым великолепно удовлетворяет запросам как теологов, так и физиков» [30, с. 95].

Однако в XXI в. нельзя игнорировать следующее противоречие. Те же самые религиозные догматы, которые в рамках естественного богословия Нового времени обосновывались путём апелляции к центральным принципам механистической НКМ (т. е. из механицизма как всеобщего объяснительного принципа выводилось понимание мира как «точного часового механизма», доказывающего «идеальной согласованностью» своих частей своей существование «Великого Часовщика»), в естественной теологии Новейшего времени стали обосновываться посредством привлечения современных научных данных (например, антропного принципа как одной из центральных идей современной космологии). Отметим, что эта констатация не содержала бы противоречия, если бы мы исходили из такой теоретической модели развития науки, как кумулятивизм. Согласно ему, по ёмкой характеристике видного отечественного философа науки Н. И. Мартишиной, «наука на каждом историческом этапе приобретает некоторое количество сведений, откладывает их в свою копилку, на следующем этапе углубляет и дополняет эти знания и добавляет к ним новые. “Здание науки” растёт, как строящийся дом – кирпичи ложатся слой за слоем» [31, с. 69]. В этом случае представитель естественной теологии мог бы – не давая своим критикам оснований для оценки его позиций как противоречивой – утверждать, что так же, «слой за слоем», «ложатся» и новые аргументы в пользу религиозных догматов, т. е. к таковым доказательствам, полученным в результате соответствующей интерпретации научных данных XVII в., добавляются результаты такового же толкования данных науки последующих столетий. Однако «более современные модели развития науки, более точные и приближенные к реальности – антикумулятивистские» [31, с. 70] – основываются на тезисе: «накопление, увеличение, рост (знаний – П. М.) лишь аспект или стадия развития науки; этот процесс включает и другие стадии и закономерности» [31, с. 70]. И именно – научные революции как «перерывы постепенности», в результате которых «система научных представлений о мире и облик науки существенно изменяются» [31, с. 70]. Соответственно, радикальная трансформация НКМ при переходе от классического к неклассическому и далее – к постнеклассическому этапам развития науки наглядно показывает противоречивость естественного богословия, которое в качестве доказательства одних и тех же религиозных догматов использовало, как мы рассмотрели, и свойственный классической науке образ Вселенной как «идеально точного механизма», и отрицание такового образа наукой постнеклассической (одной из центральных идей которой является глобальный эволюционизм). Конкретизацией критики естественного богословия как такового за указанную противоречивость является экспликация противоречия замысла и результата истолкования антропного принципа в духе естественной теологии, с которой (экспликацией) читатель может познакомиться в следующем номере журнала «Концепт».

### Ссылки на источники

1. Макухин П. Г. Вопрос о причинах резонанса, вызываемого антропным космологическим принципом, в свете «страха Паскаля» как феномена новоевропейской культуры // Научно-методический электронный журнал «Концепт». – 2015. – № 9 (сентябрь). – URL: <http://e-koncept.ru/2015/15331.htm>.
2. Неретина С. С. Теология // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 4. – 2-е изд. – М.: Мысль, 2010. – С. 32–37.
3. Кимелев Ю. А. Теология философская // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 4. – С. 41–42.

