

of certain researchers of the Soviet period is relevant. Through «scientific» and «personal» biographies it is possible to analyze the historical background and conditions, values of society, where the formation and development of the scientist, of his ideas and their implementation took place. The purpose of the research is consideration of the Soviet scientists' generation in the historical and cultural prospect of regional science formation in the North on the example of the scientist-biologist K.A. Moiseev's scientific biography. The main objectives of the research is reconstruction of the biography in the context of the scientist's formation; evaluation of influence of state policy priorities in the field of agriculture on scientific research development in the North from the late 1940th to the middle of the 1980th. Enrichment of the Northern flora with new species of forage plants became the most important thing in K.A. Moiseev's scientific activity. From the 1950th together with P.P. Vavilov, chairman of the Presidium of the Komi Branch of the USSR Academy of Sciences and director of the Institute of biology he organized works on attraction of new fodder plants (hollyhocks, cow-parsnip, mountaineer, etc.) which were not grown up in the territory of the Komi Republic earlier. Analysis of the scientific biography of the scientist made it possible to trace not only his formation and professional growth of an individual, but also illustrated the most general processes of interaction between science, the Soviet state, the official ideology and personality of the scientist. The analysis of K.A. Moiseev's scientific biography allowed to reflect not only process of formation and growth of the scientist, development of his research subjects on introduction of fodder plants in the North, introduction of results in practice, but also showed the most general processes of interaction of science and the state, science and ideology in the Soviet state.

Keywords: K.A. Moiseev, Komi Branch of the USSR Academy of Sciences, scientific biography, introduction, the fodder plants, ideology, the Soviet state, Soviet scientist, popularization.

КРАТКИЕ СООБЩЕНИЯ

DOI: 10.24411/2076-8176-2018-11978

Естественная теология Уильяма Пейли и неокреационизм

Д.Г. ПОЛЕНЬИЙ

Санкт-Петербургский филиал Института истории естествознания и техники
им. С. И. Вавилова РАН,
Санкт-Петербург, Россия; denispoleniy@rambler.ru

Статья посвящена английской естественной теологии XVII–XVIII вв. и в особенности наиболее известному её представителю Уильяму Пейли, священнику и доктору богословия Кембриджского университета, автору фундаментального труда «Естественная теология, или Доказательство существования и атрибутов Божества». Книги Пейли имела огромную популярность в первой половине XIX в. и стала практически настольной для студентов Кембриджа, в том числе и для молодого Чарльза Дарвина. Естественная теология Пейли оказала значительное влияние на формирование эволюционных концепций в геологии (Ч. Лайель) и биологии (Ч. Дарвин). В статье рассматриваются основные принципы естественной теологии Пейли, его взгляды на устройство живых организмов и природы в целом, а также показано значение некоторых из них для формирования концепций Ч. Лайеля и Ч. Дарвина. Показано, что если естественная теория XVII–XVIII и связанный с ней креационизм был тесно связан с естествознанием своего времени и способствовал его развитию, а современная естественная теология старается, опираясь на естествознание, углубить представление о Боге, то неокреационизм противостоит не только науке, но и естественной теологии.

Ключевые слова: Уильям Пейли, естественная теология, креационизм, эволюция.

Креационистские концепции господствовали в естествознании вплоть до второй половины XIX века — до выхода в свет дарвиновского «Происхождения видов», вытеснившего их из биологии. Со второй половины XX века они переживают второе рождение, обретая популярность на Западе, в первую очередь в США, а с начала 1990-х гг. — и в России, претендуя на статус науки. Как и прежде, в них пропагандируется

основанная на буквальном прочтении Библии версия возникновения Вселенной и появления жизни на Земле. Главным противником для них также остаётся дарвинизм (или «эволюционизм»), произвольно связываемый со множеством посторонних ему и даже друг другу вещей и явлений. Появление теории Чарльза Дарвина трактуется ими как водораздел между «правильной», креационистской в своей основе наукой и — эволюционистской «лженаукой». Сторонники же идеи эволюции жизни в полемике с неокреационистами делают упор на опровержение их утверждений с позиций современного естествознания, не особенно вслушиваясь в теоретические аргументы. Тем более не обращают они внимания на естественную теологию додарвиновского периода.

