

УДК 001

DOI: 10.34670/AR.2026.22.90.034

Религиозный натурализм как методологический горизонт современной естественной теологии

Политов Илья Антонович

Аспирант,

Казанский (Приволжский) федеральный университет,
420008, Российская Федерация, Казань, ул. Кремлевская, 35;
e-mail: respolitov@gmail.com

Аннотация

В статье анализируется методологический потенциал религиозного натурализма в контексте современной естественной теологии. Целью работы является концептуальное обоснование религиозного натурализма как методологически рефлексивного пространства для сравнительного анализа и оценки метафизических гипотез о предельной реальности в свете современных научных представлений. Проводится разграничение между видами натурализма, анализируются концепции Д. Стоуна, У. Дриса и У. Уайлдмана. На материале работ Р. Докинза и Ф. де Ваала демонстрируется, каким образом философские интерпретации, формируемые на основе опыта изучения природы, могут быть включены в общий естественно-теологический дискурс. Показано, что подобные интерпретации обогащают и деконструируют существующие теологические представления о мире и предельной реальности, а затем могут выполнять функцию ограничения при сравнительном анализе, снижая правдоподобие одних метафизических гипотез в пользу других. В результате обоснована эвристическая продуктивность религиозного натурализма для переосмысления места религии в современном научно-философском дискурсе. Следует вывод, что подобные онтологические интуиции образуют промежуточное звено между концептуальностью научных теорий и концептуальностью религиозной мысли.

Для цитирования в научных исследованиях

Политов И.А. Религиозный натурализм как методологический горизонт современной естественной теологии // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2026. Том 15. № 3А. С. 449-460. DOI: 10.34670/AR.2026.22.90.034

Ключевые слова

Естественная теология, натурализм, религиозный натурализм, философия религии, философия науки, герменевтика, философские интерпретации природы.

Введение

Естественная теология традиционно определяется через противопоставление теологии Откровения и понимается как попытка вывести частичную метафизику божественного или метафизику Предельного – из ограниченной онтологии природы. В классическом виде она стремится, опираясь на инструменты эмпирического познания, обосновать те или иные метафизические свойства божественного. Однако историческое развитие этого направления привело к множеству конкурирующих интерпретаций, вследствие чего устойчивого консенсуса в его определении сегодня не существует [Manning, 2013]. Это связано с междисциплинарным характером естественной теологии и различием дисциплинарных рамок её интерпретации. По словам Р.Р. Мэннинга, в попытках найти однозначный предмет исследования естественной теологии, теологи XIX–XX веков, по наставлению К. Барта, замкнулись в категориях веры и самооткровения Бога. Мэннинг же настаивает на возвращении к «нечистому» (impure), синтетическому характеру этой дисциплины, где знание о Боге не ограничено специфической областью религии или откровения, а доступно человеку через сам опыт пребывания в мире [Manning, 2017]. Вместо противостояния естественной и богооткровенной теологий он предлагает разделять их по исходной методологической установке, разграничивая теологию естественную и теологию пистическую (верующую). В этой оптике естественная теология определяется не через недостаток откровения, а через отсутствие априорной веры. Если пистическая теология исходит из установки «вера, ищущая понимания» и стремится раскрыть уже данное в догматах содержание, то естественная теология, по Мэннингу, реализует инверсию этого принципа: «понимание, ищущее веру». Здесь естественная теология выступает не как защита готовых истин, а как поиск самого определения Бога.

В общем контексте этой дискуссии можно различить, по меньшей мере, две основные линии современного развития естественной теологии. Первая сохраняет преемственность с классической естественной теологией, продолжая рассматривать её как рационально-аргументативный проект, направленный на обоснование теистических утверждений и, в ряде случаев, на защиту конкретно христианского понимания Бога. Вторая линия связана уже не с обновлением доказательств, а с качественным переосмыслением самой задачи естественной теологии, которая всё в большей степени понимается как «теология поиска», занимающаяся исследованием границ и форм предельной реальности, включая в себя научное исследование природы и экзистенциальный опыт человека. Именно эта вторая линия позволяет говорить о современной естественной теологии в качественно новом смысле [Политов, 2025]. Её отличают критика жёсткого супранатурализма, стремление к общезначимости теологического знания, сравнительный подход к различным религиозным и мировоззренческим системам, а также отказ от простых дихотомий между Богом и природой, разумом и Откровением.

Основная часть

Натурализм. В перспективе современной естественной теологии природа уже не выступает как нейтральный материал для построения «доказательств». Включение научного дискурса в это поле смещает фокус современных дискуссий к отношению теизма и натурализма, которое, как отмечает П. Дрейпер, имеет прежде всего метафизический характер [Draper, 2005]. Вопрос состоит не столько в границах объяснительной мощности науки, сколько в том, какие онтологические предпосылки возможно извлекать из научной практики. Поэтому различение методологического натурализма, регулирующего процедуры научного исследования, и

метафизического натурализма, утверждающего всеохватность природных причин, становится исходной точкой анализа.