4. Естественная теология // Философия: энциклопедический словарь / под ред. А. А. Ивина. – М.: Гардарики, 2004. – С. 207.
5. Иванов В. Г. Естественная теология // Энциклопедия эпистемологии и философии науки / сост. и общ. ред. И. Т. Касавин. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009. – С. 224.
6. Естественная теология // Православная энциклопедия под редакцией Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. 18. – М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2008. – С. 696–716.
7. Фома Аквинский. Естественная теология // Антология мировой философии: в 4 т. Т. 1. Ч. 2. – М.: Мысль, 1969. – С. 827–831.
8. Всемирная энциклопедия: философия / гл. науч. ред. и сост. А. А. Грицанов. – М.: АСТ; Минск: Харвест, Современный литератор, 2001. – С. 1067–1068.
9. Доусон К. Г. Религия и культура. – СПб.: Алетейя, 2000. – С. 36–276.
10. Аткинсон У. У. Чтение мыслей на практике. – М.: ООО Издательство «София», 2012. – 128 с.
11. Поппер К. Р. Естественный отбор и возникновение разума // Эволюционная эпистемология и логика социальных наук: Карл Поппер и его критики. – М.: Эдиториал УРСС, 2000. – С. 75–91.
12. Поппер К. Р. Мир предрасположенностей: два новых взгляда на причинность // Эволюционная эпистемология и логика социальных наук: Карл Поппер и его критики. – С. 176–194.
13. Кирьянов Д. Некоторые подходы к решению вопроса о соотношении эволюционного учения и христианского богословия // БОГОСЛОВ.RU: научный богословский портал. – URL: <http://www.bogoslov.ru/text/391612.html>.
14. Порус В. Н. Ньютон Исаак // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 4. – С. 112–114.
15. Кара-Мурза С. Г. Кризисное обществоведение. Часть первая. – М.: Научный эксперт, 2011. – 464 с.
16. Девятова С. В., Купцов В. И. Возникновение первых академий наук в Европе // Вопросы философии. – 2011. – № 9. – С. 126–135.
17. Котес Р. Предисловие издателя ко второму изданию // Ньютон И. Математические начала натуральной философии. – М.: Наука, 1989. – С. 4–21.
18. Бентли Ричард // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: в 86 т. Т. III (5). – СПб.: Семейская Типолитография (И. А. Ефрона), 1891. – С. 462.
19. Ньютон И. Четыре письма сэра Исаака Ньютона доктору Бентли, содержащие некоторые аргументы доказательства существования Бога // Вопросы истории естествознания и техники. – 1993. – № 1. – С. 33–45.
20. Ньютон И. Математические начала натуральной философии. – С. 23–662.
21. Кирьянов Д. Естественное богопознание в творениях святых отцов церкви и проблемы современного диалога науки и богословия // Христианское чтение. – 2011. – № 6 (41). – С. 177–193.
22. Дельфино Р. А. Наука и естественное богословие: препятствия на пути к диалогу // БОГОСЛОВ.RU: научный богословский портал.
23. Гельфанд М., Кураев А., Солодников Н. Наука и религия: невозможность диалога // Открытая библиотека. – URL: [open-lib.ru/dialogues/gelfandkuraev](http://open-lib.ru/dialogues/gelfandkuraev).
24. Колчинский И. Г., Корсунь А. А., Родригес М. Г. Астрономы: биографический справочник. – Киев: Наукова думка, 1977. – 416 с.
25. Гинзбург В. Л. Вера в Бога несовместима с научным мышлением // Научный атеизм. – URL: [http://www.atheism.ru/library/Ginzburg\\_2.phtml](http://www.atheism.ru/library/Ginzburg_2.phtml).
26. История и философия науки: учеб. пособие / под общ. ред. Н. В. Бряник, О. Н. Томюк. – Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2014. – 288 с.
27. Гейзенберг В. Естественнаучная и религиозная истина // Шаги за горизонт. – М.: Прогресс, 1987. – С. 328–342.
28. Троепольский А. Н. Проблемы научности философии. – 2-е изд. – М.; Брянск: ООО «Ладомир», 2012. – 198 с.
29. Грубер Е. Словарь иностранных слов. – М.: ЛОКИД-пресс, 2005. – 654 с.
30. Пригожин И. Р., Стенгерс И. Порядок из хаоса: новый диалог человека с природой. – М.: Прогресс, 1986. – 432 с.
31. Мартишина Н. И. Введение в историю и философию науки. – Омск: Омский гос. ун-т путей сообщения, 2002. – 88 с.

---

**Peter Makukhin,**

*Candidate of Philosophic Sciences, Associate Professor at the chair of Philosophy and Social Communication, Omsk State Technical University, Omsk*  
[petr\\_makuhin@mail.ru](mailto:petr_makuhin@mail.ru)

