

міжхристиянських стосунків. Він практично неможливий у відношеннях з нехристиянськими релігіями і на спільнотному рівні. Тут він скоріше виявляється на рівні простого ознайомлення при наявності допитливості. Досліджуючи екуменічний діалог відзначимо те, що його роль у сучасному світі дедалі більше зростає у зв'язку з глобалізацією, а також подальшою конфесіоналізацією християнства. Ці дві тенденції призводять до того, що міжхристиянське спілкування нині є як ніколи актуальним. Сам екуменічний діалог можна поділити на релігійний та позарелігійний. Останній з них є найбільш продуктивним, оскільки не вимагає від конфесій поступатися своїми релігійними переконаннями, не закликає до якихось істотних змін віроповчальних систем, традиційних обрядових дійств тощо.

### 3. Перспективи синтезу науки та релігії

Насамперед спробуємо з'ясувати в нашому параграфі те, в якому співвідношенні знаходяться між собою такі суспільні феномени як релігія та наука.

*Релігія* – це складний духовно-практичний суспільний феномен, в основі якого лежить віра людини в існування надприродного рівня буття, з яким вона має зв'язок внаслідок свого походження чи виняткового положення у світі. Як форма суспільної свідомості, релігія специфікується тим, що система світоглядних уявлень віруючих спирається на (й вибудовується залежно від) релігійне уявлення про надприродне джерело буття (Бога). Як історичний феномен, кожна окрема релігія має свій початок в історії людства – постає в певному історично-культурному контексті і, безперечно, вбирає на етапі свого становлення ті культурно-духовні надбання людських спільнот (зокрема, й відповідні наукові знання чи протонаукові уявлення), які в цих колективах є визнаними й поширеними.

Але історія взаємовідносин релігії та науки є складною. Для того, щоб проаналізувати перспективи синтезу науки і релігії, нам треба розібратися з їхньою специфічністю: 1) як світоглядних форм; 2) як пізнавальних систем. Наш шлях рухатиметься через визначення об'єкту відображення, предмету дослідження, функціонального призначення та цільового зосередження, методологічних та знаряддевих особливостей релігії та науки.

Ще Г.Гегель звернув увагу на особливості співвідношення релігійного та наукового освоєння людиною світу. За його переконанням, “людська свідомість не може жити лише безпосереднім духовним прагненням до абсолюту”, бо ж “тривалий проміжок часу людина переймається буденними турботами та зайнята мирською діяльністю задля задоволення особистих інтересів, мирських цілей та щоденних потреб”, тому “релігійне та мирське постають як “різні роди діяльності, дві області свідомості, сторони людської

свідомості до кожної з яких людина звертається лише поперемінно<sup>346</sup>. Є у житті людини й час, коли вона “заглиблюється в саму себе і, відсторонившись від конечних справ, в які вона раніше була занурена, живе самою собою і тим вищим, що в ній закладено, своєю істинною сутністю”<sup>347</sup> – це час філософського чи релігійного осягнення світу людського буття, коли людина підноситься за межі власної природної, пізнавальної чи моральної конечності, доповнюючи свої нестачі й неспроможності трансцендентною перспективою всезагального (умовного чи ідеального) чи ж абсолютного (божественного) суб’єкта.

І релігійна й мирська сторони людської свідомості мають внутрішнє роздвоєння (наприклад, безпосередність та опосередкування: віра в Бога й значення твердження “вірю в Бога” – останнє опосередковане рефлексією й усвідомленням, що вірі протистоїть інше). Пізнання й наука, згідно з Г.Гегелем, взаємопов’язуючи найрізноманітніші речі та співвідносячи багатоманіття явищ “охоплюють конечний світ в ньому самому і перетворюють його в систему універсуму в такий спосіб, що пізнанню для осягнення цієї системи не потрібно чогось іншого, окрім самої цієї системи”<sup>348</sup>. Тож “наука створює *універсум пізнання*, який не потребує Бога, знаходиться *поза релігією* і безпосередньо з нею не пов’язаний. В цьому своєму царстві пізнання стверджує свої відношення і зв’язки, присвоюючи собі всю визначеність матеріалу і весь зміст; для іншої сторони, для безкінечного і вічного внаслідок цього не лишається нічого”<sup>349</sup>.

Причини та основи фактів і явищ світу за наукового пізнання шукаються в межах цього пізнаваного універсуму. Наукове пізнання не виходить за межі досяжного через фактуальність, не заглиблюється у безвідносні параметри та надприродні джерела. Натомість, за Г.Гегелем, релігія – остання й найвища сфера людської свідомості, абсолютний результат пізнавальних, вольових, інтелектуальних зусиль людини, “та галузь, в яку людина вступає як в галузь абсолютної істини”<sup>350</sup>. А “для цього *всезагального* визначення необхідно, щоб свідомість, вступаючи в цю сферу, попередньо вже вивищилась над конечним як таким, над конечним існуванням, умовами, цілями, інтересами, а також над конечними думками, конечними відношеннями всіх видів; перш ніж вступити у сферу релігії, слід покінчити з цим всім”<sup>351</sup>, що Г.Гегель вважає правомірним і для релігії на буденному рівні свідомості, хоча останнє й провокує зниження релігії до конечних міркувань, обмежених суджень та форм знання (як то “безпосереднє знання чи факт свідомості”). Без таких неможливо узгодити

<sup>346</sup> Гегель Г.В. Введение в философию религии // Гегель Г.В.Ф. Философия религии. В 2-х т. - Т.1. - М., 1975. - С. 205- 209.

<sup>347</sup> Там само.

<sup>348</sup> Там само. - С. 215.

<sup>349</sup> Там само. - С. 216.

<sup>350</sup> Там само. - С. 247.

<sup>351</sup> Там само.

релігійні істини з конечним проявленим буттям та водночас, як наголошує Г.Гегель, “в релігії ж ми маємо справу не з явищами, а з абсолютним змістом”<sup>352</sup>.

Варто згадати, що за переконанням Г. Гегеля, людину робить людиною думка як така, те, що вона є дух. Саме в якості духовної людина створює і науку в усьому її багатоманітті, й мистецтво, інші форми суспільної свідомості, “однак всі ці багатоманітні форми і все складне переплетіння людських відносин, діянь, насолод, все те, що цінує й шанує, в чому вона бачить своє щастя, славу й гордість, - все це знаходить своє найвище завершення в релігії, в думці, у свідомості, в почутті Бога”<sup>353</sup>. Оскільки ж “Бог є початком і кінцем усього, все виходить з цієї точки, і все повертається до неї; Бог є зосередження, яке поглинає всі інші її відношення”, то саме в релігії людина “піднімається на вищий щабель свідомості, у сферу, яка вільна від будь-якого співвідношення з іншим, повністю самодостатня, безумовна, вільна і є остаточною ціллю самої себе”. Ось тут і знаходиться цільове зосередження релігії: “До цієї остаточної цілі повертаються всі інші цілі і те, що раніше мало значення для себе, зникає в ній. Жодна ціль не витримує протиставлення їй, і лише в ній всі вони знаходять своє завершення”<sup>354</sup>. На думку Г.Гегеля, дух також обмежує пізнання, науку мирською стороною, залишаючи для релігійної сфери почуття й віру.

Тож можемо відразу зазначити: особливістю релігійного освоєння дійсності є те, що тут відбувається піднесення свідомості до рівня можливості споглядання абсолютної істини. Якщо в науковому освоєнні світу людська свідомість націлена на конечне й природну дійсність, зовнішню щодо людини (зовнішнє освоєння дійсності через органи чуттів, фіксовані факти, вимірювані процеси), то в релігійному - людська свідомість спрямована на безкінечне й на природне крізь призму надприродного. Наголосимо, що, з нашої точки зору, релігія як символічна<sup>355</sup> за засобами та інтерпретативна за методологією система світоосягнення *передбачає* (має на увазі) наявність абсолютного змісту. Її засновком є переконання у його наявності та істинності.

Епістемологічна специфічність релігії полягає в тому, що, як символічно-інтерпретативна система, вона не може бути чистим змістом, а лише натяком на нього. Більше того – механізмом вбачання такого абсолютного змісту щонайперше є відчуття (яке породжує переконання), а не мислення (яке підводить до усвідомлення). Для нас (в даному аспекті) релігія – явище суспільно-історичне, у формі якого реалізується практично-гносеологічний потяг людських груп до освоєння світу (навколишнього, суспільного, суб’єктивного). Абсолютизація конечної форми (вираження

<sup>352</sup> Там само. - С. 248.

<sup>353</sup> Там само. - С. 205-206.

<sup>354</sup> Там само. - С. 206.

<sup>355</sup> Колодний А. Феномен релігії: природа, структура, функціональність, тенденції. – К., 1999. - С.12-13.

абсолютного змісту) насправді є проблемою гносеологічної перспективи чи досяжного людині горизонту пізнання.