Между тем, ранее основу креационизма составляла именно естественная теология, истоки которой восходят к философии Платона и Аристотеля. Она сохранила своё значение и с появлением естествознания Нового времени, вплоть до Чарльза Дарвина, находившегося под влиянием креационизма в начале своей научной карьеры. Наиболее же последовательно естественная теология была развита в Англии, ставшей, тем не менее, родиной эволюционных концепций в геологии (Ч. Лайель) и биологии (Ч. Дарвин). Оба автора не только были хорошо знакомы с естественной теологией, но и, по их собственным словам, испытывали её влияние при создании своих концепций, коренным образом изменивших научную картину мира. Чтобы лучше понять, как столь грандиозный сдвиг в научной картине мира могли вызвать учёные, воспитанные на принципах и постулатах ими же опровергнутого мировоззрения, представляется важным вспомнить основные черты додарвиновской естественной теологии.

С появлением дарвинизма естественная теология не только не исчезла, но, претерпев значительные изменения, продолжает существовать и в наши дни, по-прежнему вызывая довольно серьёзную полемику. Старая же, додарвиновская, естественная теология критикуется современными теологами за несовершенство методологии (Хеллер, 2005, с. 16), а популяризаторами науки — за в корне неверный подход к объяснению биологических феноменов (Докинз, 2016, с. 33). Однако имеет ли та старая естественная теология как теоретическая основа додарвиновского естествознания отношение к современному неокреационизму — вопрос остаётся открытым.

Цель данной статьи кратко рассмотреть основные черты английской естественной теологии вообще и в особенности труда Уильяма Пейли, который изучали и Лайель, и Дарвин. Такой исторический экскурс позволит лучше понять современные попытки вернуться к креационизму, а также притязания его сторонников на научность.

Естественная теология в Англии в XVII — первой половине XVIII в.

В средние века естественная теология стала органичной частью системы Фомы Аквинского, который привёл пять аргументов в пользу существования Бога, среди которых два стали классическими для естественной теологии. Первый, космологический, аргумент был призван продемонстрировать бытие Бога как Первопричины всех вещей, второй, телеологический, — как конечной их цели. Эти аргументы представляли собой как бы две стороны одной медали и оба исходили из понимания Бога как одновременно начала и конца, альфы и омеги мироздания. В то же время для Аквината и других средневековых богословов естественная теология оставалась вторичной

по отношению к теологии откровения (Барбур, 2001, с. 8). В Новое время, в частности, в Англии XVII века, раздираемой социально-политическими и религиозными противоречиями, вылившимися в Гражданскую войну в середине XVII столетия, роль естественной теологии оказалась существенно иной. Необходимость поиска общей основы для религиозного компромисса диктовала свои условия и неизбежно выводила естественную теологию на первый план относительно теологии откровения. Ближе к концу XVII столетия, когда религиозные страсти стали утихать, рост популярности естественной теологии ещё больше усилился: «С размытием доктринальных и конфессиональных перегородок естественное богословие занимало все более заметное место как краеугольный камень рациональной веры» (Брук, 2004, с. 172).

Сторонники естественной теологии в Англии называли себя «натурфилософами» или «виртуозами». Принадлежавший к их числу Роберт Бойль (1627–1691) написал трактат «Христианский виртуоз» (Boyle, 1690), в котором уверял, что занятия экспериментальной философией не только не мешают, но способствуют тому, чтобы быть хорошим христианином. Он был одним из главных инициаторов Лондонского королевского общества, члены которого были обязаны осуществлять свои исследования «во славу Божью и на благо человеческой расы», а наука должна была раскрывать восхитительные деяния, которые Бог являет миру. Исаак Ньютон (1643–1727) также полагал, что Вселенная свидетельствует о всемогуществе Творца.

Поиск общей основы для религиозного согласия, причём не только между христианскими конфессиями, но и между различными религиями, вёл к поиску их общего ядра, которое, понимаемое как подлинная суть религии вообще, было в то же время и сутью религии истинной, то есть, в данном случае, христианства. В состав этого ядра входили три идеи: существование Бога, бессмертие души и наличие безусловных законов этики. На деле это означало перенос акцентов с прежнего, характерного для эпохи Реформации, восприятия Бога в первую очередь как Спасителя на восприятие его в качестве Создателя мира. Христоцентризм прежних времен уступил место теоцентризму, и представители естественной теологии говорили в основном о «Боге», а не о «Христе»: «Разум, первоначально считавшийся лишь дополнением к откровению, начинает замещать его в качестве пути к познанию Бога. Первоначально эта перемена проявилась не как открытый конфликт, а как переосмысление христианства изнутри» (Барбур, 2001, С. 25).

