

**Л. О. Шашкова**

доктор філософських наук

**НАУКА І РЕЛІГІЯ: ДОПОВНЮВАНІСТЬ ПЕРСПЕКТИВ**

*У статті розглянуто взаємини науки і релігії в оптиці філософії науки і богослов'я, спроби реінтерпретації принципу доповнюваності та можливості методологічної рецепції, проаналізовано спроби інтеграції науки і релігії у працях богословів.*

**Ключові слова:** наука, релігія, філософія і методологія науки, доповнюваність.

Дослідження науки, так само як і дослідження релігії, – складний, організований, але нескінченно привабливий процес. Науки про релігію формують величезний простір для дослідження, створюють засади для міжрелігійного діалогу і порівняльного релігієзнавства, допомагають глибше зрозуміти й оцінити вікові традиції мудрості. Сучасний діалог науки і релігії підтверджує необхідність оновленого погляду на релігію, щоб спробувати зрозуміти її глибинну загальність. Свідченням справедливості такого підходу є констатація стрімкого включення до викладання таких дисциплін гуманітарного спрямування, як історія релігії, філософія релігії, психологія релігії, соціологія релігії, порівняльне релігієзнавство тощо. Існує й рух назустріч: все частіше богослови звертаються до розробки програми такої дисципліни, як наука і релігія, ба більше – обговорюється навіть формування дисципліни богослов'я науки як новітнього напрямку богословської думки.

Протягом останніх десятиліть, вже на початку нинішнього століття у багатьох вищих навчальних закладах почали активно запроваджуватися у викладання навчальні дисципліни за тематикою "Наука і релігія". Хоча треба відмітити, що актуальність викладання таких дисциплін має далеко не однакову оцінку в різних навчальних програмах. Але однозначно вона є значимою для викладання принаймні на філософських та богословських факультетах. Європейська та американська університетська освіта у справі викладання проблематики науки і релігії мають досвід близько трьох останніх десятиліть та пішли значно далі української. Фундаментальним підґрунтям є значна кількість текстів західних учених і богословів, до яких можна звернутися в дослідженні такої проблематики. У той самий час така література – це головним чином праці філософського або більшою мірою теологічного характеру (до цього питання ми ще повернемося спеці-

ально), написані з чітко визначених позицій, які можна назвати ідеологічними, через те, що вони віддзеркалюють чи то наукові, чи то богословські погляди з явним акцентом, відповідно до прихильності самого автора. Водночас, хотілося би звернути увагу на існуючу потребу комплексного розгляду проблеми з позиції як найбільше відстороненої від ідеологічних акцентів та неупередженої.

Сучасний розгляд взаємин науки і релігії представлений багатьма підходами, різноманітністю тематики, містить широке коло питань та варіантів їх розв'язання. Тому розібратися в існуючих позиціях, зрозуміло викласти принаймні точки зору тих авторів, хто зробив найбільший внесок у дослідження даної проблематики, є першим фундаментальним кроком, який, на наш погляд, треба зробити. Викладання навчальної дисципліни "Наука і релігія" на філософському факультеті Київського національного університету імені Тараса Шевченка дало можливість ґрунтовно ознайомитися не тільки з теоретико-дослідницькими розробками в цій царині, але й накопичити досвід у викладанні нового і доволі непростого курсу. Розпочнемо із загального розгляду проблеми, а далі перейдемо до окремих сюжетів.

Розгляд можна починати з обговорення природи науки і природи богослов'я, провести співставлення їх методологічних особливостей та понятійного апарату, описати та проаналізувати моделі взаємовідношення науки і релігії, певні періоди в історії цих взаємин, доречним тут дати історію формування наукової картини світу, що має суттєве значення для подальшої дискусії. Ми не можемо уявити собі сучасний світ без досягнень науки. Телевізор, комп'ютер, мобільний телефон настільки ввійшли у наше повсякденне життя, що важко відмовитися від тих зручностей і переваг, які пов'язані з їх використанням. Крім того, відкриття у сучасній біології та медицині дають людині надію в недалекому майбутньому подолати хвороби та значно продовжити життя. В останній час широкий інтерес викликають праці з космології, фундаментальної фізики провідних учених, присвячені питанням історії та будови світу, проблемі виникнення людини, природи свідомості тощо.

Так само, як людину цікавить окреслене коло питань, які ставить наука, її турбують іншу проблему. Вони не менш значимі й не завжди наука дає на них відповіді. Як правило, це проблеми

сенсу життя людини, початку і кінця всесвіту, сутності світу та його мети тощо. Традиційно на ці питання давала відповіді релігія, деякі з них мають і наукове розв'язання. Але нас передовсім цікавить, чи мають сенс і цінність сьгодні релігійні позиції, чи можливо їх сприймати серйозно, враховуючи сучасні досягнення науки?