Методологический натурализм, будучи эпистемологическим принципом науки, не влечёт метафизических выводов и, как подчёркивает Дрейпер [Draper, 2005, p.278], не исключает теизм: он лишь требует апелляции к эмпирически проверяемым причинам. Метафизический натурализм, напротив, трактует природный порядок как замкнутый и исключает сверхъестественную каузальность. Отсюда принципиальное значение приобретает вопрос о границах «естественного». Современная наука не только описывает природу, но и преобразует её, размывая различие между природным и искусственным. В результате «природа» уже не может пониматься как «книга природы» со стабильной космологической и независимой от человека структурой, служа основанием теологической аргументации. Проблематичным оказывается и понятие сверхъестественного, поскольку в теистической традиции оно предполагает реальное каузальное воздействие трансцендентной реальности на мир. Именно этот пункт образует узел конфликта между теизмом и метафизическим натурализмом. Опираясь на «умеренный методологический натурализм» [Draper, 2005, p.296], который предписывает науке не привлекать сверхъестественные объяснения, не отрицая их логической возможности, Дрейпер формулирует «презумпцию натурализма» [Draper, 2005, p.294-295] как изначальное философское предположение о естественных причинах каждого события в мире. Однако практический эффект такой эпистемической установки неизбежно усиливает позиции именно метафизического натурализма [Draper, 2005, p.298]. Тем самым классическая дилемма между методологическими рамками науки и онтологической замкнутостью материализма существенно ограничивает спектр философских интерпретаций религиозного опыта. В этой ситуации особый интерес представляет религиозный натурализм, утверждающий возможность осмысления религиозного измерения мира непосредственно в натуралистической системе координат [Stone, 2008; Wildman, 2009].

Религиозный натурализм. Философ Д. Стоун определяет религиозный натурализм как разновидность натурализма, в которой религиозные аспекты человеческого опыта укоренены в природном порядке и интерпретируются без обращения к сверхъестественным сущностям. Религиозные натуралисты находят в природе, культуре и истории источник вдохновения и основание духовной жизни. При этом Стоун подчёркивает проблематичность самого понятия «натурализм», так как оно формируется полемически – в противопоставлении идее реальности, превосходящей природу. Кроме того, натурализм расширяется до физических, биологических и культурно-исторических форм бытия, что требует уточнения его онтологических предпосылок. Стоун настаивает, что религиозный натурализм не редуцирует религию к науке и не сводится к объяснению религиозных феноменов. Его задача заключается в выявлении и раскрытии религиозного измерения опыта в строго натуралистических рамках. В эту категорию он включает как интерпретации Бога в терминах творческого процесса во Вселенной, так и отождествление Бога с целостностью мира [Stone, 2008, 6], поскольку термин «Бог» сохраняется в строго натуралистическом смысле. К пересекающимся позициям относятся религиозный гуманизм и некоторые формы пантеизма. Однако религиозный натурализм принципиально отвергает онтологически привилегированную реальность, превосходящую природу. Категории благоговения, ценности и предельной значимости интерпретируются как имманентные миру [Stone, 2008]. Те модели, которые сохраняют Бога как онтологически уникальную сущность, выходят за пределы религиозного натурализма в трактовке Стоуна.

Для философа У. Б. Дриса религиозный натурализм предполагает прежде всего расширенное и многоуровневое понимание природы. В рамках его определения природа

трактуются как сфера, охватывающая всю биосферу и антропогенную среду, включая технологические артефакты, социальные институты и семиотические системы. Так натурализм снимает вопрос о противопоставлении культуры и физического мира, предлагая рассматривать их как модусы единого целого. Поэтому природа понимается Дрисом как совокупность всей эмпирической реальности, хотя при условии, что подобное расширение понятия не будет преждевременно предвосхищать теологические и метафизические выводы. Важно, что широкая трактовка природы позволяет избежать своеобразного аксиологического примитивизма, при котором материальные сущности наделяются меньшей ценностью лишь в силу их естественного, материального происхождения. Напротив, Дрис высоко оценивает саму материю как способность порождать сложные формы духовной и интеллектуальной организации: материя способна быть не только камнем, но и А. Эйнштейном или Иисусом Христом [Drees, 2008, p.109]. На этом основании натурализм у Дриса предстаёт как философская установка, мотивированная, с одной стороны, успехами естественных наук, а с другой – критикой дуалистических и супранатуралистических моделей. Наука обеспечивает наиболее интегративное, когнитивно надёжное и практически эффективное понимание реальности, поэтому натурализм следует рассматривать как метафизику, стремящуюся оставаться максимально близко к научной картине мира. Вместе с этим данный подход поддерживается отказом от представления о сверхъестественной сфере как онтологически обособленном источнике смысла и причинности.