Ссылки на Священное Писание продолжали сохраняться скорее по инерции и играли исключительно иллюстративную роль. Сама же естественная теология, занимаясь вопросами существования Бога, бессмертной души и абсолютных законов этики, фактически превратилась в раздел философии, утратив черты церковного богословия. Вместе с тем развивавшаяся экспериментальная философия открывала широкое поле для союза науки и религии (Дмитриев, 2017), что наиболее полно отразилось в трудах Р. Бойля, Джона Рея и других «виртуозов».

Телеологический аргумент в пользу существования Бога, или доказательство от наличия в природе разумного замысла, пользовался среди тех авторов, что посвящали свои труды естественной теологии, наибольшей популярностью (Кошелёв, 2014). Наличие замысла они обнаруживали повсюду: во вращении Земли, наклоне земной оси, соотношении воды и суши, чередовании времён года, смене дня и ночи и, конечно, строении тел животных и человека. Человек же понимался ими ещё и как исключение из строгой механистической картины мира в силу присутствия в нём особой духовной субстанции. Доказательство от наличия в мире замысла, конечно, предполагало, что сам мир создан единовременно и таким, каким он представлялся человеку

XVII—XVIII веков. Представители естественной теологии не допускали наличия в нём идеи эволюции и развития, которые в идейном контексте того времени неизбежно вели к атомистическим гипотезам о случайном возникновении и как следствие разрушении мира. Только Бог выступал твёрдой гарантией надёжности, стабильности и добротности мироздания, а что не менее важно — и его разумности и логичности.

Бог понимался «виртуозами» как внешняя по отношению к сотворенному им актом свободной воли миру субстанция, обладающая разумностью и личностным началом. Мир, спроектированный и сконструированный Богом, представлялся, в противоположность Богу, не как субстанция и даже не как нечто целое, но скорее как сумма частей, удерживаемых вместе творящей божественной волей. Популярный среди «виртуозов» образ мира как механизма имел важнейший для них религиозный аспект принципиальной своей несамодостаточности и всецелой покорности воле Создателя. Любое движение в мире имело внешний по отношению к миру источник. Мир в восприятии естественной теологии оказывался лишён автономии и находился под непосредственным управлением Бога, что, однако, создавало перспективу тотального детерминизма. Вместе с тем образ мира как механизма, грандиозной отлаженной машины, вёл и к переосмыслению телеологии. Механизм по определению не способен иметь собственной цели. Все цели в данном случае принадлежат Творцу и являются внешними по отношению к миру. Поскольку же Бог трансцендентен и сам по себе превышает возможности человеческого познания, то столь же трансцендентными оказывались и его цели. Потенциально естественная теология рисовала картину бесцельного и бездушного мира, находящегося во власти неведомой и неконтролируемой воли. Единственной гарантией было представление о Боге как высшем и абсолютном Благе, которое не может действовать как-либо иначе, чем на пользу творению. Благодаря этому, актуальный мир естественной теологии представлялся логичным, целесообразным, исключительно надежным и доброкачественным.

Наиболее значительными фигурами в истории естественной теологии в Англии были Генри Мор¹, Джон Рей² и Уильям Дерхам³, а также английский философ и богослов Уильям Пейли, пожалуй, наиболее известный представитель естественной теологии, оказавший влияние на современную биологию.

Уильям Пейли и естественная теология

Уильям Пейли (William Paley, 1743–1805) — английский священник, доктор богословия Кембриджского университета, а также автор фундаментального труда «Естественная теология, или доказательства существования и атрибутов Божества» (Paley, 1833). Эта книга была популярна до середины XIX века и стала практически настольной для студентов Кембриджа, в котором сам Пейли некогда учился и многие годы преподавал: «Молодой Чарльз Дарвин в период обучения в Кембридже (1827–1831) зачитывался

¹ Генри Мор (Henry More, 1614–1687) — английский философ и теолог, профессор Кембриджского университета.

² Джон Рей (John Ray, 1627–1705) — английский натуралист, член Лондонского королевского общества.

³ Уильям Дерхам (Дерем) (William Derham, 1657–1735) — английский натуралист, физик, теолог и священник, первым измерил скорость звука.

поэтическими текстами Уильяма Пейли. Опубликовано Пейли в 1802 году «Естественное богословие» было для тех времен чем-то вроде нынешних бестселлеров Докинза» (Жичинский, 2014, с. 21–22).