Навіть не дуже глибокого ознайомлення будь-якого дослідника питання взаємовідносин науки і релігії в історико-культурному контексті достатньо для виявлення принаймні двох сучасних міфів, пов'язаних з іменами Галілея і Дарвіна, яких традиційно вважають ворогами релігії та "борцями за перемогу світла науки над темрявою релігійної свідомості". Це доводить, що історично протягом останніх півтора-двох століть у свідомості багатьох людей сформувалося таке ставлення до науки і релігії як сил, які постійно протидіють, причому наука в такому протиборстві уособлює сили прогресу, а релігія – консервативні сили. Насправді ж такі взаємини значно складніші й саме цим викликають дослідницьку зацікавленість.

Хрестоматійні приклади з Галілеєм і Дарвіном свідчать про те, як можуть взаємодіяти наука і релігія. У кожній з цих двох ситуацій виявилось, що певні переконання, які раніше поділялися усіма людьми (Земля як центр світоустрою та незмінність видів), потребують радикального перегляду. Завдяки релігійному мисленню ці положення вже були закладені у масову свідомість як вихідна передумова, тому то релігійне мислення потребувало зміни для співвіднесення свого світо-розуміння з іншими формами знання. Це, звісно, було не дуже зручним для богословів. У кожному випадку спостерігався початковий супротив новим ідеям, але жодною мірою не одностайність. Водночасі наукові дані початково були зовсім не однозначні, тому певний час не вщухали дискусії й серед учених, оскільки для наукової свідомості радикальні зміни настільки ж складні, як і для релігійної. Однак, врешті-решт в обох випадках прийшла ясність. Богослов'я прийшло до висновку, що цінність роду людського не визначається ні тим, чи розташована Земля у центрі світу, ні тим, чи був *Homo sapiens* створений миттєво і окремо від усіх інших біологічних видів.

Дослідників сучасного діалогу науки і релігії умовно можна поділити на три групи: до першої віднесемо представників природничих наук, до другої – філософів, а до третьої – богословів. Ці групи характеризують різні підходи та стилі дослідження. Вчені добре володіють математикою та професійно обізнані у новітніх досягненнях науки, але їхні спроби дати філософські або богословські коментарі цих досягнень, особливо їх теоретичної частини, часто наївні чи не професійні. Філософи в свою чергу фокусують увагу на загальних методологічних проблемах, але не є

професійно обізнаними у конкретно-наукових досягненнях науки. Третя група дослідників, яку вирізняє, представлена ученими, філософами і богословами водночас. Більшість з них вивчали науки у спеціальних університетах і навчальних закладах, тому прагнуть дати передусім богословські тлумачення наукових відкриттів і досягнень, але використовують досвід філософської рефлексії. Одним з таких є Михайло Хелер – професор філософії, католицький священник зі ступенем доктора в галузі космології. Предмет його наукових інтересів – релятивістська космологія. Традиційно М. Хелера цікавить питання – чи можна бути водночас ученим і віруючою людиною? Пошуки відповіді надихнули ученого і богослова на обговорення проблеми створення спеціальної галузі знання – богослов'я науки. Обґрунтовуючи доцільність виокремлення такого напрямку, богослов навіть окреслює програму мінімум і максимум: програма мінімум для будь-якого богослов'я, яке прагне відповідати запитам сучасної людини – утримати під контролем елементи світогляду, що сформувалися під впливом наук і стали частиною богословського дискурсу, а програма максимум – йти далі, прикласти зусилля для створення оригінального богословського осмислення науки, її методів та результатів, тобто створити те, що можна назвати терміном "богослов'я науки" [1, с. 17].

Аргументація програми М. Хелера наступна. Коли новітні досягнення космології стали відомі не лише науковому загалу і до них у суспільстві виник стійких інтерес, у богословському оточенні виникла спокуслива тенденція релігійного витлумачення теорії Великого Вибуху. Згодом стала домінувати інша тенденція – так званого заповнення усіх прогалів в науці найсмисливішими гіпотезами, які іноді не мають в основі жодних раціональних обґрунтувань, а лише в кращому випадку деяку філософську мотивацію. Тому на питання, чи має богослов приймати пануючий науковий образ світу, М. Хелер дає однозначно позитивну відповідь і її детальну аргументацію. По-перше, вважає богослов, говорити і мислити всередині певного образу світу – є неминучість. Образ світу пронизує культурний клімат та інтелектуальну атмосферу епохи і, як частина цього клімату і цієї атмосфери, богослов'я не може уникнути того, щоб говорити і мислити термінами домінуючого образу світу. Якщо богослов намагається говорити сучасною мовою, то свідомо чи неусвідомлено він почне використовувати елементи такого світогляду. По-друге, якщо богослов уникає звернення до сучасного йому образу світу, він може неявно звертатися до застарілої картини світу. А це невдалий процес, який підтверджується багатьма прикладами. По-третє, якщо богослов користується застарілим образом світу

(відкрито чи неявно), пастирська ефективність його діяльності буде дуже обмеженою. Тому що люди, яким дорогий науковий образ світу, неспроможні сприймати богословські істини, які знаходяться у конфлікті з цим образом [1, с. 44].