В этом контексте Дрис обращается к определениям Д. Стоуна и Ч. Хардвика, подчёркивающих, что натурализм отрицает необходимость обращения к трансцендентной реальности для объяснения мира и ориентирует мышление на поиск оснований смысла внутри самой природы. Натурализм оказывается не просто эпистемологическим следствием научного знания, но и онтологической альтернативой дуализму естественного и сверхъестественного. Это позволяет задать исходную рамку для последующего осмысления религиозного опыта в пределах имманентного мира. Непредсказуемость, уникальность событий и смысловая насыщенность человеческого бытия не выводят исследователя за границы природы, но указывают на многоуровневый характер реальности, где высшие уровни описания не редуцируются к низшим. Поэтому натурализм совместим не только с естественнонаучным объяснением, но и с гуманитарными и герменевтическими подходами, необходимыми там, где речь идёт о человеке как существе, наделяющем мир значимостью. Важно также, что Дрис полемизирует с процессуальными версиями натурализма [Drees, 2008, p.110], как у последователей А. Уайтхеда, которые относят субъективность, свободу и разумность ко всем реальным сущностям. То есть приписывают основания опыта и свободы самой структуре реальности. Дрис отвергает подобный подход потому, что считает более убедительным научное представление о многоуровневой эволюции, в которой разум и субъективность возникают как эмерджентные свойства из материи, а не постулируются на базовом уровне бытия. Эта позиция означает принятие умеренной степени физикализма в качестве онтологии.

Концепция Дриса задаёт онтологическую рамку, в которой природа понимается как многоуровневая, эмерджентная и включающая все сферы человеческого бытия. Дрис признаёт, что внутри этой рамки ответы теистов и натуралистов на предельные вопросы могут быть совершенно разными [Drees, 2008, p.116-118], опять-таки, потому что для натуралистического теизма всё ещё приемлемо трансцендентное основание реальности. Дрис находит такой вид теизма когнитивно и морально привлекательным, как «полностью научно-вдохновленный натурализм в отношении мира» [Drees, 2008, p.116]. Однако его подход не даёт методологического ключа к тому, как именно религиозные феномены могут быть осмыслены и

сравнительно оценены. В концепции религиозного натурализма философа У. Уайлдмана, особое внимание уделено широкому спектру религиозных интерпретаций. В основе его подхода лежит концепция «*homo religiosus*», в центре которой универсальное присутствие религии в человеческих культурах, включая и традиционные конфессиональные формы, и экзистенциальные, ценностные структуры, проявляющиеся как в науке, так и в искусстве и этике [Wildman, 2009]. Он подчёркивает, что религиозное поведение и верования обладают не только эмпирическим, но и экзистенциальным и нормативным значением, которое невозможно свести к простым биологическим, психологическим или социальным механизмам. Адекватное исследование и интерпретация этих феноменов требуют теологической структуры, способной учитывать многообразие религиозных форм и не исключающей научный подход к их изучению. Уайлдман предлагает отказаться от жёстко доктринальных систем в пользу категорий со «степенью неопределённости» [Wildman, 2009, p.17], что позволяет интегрировать эмпирические данные и учитывать культурно-историческую специфику религиозного опыта. Речь идёт о смещении эпистемологического акцента от извлечения информации из предполагаемых «открытых источников» к первичному исследованию мира природы [Wildman, 2009, p.19]. Уайлдман утверждает, что теоретический аппарат для синтетического анализа человека как «*homo religiosus*» в основном зависит от метафизической гипотезы религиозного натурализма. Этот подход открывает пространство для междисциплинарного исследования, в котором религиозные феномены интерпретируются не как свидетельства сверхъестественного, а как аксиологические и экзистенциальные структуры, значимые для человеческого самопонимания, культуры и социальной организации. Естественная теология в таком понимании представляет собой проект осмысления религиозных интерпретаций мира в свете научного знания и межкультурных исследований. Религиозный натурализм задаёт рамку, в которой религия понимается как эмерджентное измерение природы, не редуцируемое ни к физическим, ни к социальным процессам.

В рамках предложенного подхода возникает необходимость конкретизировать какой именно материал может быть использован в качестве философских интерпретаций природы. Сравнительную методiku использовал, например, философ Р. Невилл в своей трёхтомной работе в рамках проекта «Сравнительное религиоведение». Для решения задач по сравнению разных религий по теории сравнения Невилла, необходимо было сформулировать «неопределённые» категории, которые возникают из исторического и культурного контекста [Schilbrack, 2002]. Их абстрактность позволяет минимизировать исследовательские предпочтения и использовать их как инструменты сравнения. Полученные категории достаточно общие, поэтому неприменимы непосредственно к тому, что сравнивается. К этим категориям относились исследования состояния человека, понятие истины, и категория высшей реальности, которую впоследствии поделили на антропологическую высшую реальность и онтологическую [Neville, 2000]. Хотя исходные понятия задаются предельно обобщённо, в процессе сравнительного анализа они уточняются и обогащаются за счёт различий между религиозными традициями.