Об этом подробно писал сам Дарвин в автобиографии «Воспоминания о развитии моего ума и характера»:

Для сдачи экзамена на степень бакалавра искусств необходимо было также изучить сочинения Пейли «Основания христианства» [«Evidences of Christianity»] и «Нравственная философия» [«Moral Philosophy»]. Я проделал это самым тщательным образом и убежден, что мог бы по памяти полностью изложить «Основания» и притом очень точно, но, разумеется, не таким ясным языком, как у Пейли. Логика этой книги и, могу прибавить еще, его «Натуральной теологии» [«Natural Theology»] доставила мне такое же удовольствие, как Эвклид. Тщательное изучение этих трудов, без попытки заучить какой-либо раздел наизусть, было единственной частью академического курса, которая, как мне казалось тогда и как я убежден и теперь, была хоть сколько-нибудь полезна для воспитания моего ума. В то время предпосылки Пейли меня нисколько не интересовали, я принимал их на веру, очарованный и убежденный длинной цепью доказательств (Дарвин, 1959, с. 190).

«Естественная теология» Пейли является итогом развития одноимённого направления мысли XVII—XVIII веков и настоящим его компендиумом. Кроме того, её значение в развитии биологии обусловило то обстоятельство, что ведущим естествоиспытателям XIX века, в том числе Лайелю и Дарвину (Колчинский, 2002, с. 89), естественная теология предстала именно в трактовке Пейли, а не его предшественников, так что Пейли является для нас наиболее репрезентативным автором.

В основе естественной теологии Пейли лежит популярное для его времени представление о мире как о механизме. Это универсальная объяснительная метафора. С одной стороны, механизм имеет рациональное устройство, его части находятся во взаимном соподчинении и приспособлены для выполнения определённых задач. С другой стороны, механизм не является некоей самостоятельной сущностью. Он есть сумма своих частей, сконструированная строго определённым образом. Специфика этой конструкции является следствием замысла создателя механизма, и она же способна многое сказать об авторе этого замысла. Наконец, механизм принципиально несамодостаточен. Он действует по велению внешней воли, исполняя поставленные перед ним задачи. Причём действует так, как это было предписано ему его создателем.

При таком понимании мира доказательство существования Бога от наличия замысла было просто-напросто естественным и даже очевидным. Бог выступал создателем мирового механизма и единственным гарантом его разумности, надёжности и устойчивости. Бог естественной теологии являлся логическим выводом из натурфилософского исследования мира и его конечным принципом. Бог понимался как вечное, самодовлеющее и необходимо существующее Бытие, обладающее всемогуществом, всеведением и вездесущностью (Paley, 1833, p. 247). При этом он понимался ещё и как личностное Бытие, обладающее свободной волей, свидетельством чего была специфика мироустройства, то есть тот простой факт, что мир именно такой, а не другой. Мир был создан согласно единому замыслу и по единому плану: «Вселенная сама по себе есть система, каждая часть которой зависит от других ее частей, будучи соединена с другими частями посредством законов движения или присутствием какой-либо определенной субстанции» (ibid, p. 249).

Стремительно расширяющиеся знания о мире лишь раз за разом подтверждали этот тезис. В мире нет ничего, что могло быть принято за свидетельство существования иного Творца или действия иной воли. Мироустройство, по мнению Пейли, характеризуется своим униформизмом — следствием (и одновременно доказательством) существования единого Бога во все времена (ibid, p. 249). Единое устройство мира во времени и пространстве для него несомненно. В каждой части известной нам вселенной и во всё время обнаруживается действие одних и тех же законов и сил (ibid, p. 248), в каждой вновь открытой земле незнакомые растения и животные сосуществуют с уже известными и являют схожие черты и повадки (ibid, p. 250). Эти высказывания были далеко не тривиальны в те дни, так как униформистские представления не были популярны. В естествознании господствовали катастрофистские идеи, основывавшиеся в том числе и на библейских текстах (Завадский, Колчинский, 1977, с. 84). Замечательная слаженность, наблюдаемая в природе, никак не может быть, согласно Пейли, объяснена без Бога: например, ссылкой на действие законов природы. Пейли утверждает, что попытка приписать закону действующую силу — это не что иное, как «языковое извращение» (perversion of language) (Paley, 1833, p. 233). Закон предполагает действующего агента, без которого он бессилён (ibid, p. 234).

В «Естественной теологии» Пейли уделил немалое внимание критике современных ему трансформистских концепций. В частности, отмечая такую особенность адаптации, как «компенсация», под которой он понимает восполнение недостатков строения тела животного посредством иных органов (ibid, p. 157–158), Пейли приводит в пример короткую негнувшуюся шею слона, которая компенсируется длинным и гибким хоботом. Для Пейли это несомненное свидетельство божественного замысла. Попытка же объяснить происхождение хобота постоянным, в течение многих поколений, стремлением слонов к вытягиванию носа вызывает с его стороны вопрос: как же могло существовать животное, пока процесс вытягивания хобота не был завершён, и что могло случиться с индивидом, пока вид совершенствовался? (ibid, p. 158)

Теории самозарождения и саморазвития жизненных форм также вызвали со стороны Пейли жёсткую критику. Он считал, что очевидным опровержением здесь служит соотнесённость живых организмов с неживой природой:

Но что же мы скажем о том согласии, что существует между вещами рожденными и нерожденными? Можно ли сомневаться, да и ставилось ли когда под сомнение, что легкие животных имеют отношение к воздуху как постоянно текучей газообразной среде? Они действуют в нем и посредством его и без него действовать не могут (Paley, 1833, p. 237).