Який же розв'язок цієї проблеми? М. Хелер пропонує прийняти науковий образ світу в богословських заняттях, але тримати його під контролем! Богослов має бути здатним відповідально відрізнити, що в цьому образі засновано на міцній теорії, що складає наукову гіпотезу, а що є елементом скоріше інтелектуальної моди, ніж науки. На думку М. Хелера, розуміння Всесвіту наук лише як частини Всесвіту богослов'я пов'язано не тільки з тим, що Всесвіт наук співпадає з так званим "матеріальним Всесвітом", а богословський Всесвіт виходить за межі і здатний бачити у матеріальному Всесвіті деякі аспекти, прозорі для наукового методу. Матеріальний Всесвіт, як бачить його богослов'я, багатший за Всесвіт, який розглядається з наукової перспективи. Саме в цій точці з'являється можливість займатися богослов'ям як наукою. У якості богословської рефлексії над науками, богослов'я науки досліджувало б наслідки того факту, що емпіричні науки досліджують Всесвіт, створений Богом.

Якщо ми погоджуємося, що наука є значимою цінністю для людства, то до богослов'я науки треба відноситися як до підрозділу в богослов'ї людських цінностей, а специфіка цього підрозділу, вважає М. Хелер, полягає у використанні результатів філософії науки. На глибоке переконання богослова, філософія науки аналізує межі наукових методів, але за своєю природою не спроможна вийти за них. Усвідомлення того факту, що Всесвіт створений Богом, дозволяє богослов'ю науки бачити ті аспекти світу, які недосяжні ні для науки, ні для філософії науки. Тобто, богослов'я, вважає він, може споглядати на межі наукового методу "з іншого боку", тобто з того боку, про який науки взагалі "нічого не знають".

Визначаючи завдання богослов'я науки, М. Хелер наголошує на двох найважливіших аспектах, які, на його думку, для науки залишаються прозорими: "необов'язковість" світу та присутність в ньому цінностей. Теза про залежність світу в його існуванні від Бога є суттєвою частиною християнського вчення про створення, хоча така залежність розуміється по-різному. В науці метод у якості попередньої умови передбачає існування об'єкта, що вивчається. Але не передбачається, що цей об'єкт залежний від Бога, тобто приймається теза про так звану необов'язковість світу. Завдання богослов'я науки, – вважає М. Хелер, – полягає в роздумах про науки в оптиці такого передбачення. Як відомо, однією з характерних рис науки вважається проголошена ціннісна нейтральність. Богослов'я навпаки розглядає

Всесвіт як реалізацію творчого плану Бога, який включає той аспект реальності, що називається цінностями, і мова йде про доцільність [1, с. 47]. За М. Хелером, у будь-якій раціональній діяльності цілі вплетені у системи цінностей, виступають і самі цінностями. Тому завдання богослов'я науки складає розгляд наук у ціннісному аспекті. М. Хелер упевнений, що філософська перспектива розгляду науки не зовсім чітка і прояснена, тоді як богослов'я дає більш чітку перспективу і допомагає побачити проблему в більш яскравому світлі. Як приклад, він наводить проблему раціональності світу, яку богослов'я розглядає у більш широкому контексті. Світ був створений Богом у відповідності з Божим раціональним планом, а наука є лише людською спробою розшифрувати цей план. Раціональність світу залишається дуже близькою концепції Логосу – іманентності Бога його творінню.

На думку багатьох сучасних богословів, характерна риса всякого богослов'я полягає у специфічно антропологічній точці зору. Фактично цю точку зору можна звести до твердження про те, що принципова мета Одкровення не в тому, щоби дати людям знання про Всесвіт, тобто задовольнити їхню вроджену цікавість по відношенню до світу, а скоріше ввести їх у галузь цінностей, що дають спасіння. Враховуючи це, М. Хелер формулює завдання богослов'я науки: воно таке саме, що і в богослов'я в цілому, із застереженням, що спрямоване на специфічний предмет цієї богословської дисципліни, тобто на критичне осмислення тих фактів Одкровення, які дозволяють нам розглядати науку як специфічно людську цінність [1, с. 47].

У європейській і вітчизняній історії культури існує багатий, хоча й вельми своєрідний, досвід взаємодії, а почасти і взаємодоповнення, методологічних прийомів, інструментарію наукового і релігійного знання, навіть не зважаючи на різницю дискурсів. Їх значимість і особливості недостатньо усвідомлені не лише істориками науки і культури, але й епістемологами і філософами науки. Частіше за все ці проблеми розглядаються в онтологічній площині, однак існує можливість долучити і досвід сучасного методологічного аналізу наукового і релігійного знання, здійсненого науковцями і теологами, які ще залишилися поза увагою епістемологів [3; 4]. Постає питання, у який спосіб можна застосувати епістемологію і методологію до ціннісного способу міркування, заснованого на вірі (релігійній чи когнітивній), при цьому не піддаючи сумніву здобуті знання, а якщо ширше, то чи можливо отримати загальноціннісні для сучасної культури, науки, релігії результати? Тобто чи поєднуються ціннісно-екзистенційний та раціонально-методологічний підходи, чи використовуються ідеї і принципи наукової

епістемології та методології в аналізі теологічного знання, якою мірою досвід теології з його особливим зверненням до антропологічної й екзистенційної інтерпретації текстів може бути врахований в гуманітарному знанні методологічно. Такий вектор зміщення акцентів у розвитку як власне науки, так і взаємин науки й релігії, убачав В. Гейзенберг. Учений міркував про знаходження рівноваги духовного та матеріального боків життя людства і вважав, що це потребує передовсім пошуків у повсякденній свідомості людини уваги до духовних цінностей аж до повернення їх у якості екзистенційно-природного орієнтиру [2].