Уайлдман применяет сравнительный подход, схожий с тем, что использует Невилл по своей структуре, но переносит его из области сравнения религиозных традиций во взаимосвязь между онтологией природы с одной стороны, и метафизикой высшей цели с другой. Здесь же раскрывается вся сущность сравнения: эта связь не является сильной, ни полностью отсутствующей, а сама по себе она оказывает влияние ограничения, «делая одни взгляды на высшую истину менее правдоподобными, а другие – более правдоподобными» [Wildman, 2006, p.174]. Уайлдман выделяет три стратегии перехода от онтологии природы к метафизике

Предельного. Во-первых, это остановка на онтологии природы без метафизических обобщений, то есть вообще без обсуждения вопроса «почему». Во-вторых, сам сравнительный анализ конкурирующих метафизических гипотез, как способ «уточнения теологических гипотез» [Wildman, 2006, p.180]. И, в-третьих, конфессиональное использование онтологии природы для поддержки существующих догматов. Настоящее исследование развивает вторую стратегию, демонстрируя её эвристический потенциал на материале биологических интерпретаций природы. Это не означает полного отрицания первой и третьей стратегий, так как они могут быть уместны для определённых целей и сообществ. Однако именно вторая стратегия, по мысли Уайлдмана, обладает наибольшим эвристическим потенциалом для междисциплинарного анализа. Важно также, что любая онтология природы неизбежно сохраняет элемент неопределённости, поскольку опирается на множество частных научных теорий, образующих фрагментарную и исторически изменчивую картину мира. И поэтому вопрос о полноте набора гипотез о предельной реальности, по всей видимости, будет всегда открыт. Природная реальность объективно ограничивает возможные высказывания об абсолютной реальности, однако интерпретация этих границ остаётся спорной. Например, сторонники разумного замысла усматривают в них основание для утверждения существования Творца, тогда как скептически настроенные исследователи трактуют те же пределы как достаточные для исключения обращения к Богу в объяснении природных процессов. В этой связи Невилл намеренно стремился к метафизическим формулировкам высшей истины, которые совершенно нейтральны по отношению к научным теориям.

По мнению Уайлдмана, в настоящее время проблема особенно осложнена тем, что стороны-участники дискуссий о науке и религии либо не изучали религию отличную от собственной, либо не изучали их вовсе [Wildman, 2009, p.12]. Таким образом, возможности современной естественной теологии не могут быть установлены априорно: она должна быть подтверждена или опровергнута в ходе конкретных попыток философского осмысления природы. Ключевым условием такого успеха становится способность философских интерпретаций природы выполнять ограничительную функцию по отношению к метафизическим теориям высшей цели, исключая одни из них как маловероятные и поддерживая другие как более согласующиеся с доступным знанием о мире. Именно здесь выявляется методологическое значение философских интерпретаций природы, так как они образуют промежуточное звено между концептуальностью научных теорий и концептуальностью религиозной мысли. В отличие от собственно научных описаний, философские интерпретации направлены на выявление онтологических структур и процессов, пронизывающих природную реальность, а в отличие от теологии – они воздерживаются от прямых метафизических утверждений о предельной реальности. Естественная теология рассматривается как последовательный переход от естественнонаучных теорий к философской онтологии природы. А уже после – к критическим гипотезам о высшей реальности, достоверность которых обусловлена их соответствием концептуальным рамкам философского осмысления природы.

Идеи Уайлдмана о сравнительной естественной теологии созвучны с общей современной тенденцией этого типа теологии в смещении фокуса от доказательства к поиску [Политов, 2026]. В этом контексте религиозный натурализм вышеперечисленных философов выступает не как изолированная доктрина, а как один из актуальных вариантов реализации того методологического сдвига, который уже был подготовлен П. Тиллихом в виде отказа от супранатурализма, и В. Панненбергом через требование универсальной истины для всех. Переходя к анализу биологических интерпретаций природы, далее будет показано, каким образом конкретные философские обобщения, возникающие в научной среде, обогащают и

проблематизируют существующие теологические представления о мире и предельной реальности, и в перспективе могут выполнять ограничительную функцию, о которой говорит Уайлдман. Речь при этом идёт не о биологии как эмпирической науке, а о тех философских и мировоззренческих обобщениях, которые биологи делают на основе своих научных результатов. Подобные интерпретации представляют собой частный, но методологически значимый случай философских интерпретаций природы в уайлдмановском смысле. Они не формулируют завершённых метафизических теорий, но задают онтологические интуиции о структуре жизни, духовных ценностях и месте человека в природе, которые могут ограничивать спектр возможных гипотез, делая из них более, а другие менее правдоподобными. Именно в этом качестве они могут быть рассмотрены как материал для сравнительной естественной теологии.