Если принцип порождения (generation), по мнению Пейли, и мог произвести животное, то уж точно не мог создать воздух, однако же свойства животного очевидно соответствуют свойствам воздушной среды.

Само возникновение подобных гипотез Пейли полагает результатом внутренних психологических мотивов их создателей, несогласных довольствоваться общераспространённым, и потому вульгарным, мнением. Стремление к оригинальности заставляет их отвергнуть иные теории и взгляды, чтобы выдвинуть свою особенную позицию. В итоге же подобные теории, как правило, сводятся к одному: «Они хотели бы свести все процессы к бессознательным энергиям вроде притяжения, магнетизма, электричества <...> без чего бы то ни было большего» (Paley, 1833, p. 239).

Пейли полагает, что в данном стремлении сходятся друг с другом древние и новые атеистические теории, и, несмотря на разницу в терминологии, ему трудно уловить принципиальное различие между античным атомизмом и новейшими взглядами Ж. — Л. Бюффона (1707–1788) (ibid, p. 239). Язвительно звучат его возражения:

Этот философ, создав планету тем, что сбил с Солнца ударом кометы кусок расплавленного стекла, и тем же ударом приведя ее в движение одновременно и вокруг своей оси, и вокруг Солнца, обнаружил перед собой следующую трудность: как принести на нее растения и животных? Чтобы разрешить эту трудность, мы должны представить себе мир, наполненный частицами, наделенными жизнью, но без какой бы то ни было организации и чувств, а также наделенными стремлением привести себя в организованные формы. Скопление этих частиц в силу этого стремления, но без разума, воли или направления <...> произвело те жизненные формы, которые мы наблюдаем (Paley, 1833, p. 239).

Пейли возражает, что если бы подобное имело место, то мы бы имели возможность каждый день наблюдать возникновение всё новых и новых форм растений, животных или иных существ, однако же этого не происходит. Далее, впрочем, он отмечает, что Бюффон и сам понимал эту трудность и уже предложил её решение, согласно которому разнообразие жизненных форм ограничивается уже существующими «внутренними формами» (internal moulds) растений и животных, в которые и отливаются органические частицы. Однако в случае нарушения того состояния живых организмов, которое имеет место сейчас, органические частицы найдут новые формы и заполнят освободившееся природное пространство новыми видами (Paley, 1833, p. 239–240). Впрочем, для Пейли эта гипотеза остается лишь чисто спекулятивной и лишённой веских доказательств, в то время как опыт скорее говорит о постоянстве уже существующих видов.

Описывая другую трансмутационную теорию, Пейли не указывает на её автора, но есть основания предполагать, что им является Эразм Дарвин (1731–1802), дед великого натуралиста. Эта теория гласит, что наличествующие жизненные формы появились сквозь долгую череду сменявших друг друга поколений из частиц мягкой пластичной материи, наделённых влечением друг к другу. Пейли даже отказывается определить эту теорию как однозначно атеистическую, и тому есть две причины. Первая состоит в том, что, в его понимании, эти влечения определены Творцом, вторая — в том, что способность живых организмов к воспроизводству себе подобных исходит из того же источника (ibid, p. 241–242). Схожесть же с атеистическими концепциями состоит в том, что эта теория отвергает целевую причинность, без которой изменения становятся теоретически бесконечными, а значит, и «Метаморфозы» Овидия вполне могут стать явью. Главный же недостаток этой теории всё тот же — отсутствие доказательств (ibid, p. 242): «Никакие законы, никакие природные силы, наличествующие в настоящем, ни аналогичные им, не могут дать начало качественно новому. И бесполезно рассуждать, как бы могло осуществиться то, что никогда не могло бы начаться» (ibid, p. 245).

Напротив, мир, согласно Пейли, стабилен, разумен и устойчив. Об этом говорят и естествознание, и простой здравый смысл. Трудно сказать, что чему предшествовало в картине мира естественной теологии. Все её части идеально соответствовали друг другу, выстраиваясь в законченную, логичную и всеохватывающую систему, в которой находили решение многие проблемы естествознания, философии, этики и, конечно, социального и политического устройства.