Та для Г.Гегеля, який не сумнівається в наявності й істинності абсолютного змісту, релігія натомість виступає спеціальним пізнанням такого, шляхом його розкриття. “Вивищуючись до істини, релігія виходить з чуттєвих кінцевих предметів”. Та саме завдяки мисленню вона досягає цілі, бо ж “Бог є не вище почуття, а вища думка”<sup>356</sup>. Тому суперечність між кінцевим та абсолютним, обмеженим і всезагальним, чуттєвим та мисленним, емпіричним й теоретичним притаманна релігії, але в ній же вона і долається.

Слідом за Г.Гегелем ми можемо також сказати, що релігія є таким гносеологічним відношенням, за якого абсолютний та індивідуальний суб’єкт у їх тотальності виявляються взаємопов’язаними. Крім того, релігійне гносеологічне відношення пронизане роздвоєнням. Ускладнюється ситуація тим, що “ніщо не може бути втраченим із *абсолютного змісту*, і воно не може бути зниженим до кінцевого; і перед фактом безкінечного кінцева форма знання повинна зняти себе”<sup>357</sup>. Тож пізнання (пізнавальне відношення) міститься в самій релігії (в будь-якому випадку, за переконанням Г.Гегеля, в християнстві). І це релігійне пізнання (націлене на абсолютний зміст) своїм предметом має природу Бога, божественні визначення і діяння, а “достовірність всього цього спирається на споглядання і запевнення інших”. Тому суб’єкт, який пізнає, змушений у такому пізнанні “звернутися до самого себе, адже це я мислю, пізнаю, в мені є розум і це я вільний впасти в гріх і піддати його рефлексії”<sup>358</sup>.

Як відомо, власне пізнавальною галуззю розвиненої релігії, в якій релігійне розуміння дійсності досягає свого теоретичного рівня, є богослів’я. Тож саме його й можна порівнювати з наукою як пізнавальною діяльністю людства, яка теж висловлює набуте знання в теоретичній формі. Але ціль релігійного гносеологічного відношення інша, ніж наукового. Ціль релігії – спасіння суб’єкта релігійного осягнення. Ціль науки – налаштування комфортного життя людства у світі. Гносеологічний принцип релігії – заглиблення в індивідуального суб’єкта з метою осягнення Абсолютного суб’єкта. Гносеологічний принцип науки – пізнання світу довколишнього (контексту) з метою його освоєння людиною, індивідуальним суб’єктом.

Відтак ми найперше констатуємо *цільову суперечність релігійного та наукового освоєння світу: **спасіння*** (для чого необхідно здійснити вихід за межі кінцевої дійсності, розкрити абсолютний зміст істини) чи ***пізнання*** (як освоєння буттєвого контексту, в якому людина знаходить себе). Та прагнучи розкрити абсолютний зміст, релігія однак має у своєму розпорядженні кінцеві форми вияву такого. Звідси й *надання переваги в релігійному описі світу багатозначній мові* (символічна система), адже така збільшує

<sup>356</sup> Гегель Г.В. Введение в философию религии. - С. 253.

<sup>357</sup> Там само. - С. 217.

<sup>358</sup> Там само. - С. 218.

варіативність прочитання висловленого. Релігійні уявлення націлюються на абсолютний зміст, але можуть його висловити лише в кінцевих формах.

Звернемо увагу й на те, що *спрямовуючись до всезагального визначення абсолютного змісту релігія за своїми пізнавальними інтенціями швидше співмірна із філософією, а не наукою, бо ж наука жодним чином не ставить собі за мету розкрити абсолютний зміст, тим більше, вивисуючись над кінцевим як таким. Відтак наступною найхарактернішою відмінністю між релігією та наукою є об'єкт відображення (для форми свідомості) чи предмет дослідження (як для пізнавальної діяльності).*

І якщо для Г.Гегеля не виникає ускладнень із визначенням об'єкту відображення чи предмету осягнення релігією (всезагальний зміст абсолютної істини), то для наступних дослідників релігії тут не все так однозначно. Так для вітчизняних релігієзнавців радянської доби релігія, як і будь-яка інша форма суспільної свідомості, була вторинною щодо суспільного буття, яке вона відображала і від якого залежала. Нагадаємо, що особливе місце релігії “серед інших форм суспільної свідомості зумовлене, з одного боку, конкретними історичними умовами, а з іншого – її специфікою та змістом”. Тож “релігія – найширша за охоптом відображення форма суспільної свідомості. Вона набуває характеру світоглядної її форми. І саме через свої світоглядні функції релігія пов'язана з усіма іншими формами суспільної свідомості. Будучи світоглядною, вона намагається тримати зверхність над всіма іншими”<sup>359</sup>. За переконанням Є.Дулумана, саме низький економічний розвиток та низький рівень духовної культури суспільного загалу створюють сприятливий ґрунт для розквіту релігії, а “якщо цьому сприяє ще й політичне становище..., то релігія намагається підім'яти під себе всі інші форми суспільної свідомості, перетворивши їх на своїх служниць”<sup>360</sup>. Як бачимо, *функціонування релігії як світоглядної форми швидше сумісне із функціонуванням ідеології, а не науки, яка зосереджується лише на пізнанні, а не на керуванні суспільною дійсністю. Релігія більше намагається забезпечити фундамент цілісного всеохопного світогляду, ніж пізнавати світ.*

Усвідомлюючи релігію як одну із суспільних форм свідомості, Б.Лобовик наголошує на тому, що релігійна свідомість несумісна з наукою (як формою свідомості), адже “наука розкриває сутнісне, закономірне у світі, її положення і висновки підтверджені суспільно-історичною практикою”. І якщо наука націлена на забезпечення людини знанням про світ, то релігія “виходить з легенд і догм, вона являє собою хибне, фантастичне світобачення, що суперечить дійсній природі речей”<sup>361</sup>. Тому науковий світогляд з цих позицій постає дієвим засобом освоєння та перетворення для власного комфорту людиною дійсності, натомість релігійний світогляд консервує хибні уявлення про світ та суспільство, чим і заважає просуванню прогресу людства.

<sup>359</sup> Дулуман Є.К. Релігія як соціально-історичний феномен. - К., 1974. - С. 55-56.

<sup>360</sup> Там само.

<sup>361</sup> Лобовик Б.А. Религиозное сознание и его особенности. - К., 1986. - С. 31.

Наука і релігія розрізняються цим вітчизняним релігієзнавцем також й за *методом підходу до дійсності*: якщо наука у своїх положеннях ґрунтується на фактах, на експерименті: вона аргументує свої судження і висновки, то релігія “виходить з упередження про існування надприродного і спирається на віру в нього”<sup>362</sup>. Звичайно, Б.Лобовик не заперечує можливості віруючих науковців, адже, на його думку, “з наукового підходу до тієї чи іншої галузі дійсності механічно, прямолінійно ще не виростає науковий світогляд, який може справді послідовно протистояти релігії”, бо ж “конкретно-наукова свідомість не дає загальної наукової картини навколишнього світу, а тому не може заперечити всі уявлення буденної, тим більше теоретичної, релігійної свідомості”<sup>363</sup>.

Згідно із діалектично-матеріалістичною ідеологією та атеїстичною метою, Б.Лобовик говорить про той стрижень свідомості, який можна вважати дієвим засобом резистенції від релігійних переконань (і знаходиться такий на теоретичному рівні світогляду) – філософсько-матеріалістичне розуміння дійсності (діалектичний матеріалізм) та науково-теоретична свідомість. Відтак перейти від релігії до атеїзму віруючий може поступово через “правильне світоглядне осмислення” досягнень науки, що призведе до розуміння суперечності між уявленнями про надприродне та переконаннями у матеріалістичній єдності світу, про те, що розвиток дійсності відбувається за внутрішньо властивим їй закономірностям, а людське пізнання здатне віднаходити об’єктивні істини<sup>364</sup>. Такий процес “сходження особистості шляхами світоглядної зрілості” поступово підводить свідомість до заперечення релігійних переконань, яким не лишається місця у світогляді.

Як бачимо, саме діалектично-матеріалістична ідеологема, покладена в основу “наукового розуміння дійсності”, для автора і виступає ключовою альтернативою релігійному світогляду. “Світоглядна зрілість” тут є аналогом ідеологічної загартованості. То ж мова йде саме про ідеологічний світоглядний каркас, про його значну роль в структуруванні світоглядної інформації.

Не будемо заперечувати, що подібним світоглядним каркасом може бути й позитивістська ідеологема щодо переможного прогресу науки та необмежених здатностей розуму в пізнанні й удосконаленні світу (сцієнтизм). Та, як на тому ґрунтувався у своїх міркуваннях Г.Гегель, релігійному протистоїть світське, що обмежує спрямування думки й людських зусиль контекстуальною сферою. Водночас Г.Гегель мав на увазі, що релігійне та світське виявляються тими зосередженнями пізнання та діяльності, якими по черговою переймається людина.