Философские интерпретации природы. Выбор биологов в качестве примера не предполагает приписывания биологии особого эпистемического или теологического статуса, а служит демонстрацией методологической возможности применения естественной теологии к натуралистическим интерпретациям мира, формируемым в научном контексте. Биологические теории оказываются удобным примером в силу того, что они непосредственно затрагивают вопросы жизни и человека, однако аналогичный анализ мог бы быть проведён и на материале физики или других наук. Обращение к работам биологов носит демонстративный характер и не претендует на исчерпывающее представление возможных форм натуралистической интерпретации природы.

В качестве первого примера рассмотрим интерпретации Р. Докинза, который исходит из понимания жизни как процесса эволюции, при котором обязательным условием работы дарвиновского механизма становится «бессмертный репликатор», то есть взгляд на жизнь как явление с точки зрения гена [Докинз, 2013]. Организмы предстают как «машины выживания», а гены ведут себя «эгоистично» в том смысле, что их эволюционная динамика направлена на максимизацию числа собственных копий [Докинз, 2013, с.22-23]. Значимость этой интерпретации заключается в смене фокуса с организменного или видового уровня к информационному и процессуальному пониманию жизни, в котором репликатор распространяет своё влияние не только на носителя, но «тянет свою руку» за его пределы, распространяясь как на окружающую среду, так и оказывая влияние на других носителей. Если представить силу естественного отбора как неумолимый фактор окружающей среды, то ген, не подверженный влиянию этой среды непосредственно, взаимодействует с миром посредством воплощения различных форм организмов-носителей. Эти процессы обоюдны, и можно сказать, что жизнь – это не свойство материи, а свойство самого процесса. Сам организм же перестаёт быть самодостаточным центром жизни и оказывается временным носителем репликативных структур, действие которых выходит за пределы индивидуального тела и затрагивает среду, поведение и формы взаимодействия с миром. Тем самым Докинз предлагает картину живого, в которой природа предстаёт не как порядок готовых сущностей, а как поле непрерывного становления, где информация, материя и среда образуют единый эволюционный поток.

Ч. Дарвин, изучая природу роющих ос из семейства Ichneumonidae [Ихневмонид], парализующих своих жертв, откладывая в них свои яйца, чтобы будущее потомство могло поедать парализованную, но свежую жертву изнутри, усомнился в том, что благой Бог мог сотворить ихневмонид именно такими. Для человека естественно считать определённые вещи из естественного мира жестокими, но именно в этом вопросе кроется стремление человека искать причину там, где её может и не быть: «...природа не жестока, а всего лишь безжалостно равнодушна» [Докинз, 2020, с.63]. Для Докинза осмысление природы на основании одного

только человеческого опыта о благе и целесообразности, являются скорее «человеческой самонадеянностью» [Докинз, 2020, с.87]. Телеологический принцип, лежащий в основе категорий «функция полезности» и «обратное проектирование», позволяет обнаружить, например, у гепарда потрясающие способности к охоте, сводимые к максимизации убийства антилоп. Функцией полезности антилопы, наоборот, была бы максимизация способности не быть съеденным гепардом, и, соответственно, смерть гепарда от голода. В этом контексте можно восстановить полную картину природных процессов, используя мотив грехопадения как обозначающий утрату простоты соотнесения целесообразности и смысла. В таком случае природный мир, в котором эволюционные стратегии живых существ оказываются взаимно антагонистичными и не сводимыми к единой функции полезности, предстаёт как онтологически «сломанный», что традиционная теология описывает через грехопадение. Однако подобная интерпретация легко превращается в такое ретроспективное осмысление, в котором человеческое понимание смысла становится мерой оценки природных процессов. Поэтому рассуждение будет происходить циклично вокруг своеобразного антропоцентрического «эпистемологического детерминизма». Докинз же предлагает взглянуть на соревновательный процесс живого мира через резец естественного отбора, согласуемый с его идеей «эгоистичного гена», в котором истинной функцией полезности живого является выживание генетического материала. Пример с функцией полезности у гепарда и антилопы становится более понятным в свете выживаемости генов. С точки же зрения человеческой экономики достаточно расточительно и даже жестоко устраивать глобальную «гонку вооружений», коей соревнуется живой мир, в котором могла бы существовать разумная расточительность, разумное сосуществование, разумное удовлетворение всех потребностей, а устройство райского сада оказывается идеальным. В этом контексте и сам миф об Эдеме выражает не столько онтологически идеальное о природе, сколько человеческое желание видеть мир устроенным в соответствии с человеческим представлением о благе. Если же рассматривать живой мир вне антропоцентрической призмы, то нет оснований считать, что человеческое стремление к мирному сосуществованию более онтологически значимо, чем, например, эволюционно обусловленное стремление гепарда к успешной охоте. В таком случае вопрос о человеке как о «любимом творении» Бога оказывается философски проблематичным и открытым к размышлению, так как становится сложным безусловно принимать человеческую меру блага за меру мироустройства как такового.