Вместе с тем в естественной теологии Пейли есть свои специфические черты, которые необходимо отметить. Пейли не касается, по большому счёту, проблемы происхождения мира, видимо, предпочитая по умолчанию традиционную для его времени трактовку этого вопроса. Достаточно того, что мир был создан по определённому плану, сконструирован как механизм, и эта сконструированность мира говорит не о том, как мир возник, но только о том, что он действительно возник, то есть некогда появился, а не существует вечно сам из себя. Поскольку же мир сконструирован как механизм, то, как и всякий механизм, он имеет свою задачу. Так, например, у механизма вроде часов единственная задача — показывать время. Эта задача предписана ему его создателем, часовщиком, и является внешней по отношению к самому механизму. Часы не имеют собственной цели показывать время и уж тем более не имеют к тому осознанного стремления. Мир же, поскольку является механизмом, также должен иметь некую цель, и эта цель, как и в случае часов, закрыта для самого механизма. Традиционная религиозная трактовка гласила бы, что цель мира — это человек, имеющий возможность общения с Богом и конечного спасения, однако в перспективе естественной теологии это не представляется возможным. Для нее человек — это такой же механизм, как и всё остальное, что существует в мире. Разумеется, человек не исчерпывается механикой даже на телесном уровне (*ibid*, p. 14), но точно так же механическое объяснение недостаточно и для любого другого животного. Глаза, уши, конечности и внутренние органы рыб, птиц, четвероногих и человека — это такие же потрясающие своей сложностью механизмы (*ibid*, p. 14), как и сами их обладатели, которые, в свою очередь, являются частями единого колоссального механизма Вселенной. Поскольку же мировой механизм лишен той целевой определённости, которой наделены те же часы, то и нет никакой возможности предположить, для какой цели он предназначен. Истинная же его цель, если таковая и существует, является принадлежностью трансцендентного божественного разума и нам недоступна. По всей видимости, в рамках естественной теологии можно сделать вывод лишь о том, что мир существует просто потому, что он существует, и — для того чтобы существовать.

В свете такой «задачи» иначе выглядит и изначальный тезис о наличии в мире разумного замысла, поскольку выходит так, что замысел этот — замысел о существовании. Сложность устройства тел и их органов, великолепная адаптированность живых организмов к окружающей их неживой природе — если всё это является следствием замысла, то, разумеется, никак не может быть результатом случайного стечения обстоятельств. Для Пейли это доказательство благодати Бога, ведь «в огромном множестве примеров, в которых видим план, замысел этого плана — в полезности» (*ibid*, p. 252). Для нас же важно подчеркнуть, что в основе замысла устройства мира лежит принцип пользы: полезно то, что способствует существованию. Пейли дополняет его другим принципом — принципом удовольствия: «Божество присовокупило удовольствие и наслаждение животным чувствам сверх того, что необходимо для достижения какой-либо цели, или когда цель настолько, насколько это необходимо, может быть достигнута через боль» (*ibid*, p. 252). Таким образом, существованию способствует не только то, что полезно, но и то, что по возможности приятно.

Однако в этой благодатной картине рано или поздно, но неизбежно встаёт болезненный для теологии вопрос о смерти. Согласно христианскому вероучению, смерть отсутствовала в сотворённом Богом мире и появилась в нем вследствие грехопадения:

«Смерть не является частью человеческой природы. Бог не создавал смерть <...> Человек сам ввел смерть в тварный мир, на что указывает Священное Писание: Смерть через человека (1 Кор. 15:21). Смерть человека не носит локального характера — вместе с человеком умирает все творение: тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего ее (Рим. 8:20)» (Богословская антропология, 2013, с. 494–495).

В этом отношении теология Пейли имеет заметное отличие. Пейли полагает, что смерть — это нормальная и естественная часть мира, необходимая для его гармонии и продолжения жизни. Только в перспективе смерти, согласно Пейли, мы способны понять ценность и величие жизни:

О бессмертии на этой земле не может быть и речи. Без смерти не могло бы быть поколений, полов и родительских отношений, то есть, согласно природе вещей, не могло бы быть никакого счастья в животном мире <...> Естественный возраст разных животных варьируется от одного дня до столетия. Это никак не оценить, какие бы сроки жизни ни были им назначены (Paley, 1833, p. 261).