Принагідно зазначимо, що в цьому аспекті сучасний російський релігієзнавець Л.Мітрохін теж відстоює позицію, що “альтернативою релігійному світовідчуттю може служити не сукупність наукових тверджень

<sup>362</sup> Там само. - С. 238.

<sup>363</sup> Там само. - С. 238-239.

<sup>364</sup> Там само. - С. 240.

(сцієнтизм), але цілісний світський світогляд, що критично синтезує всі накопичені віками знання і цінності. Вирішальну роль тут відіграє філософія”<sup>365</sup>.

З іншого боку, якщо ми порівнюватимемо релігію та науку не як форми свідомості та теоретичні моделі світогляду, а як *методології світоосягнення*, то й тут зустрінемося із їхньою несумісністю, бо ж віра в процесі релігійного осягнення дійсності передує процесу пізнання її як такої. Навіть у власне релігійному предметі пізнання (пізнання Бога) теологи виходитимуть із віри: “релігійна аргументація бога виходить із самої віри в нього: спочатку бог, а потім аргументація. Шлях не від знання, а від фантастичного світорозуміння, аргументація надприродного виявляється не доказом його існуванням, а виправданням самої віри в нього”<sup>366</sup>.

Що стосується спрямованості пізнавальних зусиль в релігії, то тут корисно буде почути й точку зору, яка спитається не на діалектично-матеріалістичні, а на релігійні настанови. Із цією метою звернемося до праці видатного католицького богослова, що була написана в той же період з метою кардинально протилежною: не атеїстичної критики релігії, а навпаки - обґрунтування релігійної віри. Відтак, на думку Й. Ратцінгера (нині – Папи Римського), “людина створена так, що її очі здатні бачити лише те, що не є Бог, а тому Бог є і завжди залишатиметься для людини чимось за самою суттю своєю незримим, що лежить поза полем її зору... наскільки б далеко не проникав наш зір”. Однак людина за своєю природою така істота, що не обмежує простір свого світу лише тим, що можна бачити і чим можна оволодіти, але “шукає іншого підходу до дійсності, який вона називає вірою і через який здобуває найважливіший початок свого світобачення взагалі. ...слово “вірую” включає в себе фундаментальний вибір у відношенні до реальності як такої ..., такий вибір, для якого те, що не піддається баченню, що жодним чином не може потрапити в поле зору, не лише не є дещо нереальне, але, навпаки, саме воно і є реальність у власному смислі слова – те, чим тримається будь-яка реальність, що робить її можливою”<sup>367</sup>. Зрештою (з релігійних позицій) і розуміння цілого буття, як підтвердження порозуміння із дійсністю, гармонізації взаємовідносин зі світом, може вирости лише із цієї віри.

Тож, незважаючи на протилежність підходів до розуміння того, яким чином формулюється і яким змістом наповнюється та надприродна істина, що як увіруваний фундамент лежить в основі релігійної свідомості, сама наявність такого “увіруваного фундаменту” релігійного світогляду не

<sup>365</sup> Митрохин Л.Н. Научное знание и религия на рубеже XXI века: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://vivovoco.rsl.ru/VV/JOURNAL/VRAN/MITROKHIN.HTM>

<sup>366</sup> Лобовик Б.А. Религиозное сознание и его особенности. - С. 107.

<sup>367</sup> Ратцингер Й. Введение в христианство. Лекции об Апостольском символе веры /Переведено с немецкого подлинника: Joseph Ratzinger, EinfUhrung in das Christentum, - Kosel-Verlag, Miinchen – Брюссель, 1988. - С.19-20: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://www.benediktixvi.ru/>

викликає сумнів. Просто в першому випадку жодним чином не припускається, що це уявлення про надприродне може бути істинним, адже зміст надприродного, на думку Б.Лобовика, “не має в собі аналогу в дійсності”. З релігійної ж позиції субстанційне надприродне є вихідною реальністю, а зміст поняття й уявлень про нього є істинним, хоча й увіруваним.

Відтак, що стосується *об’єкту відображення релігійної свідомості*, то він, за переконанням вітчизняних релігієзнавців, найперше специфікується тим, що є “найширшим за обсягом і за кількістю... Ним за певних умов може стати вся реальна дійсність, а також кожний з її елементів”<sup>368</sup>. Звичайно, історично випереджуючи постання специфіковано філософського, наукового чи, тим більше, етичного, політичного, ідеологічного, естетичного відображення дійсності, релігійна форма свідомості не лише прагла до цілісності, але й до всеохопності. Тож ті грані буття та багатоманіття їх прояву, які пізніше (внаслідок диференціації підходів світосприйняття) стали спеціалізованим об’єктом відображення тієї чи іншої системи усвідомлення дійсності, природно схоплювалися релігією у такій “всеохопній” моделі світу, в якій людина віднаходила і його як актуалізацію надприродного задуму, й саме джерело його започаткування, й себе як необхідну ланку зв’язку світу та його джерела. Тому *об’єкт релігійного відображення містить у собі й той об’єкт, відображенню якого служить наука* – безпосередньо наявну перед очима дослідника дійсність. Водночас головним зосередженням об’єкту релігійного відображення була не ця, відкрита для людського погляду й спраглому розуму дійсність, а той її надприродний план, що якраз і лишається для власне людського погляду й розуму закритим. Сама ось ця досліджувана власне людськими зусиллями дійсність була лише знаком присутності потаєної глибини буття, вказівкою на надприродний задум, заклик до розшифрування справжнього сенсу життя. Пізнавальна проблема (якщо так можна сказати) для релігії як специфічної системи світоосягнення знаходилась значно глибше від проявленої дійсності. Саме її вирішенню й служили усі богословські (фундаментального чи прикладного, вертикального чи горизонтального богослів’я) праці. *Не світ, у якому людина схаменулася, а світ, у якому людина має бути, є насправді об’єктом відображення релігії*. Перший лише своїми недоліками й суперечностями (як і надрозумною закономірністю й досконалою гармонійністю) вказує на наявність іншого (надприродного рівня буття).

З іншого боку, в об’єкті релігійного відображення з плином часу й збільшенням освоєння людиною світу, що постав перед нею, ці два плани буття (природний та надприродний; поцейбічний і потойбічний; оточуючий та трансцендентний) починають дисонувати. Проблема тут криється в більшій освоєваності поцейбічного, безпосередньо даного, оточуючого середовища, у відносній відкритості його власне людським пізнавальним зусиллям. Тож, чим більше людина дізнається про світ, у якому себе

<sup>368</sup> Дулуман Є.К. Релігія як соціально-історичний феномен. - С. 63.



знаходить, завдяки науковому його дослідженню, тим менше залишається у ньому таємничого приховування трансцендентної глибини, чим більше освоєє безпосередню дійсність, то тим менше приділяє уваги якомусь надприродному джерелу. Крім того, наукові й технологічні здобутки переконують людину в її силі контролювати дійсність, керувати й володарювати останньою. За стіною набутої інформації про світ зникає жахлива безодня неохопного. Замість запитувати: хто хазяїн буття і як з ним можна домовитися про своє комфортне перебування у ньому, людина займається картографією місцевості для зручності свого орієнтування у світі.

І радянські вітчизняні дослідники (оскільки були належними до наукового типу світогляду, а відтак і не брали до уваги надприродного рівня об'єкту відображення релігії, який лишався для них химерою поки-що невідомого й неосвоєного) не дарма зазначали, що об'єкт релігійного відображення не є сталим, а весь час змінюється, трансформується: "Чим нижчий соціально-економічний рівень того чи іншого суспільства, тим більше злих, темних сил, що панують над людиною і пригнічують її, тим більший простір для релігійного відображення дійсності, тим більше в цьому суспільстві місця для релігії. Соціальний та економічний прогрес суспільства невпинно звужує об'єкт релігійного відображення. Людина пізнає ті сили, від яких вона залежить, а згодом і підкорює їх. В цьому разі тут зникає предмет релігійного відображення"<sup>369</sup>. Тож, скажімо з точки зору Є.Дулумана, процес історичного розвитку людства був процесом поступового і невпинного його вивільнення з-під рабства злих і чужих сил, а водночас і процесом невпинного звуження предмета релігійного відображення. З цієї позиції історія релігії постає як "історія вмирання богів, віри в надприродне"<sup>370</sup>. Відразу зауважимо – у цьому пункті ми б поправили знаного релігієзнавця й говорили не так про звуження предмету релігійного відображення, а швидше про віддалення його у перспективі, віднаходження за межами осягнутого й керованого внаслідок віднесення далі горизонту досяжного людиною. Тож якщо діалектичний матеріалізм та Є.Дулуман як його послідовник говорять про те, що історія релігії – це історія вмирання й зникання, а трансформації уявлень про надприродне, їх знематеріалізованню, підняття у вищі, духовні сфери. Але безумовно справедливим лишається думка Є.Дулумана про те, що коли зникає безпорадність людини перед тим чи іншим явищем, то зникає і віра в наявність в ньому богів чи духів<sup>371</sup>.