Остання третина ХХ ст. дає поступове усвідомлення того, що наука не настільки об'єктивна, а релігія не настільки суб'єктивна, як вважалося раніше. Постнекласична наука і філософія науки довели вагомому роль теоретичних припущень, інтерпретацій, концептуальних моделей для формування уявлень про ті об'єкти, що не проявляються через безпосереднє сприйняття. Багато хто з філософів релігії, богословів так само вважають, що релігійна віра інтерпретує досвід і співвідноситься з ним подібно до наукових теорій. Тобто релігійні дані зумовлені концептуальними інтерпретаціями. Дослідницький потяг існує в обох галузях, плідності знаходять паралелі й у релігійній думці [5, с. 31]. Подібні аргументації йдуть на користь моделі діалогу як такої, що може достатньо конструктивно працювати в сучасному контексті. Діалог дає можливість плідно розвиватися кожній з цих галузей людського знання, реагуючи на досягнення одна одної, наприклад, сьогодні розвиненою є практика, яка дозволяє релігії переформулювати богословські положення у відповідь на наукові відкриття. Результатом стало формування у богословських колах ідеї інтеграції науки і релігії як спроби об'єднати науку і богослов'я. Приклади інтеграції науки і релігії дають, на думку відомого американського вченого і богослова І. Барбура, новітні напрямки – природна теологія, теологія природи та систематичний синтез.

Природна теологія доводить, що існування Бога можна вивести з доведень існування задуму природи, аргументацію яких підсилюють наукові спостереження про порядок та розумну будову природи. Теологія природи спирається на науку в справі переформулювання деяких вчень, завдання яких перетинаються з науковими. Модель інтеграції і синтезу дають ідеї Тейяра де Шардена, у яких переплетені біологічна еволюція та духовна досконалість з кульмінацією в точці Омега. Систематичний синтез включає і науку, і релігію до так званої "всеохоплюючої метафізики". Тобто до вироблення узгодженого світогляду в межах "універсальної метафізики", яка буде системою загальних категорій, за допомогою яких можна

інтерпретувати найрізноманітніший досвід, і розробляє такі концептуальні схеми, які містять основні характеристики усіх явищ.

Погодимось з тим, що моделі діалогу та інтеграції з усіх типів відношення науки й релігії наголошують на їх активній взаємодії та викликають найбільший інтерес у дослідників. Богослов Джон Полкінхорн описує такі моделі як гармонію та асиміляцію. Гармонія, на його думку, це коли наука і богослов'я зберігають автономію в межах своїх сфер, але їх заяви мають узгоджуватися одне з одним у помежових ситуаціях. Асиміляція – це спроба досягти найповнішого концептуального злиття науки і богослов'я. Водночас автор відмічає, що такі можливі варіанти розвитку подій ще потребують перевірки шляхом вивчення реальної взаємодії наукового і богословського типів мислення [6]. Дійсно, урахування новітніх досягнень науки і особливостей сучасної культурної ситуації призводить до пошуку шляхів оновлення відносин науки і богослов'я, реінтерпретації принципу доповнюваності. На наш погляд, діалог є продуктивною альтернативою як штучному синтезу, так і протистоянню науки і теології. Скоріш за все, він має бути спрямований на краще розуміння сторонами як своїх власних епістемологічних засад та основ одне одного, на взаємозбагачення новим досвідом, на розширення питань співіснування в сучасному світі. Наука і богослов'я можуть досліджувати один і той самий предмет, осмислювати і освоювати відкриття одне одного, але штучно зближувати і, тим більше, синтезувати їх не варто, інакше не можливо пізнати ті сутнісні риси досліджуваних об'єктів, які відкриваються, лише якщо дивитись на них з різних боків. Щоби показати неконфліктний, спрямований на взаєморозуміння характер відносин науки й релігії, автори, як правило, намагаються знайти якомога більше спільного між ними. Але якщо такий підхід починає домінувати, то знижується можливість дискусійності в спілкуванні.

Томас Кун та Іен Барбур вважали, що діалог науки й релігії є плідним з причини можливостей методологічних паралелей, зокрема, у використанні аналогій, моделей, парадигм, метафор [7; 8]. Як наука, так і богослов'я використовують в аналітичній діяльності певну низку аналогій. Це пояснюється, по-перше, неможливістю дати простий і фактичний опис тих об'єктів, з якими вони мають справу (Бог чи об'єкти квантової механіки); по-друге, необхідністю деякого спрощення для опису занадто складних об'єктів. Тому в якості допоміжних засобів як наука, так і релігія застосовують моделі, метафори, символи, що можна вважати свідченням використання схожого інструментарію.