Пейли рассматривал мир статично — в его отношении к вечному и неизменному Бытию — и не интересовался естественно-исторической проблематикой. Он не задавался вопросами о происхождении мира и жизни, видов, их приспособления друг к другу и к окружающей среде. Проблема видов Пейли фактически не уделял внимания, лишь кратко упомянув об их «постоянстве» (*ibid*, p. 240). У него нет ничего о процессах образования столь сложного органа, каким является человеческий глаз, он просто констатирует его удивительную сложность. Естественно-исторические вопросы не входили в сферу теологии, пусть даже и естественной. Задача Пейли была иной — доказать существование Бога, исходя из свидетельств, находимых в природе, а вовсе не объяснить устройство природы, исходя из идеи разумного Творца. Специфика предмета была такова, что подчас трудно различить причину и следствие, посылку и следующий из неё вывод. Но вряд ли в теологических вопросах возможно избежать этой трудности. Однако сама структура книги Пейли показывает ход его мысли — от устройства мира к бытию Бога. Бог естественной теологии Пейли оказался целиком и полностью соответствующим механицистской картине мира XVIII века. Логично предположить, что иная картина мира приведёт к иному представлению о Боге — к примеру, как об имманентном творце, созидающем через процессы естественного порядка, которые представляют собой результат его творческой деятельности (Пикок, 2002, с. 234).

Заключение

В естественной теологии содержится ряд положений, явно учтённых Дарвином при создании теории естественного отбора. Прежде всего, это концепция униформизма, связанная с единством законов и сил природы, ставшая основой для отказа от катастрофизма и открывшая путь к естественно-научному изучению событий далекого геологического прошлого. Необходимо отметить, что принцип униформизма стал ключевым в эволюционных концепциях Лайеля и Дарвина (Колчинский, 2002, с. 83, 128). Не меньшее значение имело и представление об адаптациях с точки зрения их полезности для живых организмов, но при этом формирующихся как бы под

влиянием внешних для организмов причин в виде борьбы за существование и естественного отбора. Дарвин явно учёл также и критику Пейли спекуляций Бюффона и других трансформистов и эволюционистов XVIII века. В отличие от своих предшественников — Э. Дарвина и Ж.-Б. Ламарка — Ч. Дарвин не стал заниматься проблемой зарождения жизни. Степень воздействия Пейли на Дарвина предполагается выяснить в дальнейшем путём сравнительного когнитивного и текстологического анализа их трудов.

Здесь же отметим только, что если наука ведёт к всё более глубокому и разностороннему знанию о мире, то основанная на этом знании естественная теология старается открыть новые грани в Боге, который, таким образом, выступает как бы конечной формулой мироздания. Она исходит именно из знания о мире и ни в коем случае не имеет целью навязать научному познанию некие априорные представления. По своей сути она не имеет ничего общего с неокреационизмом, который представляет собой архаическую реакцию не только на современную науку, но даже на естественную теологию XVII–XVIII вв. Из естественной теологии Пейли и связанного с ней креационизма выросли две величайшие концепции естественной истории, но вряд ли можно ожидать подобного от современного неокреационизма, который свои постулаты противопоставляет современной науке. Вот почему подавляющее большинство современных естествоиспытателей, независимо от их религиозных убеждений, отвергает претензии неокреационизма на научность.

Литература

- Богословская антропология. Русско-православный / римско-католический словарь: издания на русском и немецком языках / Под науч. ред. прот. Андрея Лоргуса, Б. Штрубенрауха. М.: Паломник; Nikea, 2013. 736 с.
- Барбур И. Наука и религия: история и современность. 2-е изд. М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2001. 430 с.
- Брук Дж.Х. Наука и религия: Историческая перспектива. М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. 347 с. (Сер. «Богословие и наука»)
- Дарвин Ч. Воспоминания о развитии моего ума и характера // Дарвин Ч. Сочинения. Т. 9. М.: Изд-во АН СССР, 1959. С. 166–242.
- Дмитриев И.С. Чисто английская карьера (Почему английские интеллектуалы XVII века стали изучать природу?) // Социология науки и технологий. 2017. № 4. С. 9–27.
- Докинз Р. Слепой часовщик. Как эволюция доказывает отсутствие замысла во Вселенной. М.: Издательство АСТ: CORPUS, 2016. 496 с.
- Жичинский Ю. Бог и творение. Очерк теории эволюции. М.: Изд-во ББИ, 2014. XII + 120 с.
- Завадский К.М., Колчинский Э.И. Эволюция эволюции (историко-критические очерки проблемы). Л.: Наука, 1977. 236 с.
- Колчинский Э.И. Неокатастрофизм и селекционизм: Вечная дилемма или возможность синтеза? (Историко-критические очерки). СПб.: Наука, 2002. 554 с.
- Кошелев И.А. Аргумент от Божественного дизайнера в английской натурфилософии XVII в. // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. 2014. Вып. 5 (55). С. 107–120.
- Пикок А. От науки к Богу: Новые грани восприятия религии. М.: ФАИР-ПРЕСС, 2002. 297 с.
- Хеллер М. Творческий конфликт: О проблемах взаимодействия научного и религиозного мировоззрения. М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005. 216 с. (Сер. «Богословие и наука»).