В цьому ж напрямку (однак не з акцентом на панування, а з акцентом на пізнання й освоєння, що видається значно вдалішим для нас, якщо ми хочемо співвіднести науку та релігію як пізнавальні системи), мислять і сучасні атеїстично налаштовані представники наукового типу світогляду<sup>372</sup>:

<sup>369</sup> Там само. - С. 64.

<sup>370</sup> Там само.

<sup>371</sup> Там само. - С. 65.

<sup>372</sup> Докинз Ричард. Бог как иллюзия. – М., 2008. - 560 с.

процес наукового освоєння дійсності знищує білі плями на карті світу, за якими раніше приховувалися дракони й боги.

Та звернемо увагу й на те, що в разі визнання, ніби в об'єкті релігійного відображення немає нічого, крім того, що знаходиться в суспільному бутті чи навколишній дійсності, то ми змушені будемо констатувати, що цей об'єкт релігійного відображення жодним чином не відрізнятиметься від об'єкту відображення будь-якої іншої форми суспільної свідомості. Тоді відмінність релігії встановлюватиметься через *специфіку форм вираження* (ілюзорність знання, увіруване надприродне). В інших формах суспільної свідомості “відображення дійсності ніколи не видається за саму дійсність”, в галузі ж релігійного відображення “має місце не лише уява про надприродне, а й віра в його реальність, незалежність від людської свідомості існування”<sup>373</sup>

Тут нам хочеться звернутися до питання про *предметне зосередження релігійного* відображення: в релігійній свідомості, очевидно, центральне місце мали б посідати саме ті уявлення, які виходять за межі досяжного людському пізнанню, за межі тієї навколишньої дійсності, яка дається безпосередньо у відчуттях, вважається об'єктивно даною. Та й справді, чи може бути реалістично відображеним те, що об'єктивно віднайти в навколишній дійсності важко? Натомість питання про реалістичність відображення зніматиметься з позицій певної релігії, у якій її уявлення про надприродне є очевидно істинними. Але, скажімо для Б.Лобовика, особливість релігії як форми суспільної свідомості знову ж полягає в тому, що в ній фантастично відображаються сили, які владарюють над людиною й визначають її існування. Звичайно, уявлення, ідеї про надприродне властиві не лише релігійній свідомості, і самі собою ці ідеї чи уявлення ще не дають релігійного феномену. Специфіка останнього полягає у *вірі в надприродне*, в його реальність і субстанційність. Це – головна визначальна риса релігійної свідомості<sup>374</sup>. Визначаючи надприродне в його релігійному варіанті, український релігієзнавець наголошує: “Під надприродним ми розуміємо той зміст поняття і уявлень, який, будучи фантастичним відображенням, не має собі аналогу в дійсності, але мислиться субстанційним, представляється існуючим реально. Надприродному можна дати лише гносеологічну оцінку, співвідносячи його з дійсністю, але співвідносячи в негативному плані, оскільки сама дійсність не містить надприродної субстанції”<sup>375</sup>.

В реальність надприродного в релігійній свідомості вірять. Віра в надприродне є головною ознакою в монотеїстичних релігійних віруваннях. Саме із опертя ось на цю ідею про надприродне в релігійній свідомості і здійснюється витлумачення будь-яких проблем світу і людини. Певне уявлення про надприродне є найсталішим параметром релігійної свідомості. На нашу думку, хоча Б.Лобовик й не припускає, що в ідеї про надприродне

<sup>373</sup> Лобовик Б. Цит. праця. - С. 70-71.

<sup>374</sup> Там само. - С. 26.

<sup>375</sup> Там само. - С. 105.

можливо відображається дещо, що виходить за межі об'єктивно наявної матеріальної та соціальної дійсності, визнання ним цієї “увіруваної позиції” як центральної і фундаментальної для релігійної свідомості й релігійного світогляду є продуктивним.

Нагадаємо, що й сьогодні представники наукового світогляду мають далеко неоднозначне ставлення до релігійного. І хоча віра у виключно позитивну роль наукового прогресу в сучасному світі значно похитнулася, але багато науковців до осмислення релігії підходять з власних методологічних установок. Вихідним тоді стає питання: яку ж користь здатна принести релігія на шляху здобуття людством знання про світ об'єктивної даності? У такому випадку відповідь буде далеко не на користь релігії. Релігійні знання навіть соціального плану, скажімо з точки зору Р.Докинза, постають як такі хибні уявлення, які засвоюються людьми на рівні їхньої “дитячої довіри” до авторитету (тобто сприймаються на віру) поряд із корисною для виживання інформацією, що виходить із того ж авторитетного джерела (від батьків, попередніх поколінь). Таким чином, за переконанням дослідника, релігія є лише побічним результатом (в якому міститься хибна інформація про світ), що сформувався в ході освоєння людиною світу, знанням ілюзорним<sup>376</sup>. І хоча людські можливості в пізнанні значно обмежені, адже нам доступний лише малий проміжок діапазону явищ (“середній світ”), “посилений знаннями і розрахунком розум тепер здатний зазирнути в ті куточки ймовірності, які колись здавалися недосяжними чи населеними драконами”<sup>377</sup>. Відтак і тут науковий світогляд постає дієвим засобом освоєння людиною дійсності на противагу ілюзорному й хибному відображенню її в релігійній свідомості.

Можна навести при цьому й погляди інших науковців, хоч значно пом'якшені, в яких не акцентується увага на думці, що релігія стоїть на заваді наукового прогресу в осягненні дійсності, але все ж таки наголошується, що релігійне знання, хоч і не суперечить, але у всякому разі не може ставитися в один ряд із науковим у справі освоєння людиною навколишнього - природного і суспільного - світу.

Протилежна релігійно заангажована позиція спирається на те, що “для сучасної настанови, зумовленої наукою, яка неухильно визначає все наше світовідчуття і вказує нам місце в дійсності, характерним є обмеження “феноменами”, тим, що “є” і чим можна оволодіти. ... Ми самі обмежили нашу перспективу видимим (в найширшому смислі слова) і досяжним за допомогою вимірювальних засобів. ... Такий встановлений в Новий час спосіб мислення й існування поступово виробив нове поняття істини й реальності, яке, як правило, владарює тепер у вигляді безсвідомої настанови в наших розмірковуваннях і судженнях”<sup>378</sup>. Натомість релігійний світогляд, що

<sup>376</sup> Докинз Ричард. Бог как иллюзия. - С. 560.

<sup>377</sup> Там само. - С. 522.

<sup>378</sup> Ратцингер Й. Введение в христианство. - Брюссель 1988: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://www.benediktixvi.ru/>. - С. 26-27.

спирається на віру, не є знання в смислі конструюючого знання, яке можна перевірити. Віра ніколи не зможе стати таким знанням, але й “вимірювально-конструююче знання по суті своїй обмежене феноменами та їх взаємодією, тому воно не відкриває шляху, на якому можна знайти істину саму по собі, від чого це знання методологічно відмовляється”<sup>379</sup>. Отже, ми бачимо, що вирішення питання про реальність та істину, її адекватне чи ілюзорне відображення, або ж сконструйоване свідомістю хибне знання залежатиме від ідеологічних настанов мислителя, від того, що вважається ним об’єктом відображення релігійної свідомості людини.

Та з точки зору сучасного представника академічного релігієзнавства, який змушений дистанціюватися як від об’єкта дослідження, так і від чітко виражених світоглядних позицій, наголошу: мова (у випадку із розумінням об’єкту відображення релігійної свідомості чи предмету зосередження релігійного пізнавального відношення, із врахуванням історичних трансформацій такого) може йти не стільки про звуження чи знищення об’єкту відображення релігії, скільки про віддалення перспективи надприродного рівня буття, віднесення горизонту світогляду людини за межі осягнутого й підконтрольного їй. На мою думку, історія релігії – це історія не вмирання чи знищення Богів (надприродного), а історія їхнього переселення за межі позначеного на карті світу (з поля - на гору, з гори – на небосхил, із небосхилу – на небо, із неба – в трансцендентне). Так Боги чи таємничі сили, які керують людиною й світом, не вмирають. Вони поступово вилучаються із осягнутого людиною (природа, історія, суспільство, економіка, інформація). В релігійній свідомості протягом історично-культурних змін відбувається віддалення таїни глибини буття за рамки освоєного й здобутого, пізнаного й описаного зокрема наукою.

Однак сам дисонанс між двома планами об’єкту релігійного відображення спричиняється не стільки досліджуваністю ближнього плану дійсності, скільки принциповою недосліджуваністю надприродного плану такої, внаслідок чого знання про неї формулюється й утверджується неприйнятним для наукового дослідження чином: аксіоматизацією гіпотетичної надприродної тоталізуючої абсолютності. Саме *принципово неперевірюване припущення* (з точки зору наукового підходу до пізнання) *і стає основою релігійної теорії*. В такий спосіб власне релігійний предмет дослідження (трансцендентний рівень буття) залишається менш залежним від збільшення інформації людини про світ, що її оточує безпосередньо. Аксіоматично висловлене знання про нього та догматично вибудована на цьому ядрі релігійна теорія формують доволі сталий каркас для світоглядної моделі, що й забезпечує протягом тривалого часу її успішне функціонування. Проблема дисонансу стає помітною лише при значному накопиченні й поширенні тієї інформації про оточуючий світ, яка суперечить догматично висловленим релігійним уявленням.