На думку І. Барбура, пізнавально й методологічно цікавою для богослов'я є роль моделей [7]. У науці теорії виникають у результаті актів твор-

чої уяви, в яких моделі часто відіграють продуктивну роль. І. Барбур наголошує на використанні концептуальних чи теоретичних моделей. Теоретичні моделі звичайно приймають форму уявних механізмів або процесів, які постулюються в нових сферах за аналогією з уже відомими механізмами або процесами. Вчений, якщо працює в новій галузі, може постулювати об'єкт, деякі властивості якого схожі з уже відомими йому об'єктами, а інші властивості, навпаки, відрізняються. Як у випадку науки, І. Барбур стає на захист критичного реалізму, який сприймає релігійні моделі серйозно, але не буквально. Вони не представляють буквального опис дійсності, не є просто корисною вигадкою, а є тими конструкціями, які допомагають інтерпретувати досвід, що не піддається спостереженню. Біблійна заповідь не створювати образів чи зображень пояснюється визнанням того, що Богу не можна знайти адекватного вираження у візуальних образах. Почуття благоговіння й таємниці, пов'язане з досвідом сприйняття божественного, оберігає від буквалізму.

Питанням, що тісно пов'язано з проблемою моделей є співвідношення між метафоричними і концептуальними аспектами богословських роздумів. Чи повинні богослови перетворювати метафори на концепції, які можна систематизувати й аналізувати? Це питання викликає негативну відповідь, оскільки концепція не може вичерпно виразити метафору. Метафори припускають різне тлумачення і залежать від контексту. Крім того, цінність метафор завжди полягає в тому, що вони дозволяють по-новому описувати досвід і навіть приносять зміни в особисте життя. Концепції абстрактні, тоді як метафоричні символи засновані на багатому досвіді й займають центральне положення в ритуалах і богослужіннях. І. Барбур, приходять до висновку, який ґрунтується на поєднанні метафоричного і концептуального напрямку думки [5, с. 144]. Якраз моделі можуть допомогти в такому підході, оскільки вони більш розвинені, ніж метафори, але, водночас, менш абстрактні, ніж концепції. Треба звернути увагу на те, що релігійні моделі мають такі функції, яких немає в наукових: вони виявляють певне ставлення, тому варто брати до уваги життєву й емоційну силу релігійних моделей та їх здатність викликати сильну віру. І. Барбур, Моделі мають вирішальне значення для зміни та переорієнтації особистості, до яких прагне більшість релігійних традицій. Деякі прихильники лінгвістичного аналізу та інструменталізму вважають, що релігійна мова наділена лише цими, непізнаними функціями. Однак, як вважає І. Барбур, такі непізнані функції обов'язково передбачають і пізнавальну віру. Окрім того, що релігійні традиції підтримують певне відношення до життя і спосіб життя, вони спрямовані і на пояснення дійсності.

В науці моделі завжди займають другорядне положення у відношенні до теорії. В релігії моделі настільки ж важливі, як і концептуальна віра, через її тісний зв'язок з переказами, що відіграють помітну роль у релігійному житті. Християнське богослужіння засноване на цих переказах, присвячених творенню, заповіту, і, особливо, життю Христа. Людина бере участь в суспільному обряді та літургії, які втілюють окремі частини переказів, а оповідь має більш особистий характер. Крім того, біблійні перекази часто можуть співвідноситися з власними життєвими історіями, які також мають форму оповіді. Саме рух від переказів до моделей, концепцій і віри свідчить про необхідність критичного розмірковування як частини богословського завдання [5, с. 146].

На основі загальних структур досвіду та інтерпретації в науці й релігії І. Барбур також аналізував методологічні можливості рецепції не лише принципу модельності, а й парадигмальності та науково-дослідної програми щодо сфери релігійного знання. Він висловив ідею щодо можливого виходу до методологічної концепції науково-дослідницьких програм І. Лакатоса, застосування поняття жорсткого ядра і позитивної евристики до побудови методологічної моделі релігійного знання. Тому богослов слушно вказав на методологічний потенціал доповнюваності науки і релігії в сучасному контексті [6]. Відомо, що П. Фойєрабенд заперечував межу між філософією і наукою, а також між наукою, релігією і міфом, засновки і гіпотези яких постійно мандрують через їх межі, але не надають переваги жодному. Існують оцінки концепції П. Фойєрабенда як такої, що створила основи для синтезу знання, але філософ скоріше виступав за рівність між наукою і релігією як пізнавальними системами, ніж за їх поєднання [9;10].

Епістемологія була і залишається простором для філософських обмірковувань взаємин між наукою та релігією, наукою та богослов'ям. Релігійна епістемологія вирізняє релігійне знання серед інших видів знання через з'ясування того, що складає особливість релігійного знання, при цьому йдеться не лише на природу знання, але й про його джерело. Проблема співвідношення науки і релігії представлена в концепції британського філософа науки середини ХХ століття М. Полані, автора концепції "особистісного знання". В останній третині минулого століття його праці, зокрема праця "Особистісне знання. На шляху до посткритичної філософії", широко обговорювалися філософами, методологами, соціологами науки. М. Полані відмовився від ідеалу наукової безпристрасності та запропонував інший ідеал знання: оскільки раніше знання вважалося безособовим, всезагальним, об'єктивним, то для М. Полані знання – це активне осягнення пізнавальних речей, дій, що вимагає особливого мистецтва. Головна увага в

концепції М. Полані приділена ролі переконань в діяльності вченого, він наголошує на виявленні співвідношення наукових і релігійних переконань.