## Natural theology: an attempt of fruitful dialogue between science and religion, or their "mixing", mutual "shaking"?

**Abstract.** The paper (based on the correlation of the volume of the concepts "theology", "natural theology", "philosophical theology") unfolds the position, according to which "natural theology" is a kind of "philosophical theology" (different from the "theology of revealed"), under which the results of the scientific study of nature is interpreted as evidence for the existence of its Creator. As a result, consideration of the major milestones of "natural theology" makes explicit the following contradiction. The same religious tenets, which are part of the natural theology of modern times justified by an appeal to the central principles of mechanistic CCM in natural theology Newest time began to settle by using modern scientific data (e.g., the anthropic principle as the one of the central ideas of modern cosmology). Those. as evidence of the same religion claims used and characteristic of classical science, the image of the universe as a "perfectly precise mechanism", and the denial of science in such a way postnonclassical (one of the central ideas of which is the global / universal evolutionism). This contradiction allows us to estimate the natural theology is not as fruitful attempt of dialogue between science and religion (which must lie on a different plane than attempt to prove the dogmas of the last reference to the data of the first), but as appealing to Heisenberg, their "mixing" and mutual "dissolution".

**Key words:** theology ("natural", "philosophical", "revelatory"), dialogue between science and religion, religious dogmas and scientific data, anthropic cosmological principle, scientific picture of the world of classical and post-nonclassical science.

### References

1. Makuhin, P. G. (2015). "Vopros o prichinah rezonansa, vyzyvaemogo antropnym kosmologicheskimi principami, v svete 'straha Paskalja' kak fenomena novej evropejskoj kul'tury", *Nauchno-metodicheskij elektronnyj zhurnal "Koncept"*, № 9 (sentjabr). Available at: <http://e-koncept.ru/2015/15331.htm> (in Russian).
2. Neretina, S. S. (2010). "Teologija", *Novaja filosofskaja jenciklopedija: v 4 t. T. 4, 2-e izd.*, Mysl', Moscow, pp. 32–37 (in Russian).
3. Kimelev, Ju. A. (2010). "Teologija filosofskaja", *Novaja filosofskaja jenciklopedija: v 4 t. T. 4*, pp. 41–42.
4. (2004). "Estestvennaja teologija", in Ivin, A. A. (ed.). *Filosofija: jenciklopedicheskij slovar'*, Gardariki, Moscow, p. 207 (in Russian).
5. Ivanov, V. G. (2009). "Estestvennaja teologija", in Kasavin, I. T. (ed.). *Jenciklopedija jepistemologii i filosofii nauki*, "Kanon+" ROOI "Reabilitacija", Moscow, p. 224 (in Russian).
6. (2008). "Estestvennaja teologija", in Patriarh Moskovskij i vseja Rusi Aleksij II (ed.). *Pravoslavnaja jenciklopedija T. 18*, Cerkovno-nauchnyj centr "Pravoslavnaja jenciklopedija", Moscow, pp. 696–716 (in Russian).
7. Foma Akvinskij. (1969). "Estestvennaja teologija", *Antologija mirovoj filosofii: v 4 t. T. 1. Ch. 2*, Mysl', Moscow, pp. 827–831 (in Russian).
8. Gricanov, A. A. (ed.) (2001). *Vsemirnaja jenciklopedija: filosofija*, AST Moscow; Harvest, Sovremennyj literator, Minsk, pp. 1067–1068. (in Russian)
9. Douson, K. G. (2000). *Religija i kul'tura*, Aletejja, St. Petersburg, pp. 36–276 (in Russian).
10. Atkinson, U. U. (2012). *Chtenie myslej na praktike*, OOO Izdatel'stvo "Sofija", Moscow, 128 p. (in Russian).
11. Popper, K. R. (2000). "Estestvennyj otbor i vzniknovenie razuma", *Jevoljucionnaja jepistemologija i logika social'nyh nauk: Karl Popper i ego kritiki*, Jeditorial URSS, Moscow, pp. 75–91 (in Russian).
12. Popper, K. R. (2000). "Mir predraspolzozhennostej: dva novyh vzgljada na prichinnost'", *Jevoljucionnaja jepistemologija i logika social'nyh nauk: Karl Popper i ego kritiki*, pp. 176–194 (in Russian).
13. Kir'janov, D. "Nekotorye podhody k resheniju voprosa o sootnoshenii jevoljucionnogo uchenija i hristianskogo bogoslovija", *BOGOSLOV.RU: nauchnyj bogoslovskij portal*. Available at: <http://www.bogoslov.ru/text/391612.html> (in Russian).
14. Porus, V. N. (2013). "N'juton Isaak", *Novaja filosofskaja jenciklopedija: v 4 t. T. 4*, pp. 112–114 (in Russian).
15. Kara-Murza, S. G. (2011). *Krizisnoe obshhestvovedenie. Chast' pervaja*, Nauchnyj jekspert, Moscow, 464 p. (in Russian).
16. Devjatova, S. V. & Kupcov, V. I. (2011). "Vzniknovenie pervyh akademij nauk v Evrope", *Voprosy filosofii*, № 9, pp. 126–135 (in Russian).
17. Kotes, R. (1989). "Predislovie izdatelja ko vtoromu izdaniju", *N'juton I. Matematicheskie nachala natural'noj filosofii*, Nauka, Moscow, pp. 4–21 (in Russian).
18. (1891). "Bentli Richard", *Jenciklopedicheskij slovar' Brokgauza i Efrona: v 86 t. T. III (5)*, Seme-novskaja Tipolitografija (I. A. Efrona), St. Petersburg, p. 462 (in Russian).
19. (1993). "N'juton I. Chetyre pis'ma sjera Isaaka N'jutona doktoru Bentli, sodержashhie nekotorye argumenty dokazatel'stva sushhestvovanija Boga", *Voprosy istorii estestvoznanija i tehniki*, № 1, pp. 33–45.
20. N'juton, I. (1989). *Matematicheskie nachala natural'noj filosofii*, pp. 23–662 (in Russian).
21. Kir'janov, D. (2011). "Estestvennoe bogopoznanie v tvorenijah svjatyh otcov cerkvi i problemy sovremen-nogo dialoga nauki i bogoslovija", *Hristianskoe chtenie*, № 6 (41), pp. 177–193 (in Russian).