---

<sup>379</sup> Там само.

Не визнаючи за *предметом релігійного відображення* позитивного об'єктивно існуючого (реального) змісту (трансцендентний план буття), радянські вітчизняні релігієзнавці водночас по-різному розуміли його специфіку. Якщо Є.Дулуман переконаний, що предметом релігійного відображення є ті *об'єктивні сили, що панують над людиною в її повсякденному житті і є їй невідкладні* (хоч такі є предметом відображення й інших форм суспільної свідомості, де усвідомлюються специфіковано відповідним формам), то Б.Лобовик наголошує, що “релігійне світорозуміння, не будучи знанням, пізнавальним відношенням до навколишнього світу, не є і просто видумкою обманщиків і т.п.; воно не безпідставне, не беззмістовне і знаходиться в гносеологічному відношенні до дійсності, будучи відображенням її певних сил”<sup>380</sup>. Отже, дійсність, яка відображається релігійною свідомістю значно *перевершує* за своїм обсягом та змістом ту дійсність, що, скажімо, є предметом відображення наукового світогляду, бо ж образи релігійної свідомості виявляються “не такими, якими є дійсність, а такими, якою цю дійсність віруюча людина хотіла б бачити”<sup>381</sup>. Відтак *перевершення об'єкту відображення релігійною свідомістю здійснюється за рахунок пропозиційної інформації щодо належного й бажаного буття*. Але трансцендентний план об'єкту релігійного відображення (предметне зосередження пізнавального релігійного відношення) проявлятиметься значною мірою не на рівні буденної релігійної свідомості, а на рівні теоретичному, не в релігійних уявленнях загалом, а в богословських теоретизуваннях.

Також і на думку сучасного українського релігієзнавця А.Колодного (в гносеологічному плані), релігія є не формою вираження безсилля людини перед пануючими над нею зовнішніми силами, а “специфічним засобом її самоутвердження у світі, здобуття нею самої себе. То ж *об'єктом відображення релігії є не щось зовнішнє щодо людини, а саме процес людського самовизначення у світі через віру у свою причетність до світу надприродного, ірраціонального*”<sup>382</sup>. Такий чітко виражений антропоцентризм релігійного відображення дійсності необхідно призводить до підпорядкування усіх елементів світогляду та пізнавальних релігійних зусиль головній меті – спасінню людини від конечної дійсності.

Звичайно, релігія не є пізнанням (і з цим ми погоджуємося, якщо під пізнанням мається на увазі набуття засобів орієнтації в об'єктивній дійсності без врахування її трансцендентних та ймовірнісних параметрів, які жодним чином не можна перевірити досяжними людині методами і засобами), “але з цього зовсім не випливає, що релігійна свідомість позбавлена гносеологічного відношення до дійсності”<sup>383</sup>, адже гносеологічне і

<sup>380</sup> Лобовик Б. Цит. праця. - С. 74.

<sup>381</sup> Там само. - С.25.

<sup>382</sup> Колодний А. Предмет релігієзнавства як гуманітарної науки. // Дисциплінарне релігієзнавство. Колективна монографія. За ред. А. Колодного. - К., 2009. - С. 4-8.

<sup>383</sup> Лобовик Б. Цит. праця. - С. 72.

пізнавальне – не синоніми. Оскільки ж *предмет пізнання в науці та релігії – відмінний*, то релігію жодним чином не можна ототожнювати з науковим пізнанням, та й, аби визначити істинність релігійного знання, ми не маємо достатніх засобів верифікації, а релігійних пропозицій забагато й вони різноманітні, для того, щоб встановити, скажімо, критерій “загально визнаності”.

Те, що в радянські часи дослідники релігії зазвичай називали “ілюзорністю”, ми пропонуємо назвати “гіпотетичністю”, “принципово неперевірюваним припущенням” - як найхарактернішою методологічною особливістю релігійної парадигми. Тож *аксіоматизована гіпотетичність надприродної тоталізуючої абсолютності лежить в основі релігійних теорій та усього релігійно-пізнавального відношення до світу*. І саме в цьому головна відмінність релігії як пізнавального відношення до світу від науки.

У своїй націленості на абсолютне і прагненні до цілісної картини дійсності релігійне гносеологічне відношення до світу може бути порівнюваним із філософським, а функціонально – із ідеологічним, але аж ніяк - своєю аксіоматизацією гіпотетичної надприродної тоталізуючої абсолютності. Богослов'я без сумніву може використовувати філософію з метою обґрунтування власних теорій, але не може бути співмірним із філософією за головною своєю методологічною настановою.

Дозволимо собі не погодитися із твердженням Є.Дулумана щодо співвідношення релігії і науки, як “різних форм суспільної свідомості, кожна з яких має свої сфери дії та інтереси, які ніколи не перехреснюються”, бо ж є значна кількість науковців, які отримують натхнення і визначають предмет свого наукового дослідження спираючись на свою релігійну віру. Для них будь-який факт дійсності стає значимим як актуалізація Божої волі. Але повністю погодимось із цим знаним українським релігієзнавцем в тому, що весь досвід взаємодоповнення релігійних та наукових теорій засвідчує, що їх “мирне співіснування” можливе лише за умови, коли наукове знання (без будь-якого світоглядного тлумачення) вписується в релігійну картину світу й набуває релігійної інтерпретації. Тож релігійна свідомість може інтегрувати не заряджене ідеологічно (ідеологічно нейтральне) наукове знання, якщо таке не суперечить (не дисонує) релігійній картині світу. Як історична форма (що має певний час формування) суспільної свідомості, “релігія включала в себе (і цим самим намагалася піднести до ступеня абсолютного) історично обмежені та перехідні істини знання”<sup>384</sup>, зокрема й протонаукові та наукові. І в наступному протягом тривалого часу “релігія ревно стежила за наукою, намагалась тримати її в певних рамках, не дозволяла втручатися в окремі галузі, особливо ті, що мали важливе світоглядне значення”<sup>385</sup>.

Є.Дулуман звертає також увагу на спроби заперечення або ж адаптування наукових знань до релігійно-теологічних догм (при їх очевидній

<sup>384</sup> Дулуман Є. Цит. праця. - С. 58.

<sup>385</sup> Там само. - С. 59.

суперечності)<sup>386</sup>. За його висновками, зробленими декількома десятками років тому, “час зверхності релігії над наукою і контролю над нею минув, змінилася і тактика ставлення релігії до науки. ... Зараз релігійні ідеологи, які розуміють потреби віруючих мас, зайняті тим, щоб під будь-якими благочестивими приводами відцуратися від абсолютизованих релігійними організаціями примітивних та антинаукових уявлень, дати правдоподібне релігійне тлумачення нових наукових відкриттів. Ця частина релігійників прагне у вік науки знайти місце для релігії. Деякі з них використовують засуджену ними колись теорію двоїстої істини, алегоричне тлумачення Біблії тощо. Вони подекуди спекулюють на деяких труднощах розвитку наукового пізнання. Релігійники використовують те, що наука поки що не може все розказати про дійсність”<sup>387</sup>.

Та ось сьогодні вже минув й час переможного прогресу науки та претензій останньої на статус світоглядної форми. І ми теж констатуємо як об’єктивно спричинене обмеження релігійної суспільної функціональності сферою моралі, так і її намагання впливати (за можливості) на політичну, економічну сфери суспільного життя, що, хоча й отримали в процесі секуляризації свою автономію від релігійної форми свідомості, та залюбки вдаються до релігійної аргументації за відсутності раціональної. І якщо філософи релігії радянської доби ставили собі за мету “розкриття несумісності самих принципів релігійного та наукового ставлення до дійсності” для визначення “співвідношення цих форм суспільної свідомості і для подолання релігійних передсудів”<sup>388</sup>, то в наше завдання швидше входить необхідність зрозуміти те, *яким чином і чи можливо сьогодні говорити про перспективи синтезу науки і релігії*, особливо з огляду на ту полеміку, яка розгорілась щодо цього питання між категоричними чи поміркованими представниками релігійного та наукового світогляду і ті надії, які покладають на цей синтез його затяті прихильники й виконавці в релігійних чи наукових колах.