Згідно М. Полані, особисте, неявне знання є джерелом всього знання. Все людське знання про зовнішній світ ґрунтується на неявно прийнятій метафізичній базі. Філософські підстави є невід'ємною частиною самої науки. Знання завжди підкріплюється інтелектуальним відчуттям суб'єкта. М. Полані пояснює, що припущення доти не стають частиною науки, поки їх не висунуть вчені й не примусять в них повірити. Саме це відчуття виконує роль у визначенні того, що є і що не є наукою. Категорія віри є для М. Полані, по суті, центральною для розуміння пізнання і знання. Автор наголошує на тому, "що взаємозв'язок віри та знання – це реальна проблема" [12, с. 11]. Віра взагалі не обов'язково носить релігійний характер і всебічне дослідження пізнавального процесу, зокрема діалектики обґрунтування і розвитку знання, повинно включати аналіз гносеологічної функції віри.

У процесі розвитку пізнання відбувається перехід від знання більш чи менш гіпотетичного, прийнятого в тій чи іншій мірі на віру, до знання достовірного, наближеного до абсолютної істини за допомогою істин відносних. Звичайно, цей процес достатньо складний і будь-яка відносна істина містить в собі момент гіпотетичності, а значить і елемент знання, прийнятого на віру. Залучення людини до науки М. Полані розглядає як акт деякого особистого звернення, проводячи далеко розповсюджені аналогії зі зверненням до релігійної віри. Тому не випадково в його концепції зникає проблематика прогресу знання. Віра, як підкреслює М. Полані, "по суті, замінює, витісняє механізми свідомого обґрунтування знання" [12, с. 12]. В цьому посткритична концепція М. Полані суперечить критично-рефлексійній спрямованості методології науки. Акцент на вживанні в теорію, на довірі до неї змушує М. Полані робити висновки про неможливість доказовості або спростування фундаментальних наукових тверджень, піддає сумніву існування критеріїв істини чи хибі. З концепцією неявного знання пов'язана і теорія особистого знання. М. Полані наголошує на тому, що знання може бути отримано лише конкретними людьми, особистостями, що чим оригінальніша ця особистість, тим більший внесок у культуру, науку вона зможе зробити. Найважливішим, на чому акцентує увагу М. Полані, є змішаний процес отримання знання та його результатів. Звичайно, будь-яке знання може бути отримано лише конкретною особою. Однак, як зазначає автор, "смісл знання саме в тому, щоб виразити деякий позаособистісний, об'єктивний стан оточуючого світу" [12, с. 14]. Автор замінює процес гносеологічної оцінки знання

на його істинність, об'єктивність аналізом психологічного процесу його отримання. Те, що характерно для особистого знання не є характерним для безпосередньо колективних форм знання. Перехід особливостей одних форм знання на інші, як вважає М. Полані, веде до викривленого розуміння наукового знання в цілому, місця в ньому особистих і позаособистих компонентів [12, с. 14]. Водночас зазначимо, що ці процеси, на нашу думку, мають взаємно доповнювати один одного.

Характеризуючи епістемологію М. Полані, слід виділити її базові тези: по-перше, науку створюють люди, що мають до цього хист; по-друге, мистецтву пізнавальної діяльності можливо навчитися лише під час передачі її в процесі спілкування з майстром; по-третє, люди, які створюють науку, не можуть бути відсунені від знання, яке вони виробили; по-четверте, в пізнавальній й науковій діяльності важливу роль відіграють особисті мотиви. Особистісне знання для М. Полані – це інтелектуальна самовіддача, внесок того, хто пізнає, це є необхідним елементом знання. Вчений переконаний, що встановлення істини є залежним від особистих основ і критеріїв, які формально невизначені. У теперішній час, на думку М. Полані, віра відіграє величезну роль в пізнавальному процесі, оскільки вона є джерелом знання. Саме на вірі будується система взаємної довіри, розум, в свою чергу, спирається на віру як на свою основу.

М. Полані, вважає, що майстерність пізнання не піддається опису і вираженню мовленнєвими засобами, саме тому одна частина наукового знання представлена у статтях, підручниках, а друга частина – зосереджена у периферійному (неявному) знанні, яке постійно супроводжує процес пізнання. Акт пізнання в цьому випадку відбувається засобом упорядкування ряду предметів, що використовуються як інструменти чи орієнтації, та як оформлення їх в практичний чи теоретичний результат. Отже, М. Полані підвів до необхідності обґрунтування нової моделі росту наукового знання, в якій враховувалися чинні особисто-когнітивні механізми пізнавальної діяльності.