В то же время философские интерпретации Докинза делают теодицею принципиально проблематичной. Классическое оправдание благого Творца перед страданием в природе включает в себя идею испытания, условия для какого-либо более высшего блага, поэтому страдание оказывается вторично по отношению к божественному замыслу. Докинз же показывает природу так, что само по себе страдание становится необходимым условием механизма эволюции. Это не нарушение порядка, а имманентное свойство процесса, не имеющего цели вне себя. Антагонизм поведения живых организмов и их страдание удачно функционируют именно внутри антропоцентричной парадигмы природы, включающей концепцию грехопадения. Во всяком случае, как показывает Докинз, эти свойства существовали до человека, а значит, что и природа может быть не устроена в расчёте на человека, а представление о благе у человека не является мерой мироустройства. Поэтому аналогичным образом и вопрос о человеке как «любимом творении» оказывается философски проблематичным. В терминологии Уайлдмана, эти онтологические интуиции снижают правдоподобие гипотез, предполагающих личного Бога, заботящегося о каждом творении, и тем самым ограничивают пространство возможных метафизических гипотез.

Другой биолог, Ф. де Вааль, опираясь на обширные наблюдения за приматами, показывает, что моральные принципы не возникают внезапно в человеческой истории как нечто полностью изъятое из природы. Напротив, «мораль – вовсе не изобретение человечества, как нам нравится думать» [де Вааль, 2017, с.18]. Приматы демонстрируют устойчивые реакции на неравенство, нарушение взаимности, обман и несправедливое распределение вознаграждения. Они проявляют негативные аффективные реакции в ответ на нарушение ожиданий честного обмена, а в некоторых случаях даже отказываются от выгоды, если ситуация кажется им несправедливой. Поэтому де Вааль заключает, что эти качества имеют глубокие эволюционные корни и связаны с необходимостью поддерживать сотрудничество и относительную социальную гармонию в условиях конкуренции за ресурсы. Отсюда следует, что человеческая мораль не возникает вопреки животной природе, а укоренена в ней. В такой интерпретации эта «животная природа» человека перестаёт мыслиться как нечто изначально порочное, нуждающееся во внешнем контроле. Напротив, она оказывается тем основанием, на котором вообще становится возможным моральное поведение. Соответственно, эволюционная связь с другими приматами не устраняет мораль у человека, а делает её возможной.

Такой вывод имеет прямое значение и для теологической антропологии. Если религии исторически артикулировали, закрепляли и символически оформляли нормы добра и справедливости, то это ещё не означает, что сами эти нормы возникают исключительно в поле религии. Скорее, как показывает де Вааль, религия приходит к уже сложившемуся моральному основанию и выполняет функцию его укрепления, расширения и институционального оформления. Иначе говоря, религиозные традиции могут быть поняты не как источник морали в собственном смысле, а как исторические формы осмысления и нормативной организации тех поведенческих и эмоциональных структур, которые уже имели глубокие эволюционные предпосылки. В этом смысле религия могла бы бесконечно учить человека добру, но подобное учение осталось бы непонятным, если бы у человека заранее не существовало развитой восприимчивости к ценности отношений, сотрудничества, доверия и справедливости. Такая перспектива существенно меняет и сам способ понимания человека. Человек оказывается не существом, чья моральность дарована ему в разрыве с природой, а существом, в котором природная история впервые достигает способности к нормативной рефлексии о самой себе.

В этом же смысле де Вааль обращает внимание на когнитивные способности животных. По его словам, в изучении их познавательных способностей слишком часто действует скрытое человеческое желание возвысить самого себя и сохранить собственную исключительность. Поэтому он иронически спрашивает: «Что за странные мы существа, если единственный вопрос, который приходит нам в голову относительно нашего места в природе: “Свет мой, зеркальце! Скажи, да всю правду доложи: я ль на свете всех умнее?”» [де Вааль, 2021, с.253]. Учитывая интеллектуальные способности человека к формализации информации, организации поведения и прочему, являющиеся продуктом эволюции, стоит предположить, что и метафизические формы человеческого мышления также не стоит считать изолированными. Способность человека к метафизике, вероятно, сама является особым выражением эволюции. Поэтому сравнительный метод этологии, науки об основах поведения, оказывается важным для философии. Когда биологи реконструируют эволюционное прошлое, исследуя, например, танец пчёл, строение клюва птиц или формы кооперации у приматов, они исходят из сравнительного анализа близкородственных признаков. По аналогии с этим этологи стремятся использовать сравнительный метод и в изучении разума человека, сопоставляя его с когнитивными способностями других животных. В этом контексте выразительна фраза Ч. Дарвина: «Тот, кто поймёт бабуина, сделает для метафизики больше, чем Локк» [де Вааль, 2021, с.254]. В таком