22. Del'fino, R. A. "Nauka i estestvennoe bogoslovie: prepjatstvija na puti k dialogu", *BOGOSLOV.RU: nauchnyj bogoslovskij portal* (in Russian).
23. Gel'fand, M., Kuraev, A. & Solodnikov, N. "Nauka i religija: nevozmozhnost' dialoga", *Otkrytaja biblioteka*. Available at: [open-lib.ru/dialogues/gelfandkuraev](http://open-lib.ru/dialogues/gelfandkuraev) (in Russian).
24. Kolchinskij, I. G., Korsun', A. A. & Rodrigues, M. G. (1977). *Astronomy: biograficheskij spravochnik*, Naukova dumka, Kiev, 416 p. (in Russian).
25. Ginzburg, V. L. "Vera v Boga nesovmestima s nauchnym myshleniem", *Nauchnyj ateizm*. Available at: [http://www.atheism.ru/library/Ginzburg\\_2.phtml](http://www.atheism.ru/library/Ginzburg_2.phtml) (in Russian).
26. Brjanik, N. V. & Tomjuk, O. N. (2014). *Istorija i filosofija nauki: ucheb. posobie*, Izd-vo Ural'skogo un-ta, Ekaterinburg, 288 p. (in Russian).
27. Gejzenberg, V. (1987). "Estestvennonauchnaja i religioznaja istina", *Shagi za gorizont*, Progress, Moscow, pp. 328–342 (in Russian).
28. Troepol'skij, A. N. (2012). *Problemy nauchnosti filosofii*, 2-e izd., Brjansk: ООО "Ladomir", Moscow, 198 p. (in Russian).
29. Gruber, E. (2005). *Slovar' inostrannyh slov*, LOKID-press, Moscow, 654 p. (in Russian).
30. Prigozhin, I. R. & Stengers, I. (1986). *Porjadok iz haosa: novyj dialog cheloveka s prirodoj*, Progress, Moscow, 432 p. (in Russian).
31. Martishina, N. I. (2002). *Vvedenie v istoriju i filosofiju nauki*, Omskij gos. un-t putej soobshhenija, Omsk, 88 p. (in Russian).

**Рекомендовано к публикации:**

Горевым П. М., кандидатом педагогических наук,  
 главным редактором журнала «Концепт»



[www.e-koncept.ru](http://www.e-koncept.ru)

Поступила в редакцию <i>Received</i>	15.04.16	Получена положительная рецензия <i>Received a positive review</i>	16.04.16
Принята к публикации <i>Accepted for publication</i>	16.04.16	Опубликована <i>Published</i>	27.04.16

© Концепт, научно-методический электронный журнал, 2016

© Макухин П. Г., 2016