Погляди М. Полані з питання співвідношення віри і знання багато в чому співпадали з переконаннями П. Тілліха. Водночас М. Полані не поділяв переконання П. Тілліха, про паралельні царини науки і релігії. Для П. Тілліха наука неупереджена, тоді як релігія – це сфера безумовних переконань. Навпаки, з погляду М. Полані, і наука, і релігія існують в одній царині, їх об'єднує здатність творчої уяви. У структурі інтелектуальних відчуттів особливе місце займає відчуття переконаності суб'єкта в правильності того, що він думає і здійснює в діяльності. Переконання висунує у М. Полані як необхідна передумова наукового дослідження. Багато вчених виражали

переконання про природу речей і формулювали відповідні методи й цілі наукового дослідження. Ці переконання допомогли їх послідовникам виділяти в науці саме ті проблеми, які заслуговували подальшого вивчення. Саме переконання вчених, підкреслював М. Полані, визначають напрями наукового пошуку. Будь-яка наукова позиція, що не представляє своїх положень як об'єкта переконаності, виявляється неповною і помилковою. М. Полані запропонував використовувати слово "переконання" замість слова "знання" для того, щоб відкрити постійний доступ до особистої природи людських переконань.

М. Полані підкреслював, що наука вимагає моральних зобов'язань, аналогічних тим, які містяться в релігії. Коли те або інше знання розділяється всіма ученими, – писав він в роботі "Наука, віра і суспільство", – то ця обставина лише підтверджує їх віру в реальність наукових ідеалів. Наукове співтовариство існує в рамках традиції так само, як і співтовариство віруючих. Традиції наукового співтовариства включають такі елементи, як спосіб життя, ідеали, стандарти, угоди, етичний кодекс тощо. Згідно його позиції, навчання на прикладі означає підпорядкування авторитету. Учень слідує вказівкам вчителя, оскільки він довіряє його навикам і умінням навіть в тому випадку, якщо не завжди здатний переконатися в їх ефективності.

М. Полані вважав відношення між вірою і розумом фундаментальною проблемою. Він був схильний відновити пріоритет переконань навіть в області науки і повторював вираз Августина: "Якщо ти не віриш, ти не зрозумієш". Іншими словами, як в області релігії, так і в науці переконання нерідко передують роздумам. І в житті, і в науці людина потребує мети, пов'язаної з вічністю.

На думку дослідників, епістемологічні погляди М. Полані, його уявлення про смисл в науці має глибоко християнське коріння. М. Полані нерідко відзначав, що неможливо бути релігійним без релігії так само, як неможливо говорити без мови. Разом з релігією, а також математикою, літературою, образотворчим мистецтвом він розглядав культ як великий прояв людського розуму. М. Полані не розділяв дихотомію, згідно якої наукове, – це об'єктивне, а релігійне – це суб'єктивне знання. "Відношення між досвідом і евристичним баченням релігійного культу подібно відношенню між результатами наглядів і математикою або мистецтвом, – писав він. – Ця аналогія ставить релігійну віру в один ряд з цими найбільшими виразами інтелекту, які також засновані на досвіді" [118, с. 283]. Разом з тим М. Полані враховував відмінності, існуючі між цими формами духовного життя. Експериментальне дослідження, характерне для науки, виявляється недоречним в області теології, нелогічна спроба довести над-

природне за допомогою природних дослідів, в яких можуть бути встановлені лише природні, а не надприродні аспекти реальності.

Джон Полкінхорн охарактеризував концепцію М. Полані містками між наукою і релігією. Переконання, що наука і теологія – духовні двоюрідні брати, багато в чому сприяло інтересу з боку теологів до філософії науки, – зазначає богослов [6, р. 47].

Погляди М. Полані дослідники часто порівнюють з основними положеннями концепції Т. Куна. Як у Т. Куна, так і у М. Полані вчені утворюють на основі загальноприйнятих колективних переконань наукову спільноту. Обидва філософи розглядали науку як певну культурну традицію на рівні з релігією. Т. Кун, описуючи "парадигмальний" період розвитку науки, використовував тезу М. Полані про те, що підтримка іншими ученими ідей, які висунуті лідерами в тій або іншій області знання, – ситуація, природна для наукової практики. Авторитет зростає з взаємного контролю і взаємної критики: він укріплює наукові стандарти і регулює розподіл наукових ресурсів. Якщо М. Полані залишив невеликий простір для розбіжностей в науці, то Т. Кун зовсім позбавив науку серйозних суперечок. Т. Кун розділяв позицію М. Полані відносно ролі авторитету в науці, заперечуючи при цьому свободу критики провідних учених, як це припускав М. Полані. Як і М. Полані, Т. Кун визнавав, що в науці є місце для неявного знання, аналогічного тому, що має місце в мистецтві. Неважко углядіти, що за наявності певних загальних рис у кожного з вказаних авторів є свої особливості в підході до аналізу науки. В порівнянні з Т. Куном, в концепції якого роль соціологічних чинників вельми значна, для М. Полані характерний підхід, де відносно велика увага надається дії психологічних чинників. Особливу роль М. Полані відводить відчуттю переконаності в науці. Він наділяє кожного вченого правом захищати всі ті переконання, в істинність яких він щиро вірить, хоча б йому довелося при цьому йти проти всієї наукової спільноти. Спроба переконати наукове співтовариство прийняти нову гіпотезу зустрічає серйозні перешкоди. Новий спосіб міркування не в змозі схилити наукове співтовариство прийняти або відкинути цю гіпотезу на підставі лише висунутих автором аргументів. У М. Полані ухвалення нової теорії евристичний процес, навернення в нову наукову віру.