*Аналіз співвідношення релігії та науки як пізнавальних систем, демонструє, що в науці (як і в релігії як пізнавальній системі) ми віднаходимо емпіричний та теоретичний рівні дослідження. Якщо для емпіричного пізнання характерною є фактофіксуюча активність, то для теоретичного – сутнісне пізнання, здійснюване на рівні абстракцій (знаряддя: поняття, категорії, закони, гіпотези). Історично як для релігії, так і для науки емпіричне пізнання передуює теоретичному (відчуття й споглядання чи фактофіксація передуює їх осмисленню), але емпіричне пізнання не забезпечує повноцінним знанням. Воно сприяє накопиченню даних спостереження, що призводить до нових завдань перед теоретичним пізнанням, і в зворотному напрямку – теоретичне осмислення впливає на ускладнення емпіричного рівня. Як пізнання в релігії та науці починається на емпіричному рівні (з*

<sup>386</sup> Там само.

<sup>387</sup> Там само. - С. 60.

<sup>388</sup> Там само. - С. 60.

відчуття, споглядання й фактофіксації), *так і засвоєння релігійних переконань чи наукових знань починається на рівні буденної свідомості* (із загальних уявлень, джерелом яких виступає суспільно-культурний контекст).

*Та наступний (методологічний) шлях науки і релігії розходяться.* Так, наукове пізнання просувається через накопичення фактів, їх аналіз, формулювання проблеми (питання, з яким суб'єкт пізнання звертається до самої природи, життя, практики і теорії) з метою зосередження пізнавальних зусиль на виявленні необхідного загального правила. Виходячи із передбачуваної відповіді - гіпотези (припущення, що спирається на попередньо набуте знання й впливає з фактів та міркувань які намагаються проникнути в сутність ще недостатньо дослідженої галузі світу) - на поставлене запитання суб'єкт пізнання розробляє дослідницьку програму, у якій визначає придатні засоби та методи набуття необхідної інформації та критерії її перевірки на адекватність, міру особистого втручання в дослідницький процес та ступінь впливу на його результати попередньо врахованих наукових даних. Тож тут суб'єкт пізнання прагне пізнати те, чого він не знає про певний сегмент світу, спираючись на доступну "оптику" (ефективні засоби та знаряддя, розроблені попередниками) й враховуючи при цьому ступінь можливої похибки внаслідок недосконалості використовуваного знаряддя.

Сьогодні, звичайно, важко говорити про очевидну відмінність наукових та релігійних фактів. Факт, як явище матеріального чи духовного світу, що стало удостовереним надбанням свідомості, зафіксованість якогось предмету, явища, властивості чи відношення як здійсненого, необхідно має бути достовірним, тобто осмисленим, обґрунтованим. Тож факти завжди виявляються опосередкованими нашим розумінням та інтерпретацією, і очевидність зовсім не є повною гарантією реальної достовірності факту. Так само опосередковуються правильним розумінням та інтерпретацією (доксальною) релігійні факти. Як наукові, так і релігійні факти повинні бути піддані відбору, класифікації, узагальненню й поясненню перед залученням в науковий чи релігійний обіг. Та якщо основою для наукового аналізу є не одиничний факт, а безліч фактів, що відображають загальну тенденцію, то для релігії надвагомістю може володіти одиничний факт, що був проінтерпретований як вияв абсолютного змісту (наприклад – народження чи воскресіння Ісуса Христа). Саме така унікальність факту, що містить відсилання до абсолютного змісту (чудо) й надає специфічності релігійному емпіричному матеріалу. Тож, *на противагу науці, в релігії саме той унікальний і винятковий факт, який розриває замкнутість природного середовища до вказівки на його надприродну вкоріненість і має цінність.*

Опис і пояснення фактів в науці вимагає максимальної точності, однозначності, простоти, логічності та розкриття суті досліджуваного предмету, *в релігії ж опис і пояснення факту має бути значимим й змістовно вкоріненим в усталеній релігійній картині світу.* Припущення, здогад, що впливає із спостереження нових фактів, породжує в науці гіпотезу, що



поступово піддається модифікаціям і досягає стану найбільш ймовірного припущення. Наукова гіпотеза - це певне узагальнення наявного знання, але тут вона принципово має характер припущення. Ступінь цінності гіпотези визначається рівнем її ймовірності.

Наукова теорія – це вища, обґрунтована, логічно несуперечлива система наукового знання, що дає цілісний погляд на існуючі властивості, закономірності, причинно-наслідкові зв'язки, які визначають характер функціонування і розвитку певної галузі дійсності. Та наукова теорія може змінюватися шляхом включення в неї нових ідей і фактів. Коли в рамках даної теорії виявляють протиріччя, не вирішуване в її межах, то його вирішення веде до побудови нової теорії. *В релігії ж, навпаки, спираючись на принципово неперевірювану гіпотезу щодо надприродного плану буття, намагаються витлумачити будь-який новознайдений факт дійсності, логічно вписати його у “відому” картину світу. Релігійна (внутрішньопарадигмальна основна) теорія прагне залишатися незмінною при віднаходженні будь-якої кількості нових фактів, бо ж саме вона є основою для їх витлумачення, каркасом для цілісної картини світу в яку принагідно дані факти можуть вписуватися.*

Як бачимо, наука – це поступова діяльність людини з вироблення, систематизації і перевірки знань. Людина, яка займається науковою діяльністю, постійно має справу зі складними завданнями, і для того, щоб з ними справитися, їй потрібні вичерпні знання, вироблення яких і є метою будь-якої наукової діяльності. Отримані знання дозволяють пояснити і зрозуміти досліджувані процеси, здійснювати прогнози на майбутнє і відповідні наукові рекомендації. Головна функція науки – пояснення, а завдання – пізнання з метою розсунення горизонтів осягненого світу, бачення природи та самої людини. Натомість, як ми вже наголошували, *головна функція релігії (і як гносеологічного відношення) – спасіння людини від кінцевої дійсності, а завдання – вироблення щонайефективніших шляхів такого із врахуванням надприродного рівня буття. Отже, в основі релігійного пізнання світу лежить припущення (висловлене у формі певного аксіоматизованого уявлення, що поступово набуло теоретичної форми догматизованого вчення) щодо наявності надприродного рівня буття, належного стану речей – усе це з наукової точки зору є гіпотезою. Кардинальна відмінність полягає в тому, що тут ця гіпотеза передбачається такою, яка містить абсолютний зміст, який людина прагне розкрити в тій чи іншій формі. Тож зміст цей жодним чином з релігійної точки зору не є гіпотетичним. Він не здобувається людиною, а людина лише відшуковує придатну форму для його висловлювання.*

Богослови – не картографи місцевості, а підрядники у справі спасіння світу. Крім того, обов'язкова конфесіоналізація богослів'я, а відтак – відмінність аксіоматизовано-догматичних припущень за їх принципової неверифікованості, заважатиме уніфікації такої вихідної фундаментальної гіпотези. Практичне спрямування на спасіння людства та виправлення світу

згідно із релігійно встановленими (доктринально визначеними) уявленнями – це прогностична гіпотеза, якій підпорядковується уся система релігійного світорозуміння й вихідна із такої життєдіяльність віруючих.

Сучасну науку можна визначити як сферу дослідницької діяльності, спрямовану на виробництво нових знань про природу, суспільство, мислення, людину. Переорієнтація головного масиву наукових інтересів із дослідження природного середовища, розвитку техніки та технологій освоєння дійсності на людину та розвиток її інтелекту, творчих здібностей, мислення, спричиняє до розвороту науки до тих систем знань, які цими предметами займались постійно. *Але наукова діяльність в межах власної тотожності необхідно спиратиметься на наукову методологію та функціональність, цільове спрямування та конкретно-наукові завдання.*

З іншого ж боку, якщо раніше наука розвивалася як окрема частина суспільної діяльності, то протягом минулого століття нею стають насичені усі сфери життя. Але сьогодні наука зіткнулася із проблемою розчинення науково здобутої інформації в суцільному інформаційному потоці й розпорошенні наукових знань на буденному рівні свідомості. Її авторитетність, що була надбана цінністю доказових міркувань, спростовується на цьому рівні свідомості відсутністю безпосередньої “очевидності”, тими некоректними вживаннями науково містких технологій, що руйнують життя в самій його основі. *Буденна свідомість прагне опертися на трансцендентний авторитет та очевидність, отримати безпосереднє підтвердження істинності, відшукати міцний фундамент й прості відповіді на життєво важливі питання, зрозумілі рекомендації щодо ефективних дій, впевненість у правильності своєї діяльності й її оптимістичній перспективі, а не критичний підхід до дійсності й складне розгалуження варіативних пояснень того чи іншого конкретного факту.* На буденному рівні свідомості результати наукової діяльності щонайбільше знецінюються, їхня користь щочастіше видається сумнівною, а формулювання – незрозумілими, предмети – невідомими, знання – непотрібними.