Boyle R. The Christian Virtuoso: shewing, That by being addicted to Experimental Philosophy, a Man is rather Assisted, than Indisposed, to be a Good Christian. Printed by Edw. Jones, for John Taylor at the Ship in St. Paul's Church-yard, 1690. [20], 120, [4], 35, [2], 57 p.

Paley W. Natural Theology or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity, collected from the Appearances of Nature. Boston: n/a, 1833. 304 p.

References

- Barbur I. (2001) *Nauka i religija: istorija i sovremennost'* [Science and Religion: History and Modernity], Moscow: Bibleisko-bogoslovskii institut sv. apostola Andriya.
- Boyle R. (1690) *The Christian Virtuoso: shewing, That by being addicted to Experimental Philosophy, a Man is rather Assisted, than Indisposed, to be a Good Christian*, printed by Edw. Jones, for John Taylor at the Ship in St. Paul's Church-yard.
- Bruk Dzh.H. (2004) *Nauka i religija: Istoricheskaia perspektiva* [Science and Religion: Some Historical Perspectives], Moscow: Bibleisko-bogoslovskii institut sv. apostola Andriya.
- Darvin Ch. (1959) "Vospominaniia o razvitii moego uma i kharktera" [Recollections of the Development of my Mind and Character], in: *Sochineniya. T. 9.* [Essays. Vol. 9], Moscow: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR, pp. 166–242.
- Dmitriev I.S. (2017) "Chisto angliiskaya kar'era (Pochemu angliiskie intellektualy XVII veka stali izuchat' prirodu?)" [True English Career (Why the England Intellectuals of the XVII Century started to learn the Nature)], *Sociologiya nauki i tekhnologii*, no. 4. pp. 9–27.
- Dokinz R. (2016) *Slepoi chasovshchik. Kak evoliutsiia dokazyvaet otsutstvie zamysla vo Vselennoi* [The Blind Watchmaker: Why the Evidence of Evolution Reveals a Universe without Design], Moscow: Izdatel'stvo AST: CORPUS.
- Heller M. (2005) *Tvorcheskii konflikt: O problemah vzaimodeistviia nauchnogo i religioznogo mirovozzreniia* [Creative Tension. Essays on Science and Religion], Moscow: Bibleisko-bogoslovskii institut sv. apostola Andriya.
- Kolchinskii E.I. (2002) *Neokatastrofizm i seleksionizm: Vechnaia dilemma ili vozmozhnost' sinteza? (Istoriko-kriticheskie ocherki)* [Neocatastrophism and selectionism: perpetual dilemma or the possible synthesis? (Historical and Critical Essays)], Saint-Petersburg: Nauka.
- Koshelev I.A. (2014) "Argument ot Bozhestvennogo dizaina v angliiskoi naturfilosofii XVII v." [The "Divine Design" argument in the English philosophy of nature in the XVII century], *Vestnik PSTGU, Seriia I: Bogoslovie. Filosofii*, vol. 5, no. 55, pp. 107–120.
- Lorgus A., Shtrubenrauh B. (eds.) (2013) *Bogoslovskaiia antropologiya. Russko-pravoslavnyi / rimskokatolicheskii slovar'* [Theological Anthropology. Russian Orthodox / Roman Catholic Dictionary], Moscow: Palomnik; Nikea.
- Paley W. (1833) *Natural Theology or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity, collected from the Appearances of Nature*, Boston: n/a.
- Pikok A. (2002) *Ot nauki k Bogu: Novye grani vospriiatii religii* [Paths from Science Towards God: The End of All Our Exploring], Moscow: FAIR-PRESS.
- Zavadskii K.M., Kolchinskii E.I. (1977) *Evoliutsiia evoliutsii (istoriko-kriticheskie ocherki problemy)* [Evolution of Evolution: historical and critical Essays on the Problem], Leningrad: Nauka.
- Zhichinskii Yu. (2014) *Bog i tvorenie. Ocherk teorii evoliutsii* [God and creation. Sketch of the theory of evolution], Moscow: Izdatel'stvo BBI.