случае, если только человек восприимчив к Слову Божьему, поскольку даже грех не уничтожил в нём этой возможности, и «Слово Божье не могло дойти до человека, который полностью потерял своё осознание Бога» [Moore, 2013, p.231], суть антропологической исключительности обнажается. Ведь в основе лежит представление о человеке как о существе, обладающем особой восприимчивостью к божественному, которая принципиально отличает его от остальной массы живого. Исследования поведения, эмоций, эмпатии и когнитивных способностей животных существенно усложняют такое разграничение, поскольку демонстрируют преемственность и общее родство живого. В этом контексте предложенный де Ваалем «мораторий на человеческую уникальность» [де Вааль, 2021, с.255] может быть продуктивно распространён не только на область когнитивных исследований, но и на анализ религиозного сознания, морали и представлений о божественном. Данные этологии выражают необходимость большей концептуальной строгости и переосмысления того, в какой мере метафизические конструкции, выстраиваемые человеком на пути к предельной реальности, выражают универсальную структуру бытия, а в какой остаются проекциями человеческого опыта.

Значительная часть теологической догматики выстраивалась вокруг предположения о привилегированном статусе человека в порядке творения. Однако попытка взглянуть на других живых существ не как на внешние декорации истории человека, а как на носителей собственных форм чувственности, разума, эмоций и сложной социальности, может существенно изменить это представление. В рамках этих философских интерпретаций природы человек оказывается не просто существом, изъятим из природы, а формой жизни, осмысляемой частью гораздо более сложной, древней и многослойной истории жизни. В таком случае привычные для теологии категории приходится соотносить уже не просто с «Богом человечества», а с Богом всей живой Вселенной, и именно здесь многие привычные антропоцентрические формулы могут потерять прежнюю очевидность.

Заключение

Проведённый анализ позволяет заключить, что религиозный натурализм основан на том, что религиозные аспекты человеческого опыта укоренены в природном порядке и интерпретируются без обращения к сверхъестественным сущностям. Это также исследование границ, то есть тех концептуальных ограничений, которые научная картина мира накладывает на исследование предельной реальности. Обнаруживаемые философские интерпретации природы в публицистических текстах учёных, основанные на их опыте изучения природы, могут функционировать как медиатор между эмпирическим знанием и метафизическими гипотезами. Среди обнаруженных структур стоит выделить внимание к проблеме антропоцентрического эпистемологического детерминизма как когнитивной проблемы человека и понимание человеческой сущности как строго обусловленной природой и неотъемлемой её части. Здесь же обнаруживается эвристическая ценность религиозного натурализма, в оптике которого эти онтологические интуиции обнаруживаются и имеют значение для естественной теологии несмотря на то, что авторы интерпретаций не имеют каких-либо теологических намерений. В этом смысле исследование подтверждает тезис Р. Мэннинга о том, что естественная теология сегодня должна быть «нечистой» и синтетической, то есть открытой для междисциплинарного диалога и не замыкающейся в априорных тезисах. Таким образом, результаты исследования интерпретаций природы способствуют интеграции разных дисциплин для более точного понимания роли религии в человеческой культуре и истории, что позволяет последовательно рассматривать религиозный натурализм как методологический

горизонт современной естественной теологии, в котором нет излишней редукции метафизики и религиозного опыта, и который способствует расширению понимания такого опыта.

Библиография

1. де Вааль Ф. Достаточно ли мы умны, чтобы судить об уме животных? М.: Альпина нон-фикшн, 2021.
2. де Вааль Ф. Истоки морали. М.: Альпина нон-фикшн, 2017.
3. Докинз Р. Река, выходящая из Эдема. М.: АСТ, 2020.
4. Докинз Р. Эгоистичный ген. М.: АСТ, 2013.
5. Политов И.А. Развитие концепции естественной теологии в современной христианской западноевропейской и американской философско-религиозной мысли // Kant. 2025. № 1 (54). С. 300-338.
6. Draper P. God, Science, and Naturalism // The Oxford Handbook of Philosophy of Religion / ed. by W.J. Wainwright. Oxford: Oxford University Press, 2009. P. 272-303.
7. Drees W.B. Religious Naturalism and Science // The Oxford Handbook of Religion and Science / ed. by P. Clayton, Z. Simpson. Oxford: Oxford University Press, 2008.
8. Manning R.R. Natural theology reconsidered (again) // Theology and Science. 2017. Vol. 15 (3). Pp. 289-301.
9. Manning R.R. (ed.) The Oxford Handbook of Natural Theology. Oxford: Oxford University Press, 2013.
10. Moore A. Theological Critiques of Natural Theology // The Oxford Handbook of Natural Theology / ed. by R.R. Manning. Oxford: Oxford University Press, 2013.
11. Neville R.C. (ed.) Ultimate Realities: A Volume in the Comparative Religious Ideas Project. Albany: State University of New York Press, 2000.
12. Schilbrack K. The Human Condition: A Volume in the Comparative Religious Ideas Project; Ultimate Realities: A Volume in the Comparative Religious Ideas Project; Religious Truth: A Volume in the Comparative Religious Ideas Project // International Journal for Philosophy of Religion. 2002. Vol. 52. Pp. 191-193.
13. Stone J.A. Religious Naturalism Today. Albany: State University of New York Press, 2008.
14. Wildman W.J. Comparative Natural Theology // American Journal of Theology & Philosophy. 2006. Vol. 27. No. 2/3. Pp. 173-190.
15. Wildman W.J. Science and Religious Anthropology. Farnham, UK and Burlington, VT: Ashgate Publishing Ltd, 2009.