Специфіка наукового пізнання полягає в тому, що воно зрештою є сукупністю деяких пізнавальних процедур і способів організації отриманого знання, які, безсумнівно, носять інтегративний характер. Ця інтеграція, що реалізується в науці, проявляється в тому, що безкінечне багатоманіття реальних явищ, які існують в дійсності, індивідуальних і неповторних, досить успішно описуються жорсткою і кінечною мовою науки. Зведення складного до простого відповідає сутності наукового знання. Та величезна кількість й вузька спеціалізованість наукових програм не сприяє цілісному охопленню якоїсь єдиної (правильної) наукової моделі дійсності. В окремих теоріях ми спостерігаємо систематизацію величезного багатоманіття закономірностей. Тут вони набувають уніфікованого витлумачення на основі невеликого числа вихідних принципів. Та таких окремих теорій є доволі багато й наукове знання людства в усьому багатоманітті його галузевої специфіки та предметної різноспрямованості постійно накопичується.

В усіх формах організації наукового знання здійснюється узагальнений опис дійсності, на основі якого більш глибоко розкривається сутність явища і тим самим відбувається поетапна редукція в напрямку від найменш узагальнених до все більш узагальнених форм опису дійсності. *В теології цей рух спрямований в зворотному напрямку: від узагальненого припущення щодо Бога і світу крізь призму уявлень про Бога, до інтерпретації дійсності відповідним чином.* Навіть у гуманітарних науках інтерпретація дійсності прагне спиратися на знання про дійсність, а вже потім із них виводиться уявлення про загальні речі. Для релігії ж вихідною є гіпотетична реальність, уявлення про яку набуває аксіоматичного характеру.

Відтак очевидним є те, що *співвідношення наукового і релігійного освоєння світу може бути й несуперечливим, адже воно спрямоване на різні предмети* (дійсність чи світ людини з його трансцендентним планом), *спирається на відмінні специфічні методології, має різну пізнавальну мету* (пізнання чи розпізнавання) *й завдання* (адекватне відображення дійсності чи доктринально-правильне витлумачення факту), *використовує різні критерії істинності й методи верифікації та, що не менш важливо, джерела отримання знань, здійснюється принципово різними суб'єктами* (наукова спільнота чи релігійна традиція). Тому, якщо принцип доповнюваності не порушуватиметься при набутті знання про світ між релігією та наукою (вони не виходитимуть за межі притаманних їм предметно-методологічних параметрів), то інформація, пропонована ними, може бути (за бажання, можливості й потреби) узгодженою, адже така в структурі світогляду займатиме різні рівні (фундаментальні переконання про сенс життя людини та її світу й адекватне відображення дійсності, зокрема - природної чи соціальної). Та й запитуваність людською свідомістю наукового знання про дійсність чи релігійних переконань про істинний стан буття відбувається ситуативно. В науковому освоєнні світу людська свідомість націлена на конечне й природну дійсність, зовнішню щодо людини (зовнішнє освоєння дійсності через органи чуттів, фіксовані факти, вимірювані процеси). В релігійному освоєнні світу людська свідомість націлена на безкінечне й на природне крізь призму надприродного.

Звідси й *специфічність суб'єкта пізнання в релігійному осягненні світу: саме перспектива трансцендентного абсолютного суб'єкта* (перспектива зростання людини, зокрема й в гносеологічному плані, до досягнення знання абсолютного суб'єкта) – ось те, що характеризує релігію як пізнавальну систему. Істинність та цінність тієї чи іншої настанови, інформації, знання вивіряють його (абсолютного суб'єкта, Бога) точкою зору. Це - гіпотетичний суб'єкт поза досвідною його очевидністю й особистісною присутністю. Відтак і його точка зору є гіпотетичною: вона моделюється з уявлень про його характеристики авторитетними витлумачувачами релігійних вчень. Та саме вона стає провідною у справі обґрунтування істинності та цінності світоглядних позицій, фіксованих елементів світу,

оцінці буттєвих фактів, вона є тією тотальною константою, що визначає дійсність, проголошується абсолютним її мірилом.

*Завдяки постулюванню гіпотетичної точки зору трансцендентного суб'єкта (або ж авторитетних припущень щодо такої) релігія як світоглядна форма здатна охопити своїм змістом будь-який елемент дійсності та фактично усе буття повністю.* Саме з висоти осягнення трансцендентного суб'єкта відкривається безмежна перспектива відображення дійсності. Точкою зору цього позамежного (гіпотетичного) суб'єкта відбувається гносеологічно-світоглядне виповнення людської нестачі.

Визначаємо ми релігію як соціально-історичний феномен (картина суспільної дійсності), духовний феномен (картина духовного – ідеального, ідейного - світу) чи антропо-гуманістичного буття (картина людини) – ми вказуємо на її гносеологічні характеристики та практичну спрямованість. Саме звідси й випливає розуміння релігії як духовно-практичного феномену. Адже, з одного боку, в релігійних парадигмах моделюється уявлення про належний стан буття, а з іншого – це уявлення провокує оцінку наявного стану речей та певний тип поведінки віруючих (індивідів і суспільних груп), що, зрештою, впливає і на загальний перебіг суспільно-історичних процесів людства. Тому, з нашої точки зору, *релігія – це духовно-практичний засіб освоєння людиною дійсності, перетворення останньої на цілісний (гармонійно-влаштований чи, в усякому випадку, комфортний для виживання) світ, в основі якого лежить його ідеальна модель або ж уявлення про належний стан речей (визначений надприродними силами, існування, характеристики та істинність яких є увіруваними), що й провокує вектор та специфіку діяльності віруючих (індивідів та релігійних груп) і, в такий спосіб, організовує їх суспільне буття, супроводжуючи людство в його історичному поступі.* Віра в надприродне та відчуття зв'язку з ним (як головна специфічна риса) унеможливорює перетворення релігії на політику чи ідеологію. Та ж таки віра суперечить і головній методичній настанові науки.

Третє тисячоліття постає перед нами як специфічна історична доба, що характеризується інформаційним вибухом та збільшенням відповідальності людини перед майбутнім за особистісний вибір програми дій і того уявлення про належний стан буття, яке людина прагне реалізувати. У таку добу стає зрозумілим, за переконанням видатного українського філософа С.Кримського, що “наука потребує соціального контролю, який орієнтує її на служіння суспільному прогресу”<sup>389</sup>. Та водночас сьогодні людство й не має такої провідної ідеологеми, яка може служити міцним каркасом єдиного цілісного світогляду. Попередня історія просування людства шляхом культурно-цивілізаційного прогресу переконала нас у шкідливості будь-якого панацейного рецепту щодо вирішення світоглядних проблем, особливо за неможливості врахування (незнання) усієї сукупності впливових параметрів формування дійсності. Протягом тривалого часу в історії людства (зокрема в

<sup>389</sup> Кримський С. Наука як феномен цивілізації // Кримський С. Про софійність, правду, смисли людського буття. Збірник статей. - К., 2010. - С. 412.

досекуляризаційну епоху) релігія ефективно виконувала роль продуцента міцного світоглядного каркасу, що своєю інтерпретативною силою об'єднував у єдину картину світу усю доступну людині інформацію. Сьогодні ж кількість інформації є неохопною, а варіативність прочитання того чи іншого факту – значнішою ніж будь-коли. Крім того, специфічність релігії, як такої світоглядної системи, що консервує своєю догматизованою теорією те знання людських колективів, яке в момент її формування було контекстуально поширеним (висловленим в конечній формі), унеможлиблюють її безапеляційну чутливість до постійно накопичуваного наукового знання.

Релігієзнавець А. Колодний наголошує: “Ми живемо за умов прискорення суспільного прогресу. Конфесія яка хоче вижити, не відстати, має змінюватися відповідно до нашого часу, його потреб і перспектив”<sup>390</sup>. Сучасний крах планетарних ілюзій є симптоматикою необхідності зламу основних світоглядних парадигм, що живили ті планетарні ілюзії. А ціла сукупність наявних релігійних організацій створює своєрідний набір застосовуваних людськими спільнотами засобів ідейно-моральної регуляції суспільного буття. Та слід враховувати, що за пропозицією підпорядкування науки релігією прихована небезпека нівелювання самої цілі наукового дослідження об'єктивної дійсності. На думку того ж А. Колодного, “релігія – це позалогічне освоєння людиною своєї причетності до процесів, що відбуваються у Всесвіті і перебувають під впливом якихось Вищих Сил. Центральним для неї є питання самовизначення у світі”<sup>391</sup>. *Релігія – це така форма суспільної свідомості, яка ґрунтується на трансцендентній перспективності розуміння дійсності. В її основі лежить віра в надприродне джерело буття, яке і є остаточною інстанцією надання сенсу конкретним життєвим обставинам. Розширюючи світоглядний горизонт особистості абсолютними ціннісними орієнтирами, що продукуються колективом співвітчів протягом тривалого історичного періоду, релігія вкорінює індивідуальну свідомість в загально визнану значимість, чим провокує належний спосіб поведінки, внаслідок чого суспільна діяльність набуває відносно-контрольованого (скорегованого абсолютними цілями) характеру.*

Неврахування сутності й природи релігії призводить до спотворення її функціонального призначення, затирання методологічних особливостей й підміни власне релігійних завдань іншими. Так, наприклад, автори новоз'явленого у нашому мовному просторі підручника із філософії релігії (сучасна англomовна традиція – за їхнім твердженням), актуалізуючи свою роботу, вважають релігію і релігієзнавство “дисциплінами”, “зсередини яких можна підходити до проблематики природи Бога”<sup>392</sup>. Тут очевидно саме

<sup>390</sup> Колодний А. Вхідження християнства в нове тисячоліття // Колодний А.М. Релігійне сьогодення України: роздуми, оцінки і прогнози. - К., 2009. - С. 16.