Зазначимо, що сучасна наука розвивається на шляху зміни типу наукової раціональності і саме постнекласична наука характеризується урахуванням ціннісного виміру, що свідчить про входження у науковий простір нових проблем антропологічно-аксіологічного порядку, близькості до комплексу традиційно релігійної проблематики, що впливає на взаємозбагачення діалогу богослов'я і науки. Набуття науковим знанням

рис постнекласичності стає тою контекстуальністю, в межах якої можливе взаємне співставлення та взаємне доповнення наукового і релігійного знання і методології. Комунікативність, діалогічність і полілогічність сучасної науки утворюють засади нового розуміння раціональності, перегляду і зміни власне норм і цінностей раціонального. Цей процес зумовлений тим, що раціональність включена у діалог різних пізнавальних і культурних традицій, який не може бути запрограмований. В сучасній науці раціональна дискусія не зводиться до тих випадків, коли за допомогою певних прийомів тільки спростовується думка опонента, вона є значно складнішим та багатовимірним феноменом і передбачає вміння вступити у діалог з іншими поглядами. Вчені шукають у релігії більш широкий контекст для своїх досліджень, а теологи потребують наукових аргументів для модернізації уявлень. Взаємозалежність гуманітарного і релігійного знання яскраво відображається у сфері екзистенціального вираження людини, і тому осмислення пізнавальних труднощів на такому шляху одночасно потребує вирішення проблем епістемології та методології. Звернення до праць відомих науковців та богословів спонукає до висновку: вектор взаємін науки і релігії, наукової теорії і релігійного вчення спрямований на врівноваження крайніх позицій та усвідомлення їх взаємної доповнюваності.

#### ЛІТЕРАТУРА

- Хеллер М. Творческий конфликт: О проблемах взаимодействия научного и религиозного мировоззрения / Михаил Хеллер. – М. : Библейско-Богословский институт св. апостола Андрея, 2005. – 216с.
- Гейзенберг В. Гейзенберг В. Избранные философские работы: Шаги за горизонт. Часть и целое / Вернер Гейзенберг. / [Пер. А. В. Ахутина, В. В. Бибикина]. – СПб. : Наука, 2006. – 572 с. – (Сер. "Слово о сущем").
- Ценностный дискурс в науках и теологии [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии, Рос. гос. гуманитар. ун-т. ; Отв. ред. И. Т. Касавин и др. – М. : ИФРАН, 2009. – 351 с.
- Научные и богословские эпистемологические парадигмы: историческая динамика и универсальные основания / Под ред. В. Поруса. – (Серия "Богословие и наука"). – М. : Библейско-Богословский институт св. апостола Андрея, 2009. – 271 с.
- Барбур Иен. Религия и наука: История и современность / Иен Барбур. – [Пер. с англ.]. – (Серия "Богословие и наука"). – М. : Библейско-Богословский институт св. апостола Андрея, 2001. – 430 с.
- Polkinghorne J. C. The Faith of a Physicist: Reflections of a Bottom-up Thinker. – New Jersey: Princeton University Press, 1994.
- Barbour I. G. Myths, Models and Paradigms, New York: Harper and Row, 1974.
- Кун Т. Структура научных революций. – М. : Прогресс 1975. – 300 с. – (Серия "Логика и методология науки").
- Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки / П. Фейерабенд; перевод с англ. и нем. / Общ. ред. и авт. вступ. ст. И. С. Нарский. – М. : Прогресс, 1986. – 542 с.
- Фейерабенд П. Против метода. Очерк анархистской теории познания / П. Фейерабенд; пер. с англ. А. Л. Никифорова. – М. : АСТ Москва: Хранитель, 2007. – 413 с.
- Шахов М. О. Религиозное знание, объективное знание о религии и наука / М. О. Шахов // Вопросы философии. 2004. – № 11. – С. 65–80.
- Полани М. Личностное знание. На пути к посткритической философии / М. Полани. – [Пер. с англ. : Предисл. и общ. ред. В. А. Лекторского]. – М. : Прогресс, 1985. – 344 с.
- Тиллих П. Динамика веры. // Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М. : Юрист, 1995. – С. 132–215.

**Шашкова Л. Наука и религия: дополнительность перспектив. В статье рассмотрены взаимоотношения науки и религии в оптике философии науки и богословия, попытки реинтерпретации принципа дополнительности и возможности методологической рецепции, проанализирована интеграция науки и религии в трудах богословов.**  
**Ключевые слова:** наука, религия, философия и методология науки, дополнительность.

**Shashkova L. Science and Religion: the prospect of additionality. The article discusses a model of relations between science and religion in optics philosophy of science and theology, attempts reinterpretation principle of complementarity and the possibility of methodological reception, analyzed the integration of science and religion in theological writings.**

**Key words:** science, religion, philosophy and methodology of science, complementarity.