Religious Naturalism as a Methodological Horizon of Contemporary Natural Theology

Il'ya A. Politov

Postgraduate Student,
Kazan (Volga Region) Federal University,
420008, 35, Kremlevskaya str., Kazan, Russian Federation;
e-mail: respolitov@gmail.com

Abstract

The article analyzes the methodological potential of religious naturalism in the context of contemporary natural theology. The purpose of the work is the conceptual substantiation of religious naturalism as a methodologically reflexive space for the comparative analysis and evaluation of metaphysical hypotheses about ultimate reality in the light of modern scientific concepts. A distinction is made between types of naturalism, and the concepts of D. Stone, W. Drees, and W. Wildman are analyzed. Using the works of R. Dawkins and F. de Waal as material, it is demonstrated how philosophical interpretations formed on the basis of the experience of studying nature can be included in the general natural theological discourse. It is shown that such interpretations enrich and deconstruct existing theological ideas about the world and ultimate reality, and can then perform a

restrictive function in comparative analysis, reducing the plausibility of some metaphysical hypotheses in favor of others. As a result, the heuristic productivity of religious naturalism for rethinking the place of religion in contemporary scientific-philosophical discourse is substantiated. The conclusion follows that such ontological intuitions form an intermediate link between the conceptuality of scientific theories and the conceptuality of religious thought.

For citation

Politov I.A. (2026) Religioznyy naturalizm kak metodologicheskiy gorizont sovremennoy estestvennoy teologii [Religious Naturalism as a Methodological Horizon of Contemporary Natural Theology]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 15 (3A), pp. 449-460. DOI: 10.34670/AR.2026.22.90.034

Keywords

Natural theology, naturalism, religious naturalism, philosophy of religion, philosophy of science, hermeneutics, philosophical interpretations of nature.

References

1. de Waal, F. (2017). Istoki morali [The Bonobo and the Atheist]. Alpina non-fiction.
2. de Waal, F. (2021). Dostatochno li my umny, chtoby sudit' ob ume zhivotnykh? [Are We Smart Enough to Know How Smart Animals Are?]. Alpina non-fiction.
3. Dawkins, R. (2013). Egoistichnyy gen [The Selfish Gene]. AST.
4. Dawkins, R. (2020). Reka, vykhodyashchaya iz Edema [River Out of Eden]. AST.
5. Draper, P. (2005). God, Science, and Naturalism. In W.J. Wainwright (Ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion* (pp. 272-303). Oxford University Press.
6. Drees, W.B. (2008). Religious Naturalism and Science. In P. Clayton & Z. Simpson (Eds.), *The Oxford Handbook of Religion and Science*. Oxford University Press.
7. Manning, R.R. (2017). Natural theology reconsidered (again). *Theology and Science*, 15(3), 289-301.
8. Manning, R.R. (Ed.). (2013). *The Oxford Handbook of Natural Theology*. Oxford University Press.
9. Moore, A. (2013). Theological Critiques of Natural Theology. In R.R. Manning (Ed.), *The Oxford Handbook of Natural Theology*. Oxford University Press.
10. Neville, R.C. (Ed.). (2000). *Ultimate Realities: A Volume in the Comparative Religious Ideas Project*. State University of New York Press.
11. Politov, I.A. (2025). Razvitie kontseptsii estestvennoy teologii v sovremennoy khristianskoy zapadnoevropeyskoy i amerikanskoy filosofsko-religioznoy mysli [Development of the Concept of Natural Theology in Modern Christian Western European and American Philosophical and Religious Thought]. *Kant*, 1(54), 300-338.
12. Schilbrack, K. (2002). The Human Condition: A Volume in the Comparative Religious Ideas Project; Ultimate Realities: A Volume in the Comparative Religious Ideas Project; Religious Truth: A Volume in the Comparative Religious Ideas Project. *International Journal for Philosophy of Religion*, 52, 191-193.
13. Stone, J.A. (2008). *Religious Naturalism Today*. State University of New York Press.
14. Wildman, W.J. (2006). Comparative Natural Theology. *American Journal of Theology & Philosophy*, 27(2/3), 173-190.
15. Wildman, W.J. (2009). *Science and Religious Anthropology*. Ashgate Publishing Ltd.