<sup>391</sup> Колодний А. Феномен релігії: природа, структура, функціональність, тенденції. –С. 6-9.

<sup>392</sup> Мюррей Майкл, Рей Майкл. Введение в философию религии. - М., 2010. - С. XII.

гносеологічний, більше того – теогносеологічний аспект релігії гіпертрофується. Такі перекося є недопустимими в середовищі вітчизняних академічних релігієзнавців, які дотримуються того підходу до релігії, який вимагає розуміти її як системну цілісність, жоден з елементів якої не може бути поданий за її сутнісну характеристику. З точки зору останніх, “релігія як дисципліна” виглядає нонсенсом в будь-якому випадку: 1) як духовно-практичний феномен релігія має не пізнавальну, а практичну (спасіння людини) мету, вона є засобом здобуття людиною спасіння чи звільнення, а не засобом пізнання Бога, бо ж останнє є лише частковою, допоміжною задачею, вирішення якої сприяє досягненню остаточної мети; 2) теоретичні засоби та методи в релігії, як гносеологічній системі, займають другорядне значення, вони покликані виконувати допоміжну щодо досвідно здобутого “знання” роль: інтерпретувати та адаптувати останнє до різних суспільно-історичних потреб та інтелектуальних запитів; 3) суб’єктом – носієм релігії (релігійної свідомості та діяльності) - є людина (звичайно ж – релігійна) й об’єктом осмислення та перетворення також є людина; та абсолютний (трансцендентний) суб’єкт у цьому духовно-практичному освоєнні буття береться до уваги, його точка зору є вагомою, а може й визначальною, хоча вона також передається людиною чи, в будь-якому випадку – людськими засобами; тож знання природи Бога є інтерпретативною підготовкою врахування точки зору абсолютного (трансцендентного) суб’єкта в процесі освоєння людиною й перетворення дійсності. І саме останнє – врахування точки зору абсолютного (трансцендентного) суб’єкта (Бога, надприродної реальності) робить релігію жодним чином неспіввимірною з будь-якими науковими, навіть гуманітарними (зокрема й філософією чи релігієзнавством) дисциплінами: адже у цих системах пізнання точка зору трансцендентного суб’єкта не береться до уваги. *Про релігію ж ми не можемо сказати, що вона є дисципліною, з середини якої підходять до проблематики природи Бога, бо ж вона є духовно-практичним засобом освоєння та перетворення людиною світу та себе згідно з уявленням про належний стан останніх, що передбачає врахування “точки зору трансцендентного суб’єкта” на ці речі, а це, у свою чергу, потребує наявності уявлення про його природу.*

З іншого боку, варто звернути увагу й на те, що релігія може використовувати наукові досягнення для обґрунтування й адаптування релігійних уявлень в певному культурно-світоглядному контексті. Більше того, релігійна парадигма та релігійні концепції, як теоретичні моделі пояснення дійсності, що функціонують в людських суспільствах, можуть бути порівнювані з такими ж науковими моделями, бо ж їм притаманні подібні характеристики.

Загалом же сьогодні ми віднаходимо *різні стратегії доповнення (синтезу) науки і релігії* з метою вироблення цілісної картини світу.

Першу стратегію назвемо *стратегією неприпустимих ототожнень або підміни*, бо ж вона спирається на механізм підміни понять, підміни

значень, підміни статусу знання. Варто зазначити, що для цієї стратегії корисним є розмивання поняття раціональності, на основі чого можна спробувати сумістити науковий та релігійний статус знання, а потім довести, що власне релігійне судження і є знанням, тоді як наукове – завжди припущення. Так, зокрема, будучи прихильником саме цієї стратегії, сучасний російський філософ К. Антонов розмірковує про “людське знання”, яке продукується наукою та релігією. Абсолютно вірно вказуючи на їхню принципову відмінність, він пропонує для взаємоузгодження цих видів знання опосередковувати їх спеціальним філософським аналізом. У своїх міркуваннях науковець зрештою доходить до висновку, що саме “поставивши під сумнів цінність знання як такого, можна обґрунтовано змінити критерії “знання” так, що це дасть нам шанс подати “співзапитувачам віку цього” релігійну картину світу як знання, що володіє головними ознаками знання в сильному смислі: обґрунтованістю, об’єктивністю й загальнозначимістю – в не меншому ступені, ніж знання, що вважається зараз “науковим”<sup>393</sup>. В основі цього проекту лежить переконання у неправомірності того, що саме наука вважає себе легітимним інститутом продукування знання й критеріїв істинності такого.

До цієї ж стратегії доречно віднести спроби *підміни методологічних процедур герменевтичними програмами*, що дає можливість замінити пізнання “правильним” витлумаченням. Внаслідок використання такої методики, на нашу думку, й виникає теорія “наукового креаціонізму”, за якої створюється видимість застосування “наукової методології” (насправді ж – інтерпретативної програми, яка, до речі, є конфесійно встановленою, тобто не може бути визнана загальною різними конфесіями) для “дослідження” (правильного роз’яснення) принципово не досліджуваного наукою предмету (творення світу Богом). Для усвідомлення некоректності такого підходу корисним буде звернути увагу на несприйняття так званого “наукового креаціонізму” зокрема й православними богословами<sup>394</sup>. Так, зокрема, православний богослов А. Тимофеев<sup>395</sup> вказує на неприйнятність застосування протестантської методології (“науковий креаціонізм”) для зближення науки і релігії православними богословами: “Біда в тому, що

<sup>393</sup> Антонов К.М. Знание в естественной науке и в религии: философское опосредование. // Богослов.Ru. 30 марта 2008 г. : [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://www.bogoslov.ru/text/290638.html>

<sup>394</sup> Православну позицію щодо “наукового креаціонізму” можна простежити в працях сучасного православного богослова А. Печерного (Печерный Андрей. Творение или эволюция: битва с ветряными мельницами: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://www.kiev-orthodox.org/site/faithscience/594/>; Печерный Андрей. Творение в развитии : [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://www.kiev-orthodox.org/site/faithscience/595/>; Печерный Андрей. Вместо послесловия: Два вопроса: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://www.kiev-orthodox.org/site/faithscience/596/>

<sup>395</sup> Тимофеев А., свящ. Креационизм или эволюция? // Киевская Русь. Вера и наука: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://kiev-orthodox.org/site/faithscience/2195/>

багато православних неофітів, психологічно зближуючись з американськими фундаменталістами, досить швидко перейняли їх методологію” внаслідок популяризації в пострадянських країнах англomовної літератури цієї тематики. Для нас важливо, що цей священник розуміє: навіть підміна посилань на сучасні англomовні видання посиланнями на святоотцівську літературу не змінить у працях таких (не)православних богословів протестантської методології, яка є принципово непридатною для православного богослів’я, що довгий час формувало свою традицію і має “правильне тлумачення” Писання (на противагу буквалістському його тлумаченню).

Друга стратегія спирається на *доповнюваність релігійних та наукових систем при чіткому розмежуванні об’єктів, проблем, завдань та методологій*. У цій стратегії доречно виділити декілька базових настанов, якими керуються в процесі її реалізації:

**А. Взаємокорекція або взаємоузгодження** (богословської та наукових теорій - на теоретичному рівні; наукових та релігійних знань - на буденному рівні) – за цією настановою *релігія та наука як пізнавальні системи продукують властиве їм знання не втручаючись відверто у сферу діяльності іншого, але систематично узгоджуючи* (таке узгодження все одно поступово відбуватиметься в суспільно-історичній дійсності) *свої здобутки, принагідно долаючи протиріччя*. Це методика поступової й систематичної адаптації як наукових здобутків до релігійних світоглядних основ, так і релігійних парадигм в оновлених наукою світоглядних контекстах. Прихильником подібного шляху, на нашу думку, є І.Барбур<sup>396</sup>, який є автором своєї діалогічної богословської концепції.

Сюди ж наважимося віднести “критичний реалізм” А. Пікока, який наголошує, що узгодження богословської та наукової системи можливе внаслідок спільної для них буттєвої ситуації та спільності тих характеристик, що притаманні моделям дійсності. Звідси й спільність методологій аналізу процесів, що відбуваються з науковими та релігійними моделями<sup>397</sup>.

**Б. Взаємоневтручання** – в основі цього підходу лежить *жорстке розмежування релігії та науки як несумісних пізнавальних систем, змішання елементів яких може бути шкідливим для обох*. Прихильників такого підходу легко знайти і в релігійному (крайній варіант: релігійний консерватизм – коли наукові здобутки розглядаються як зазіхання на релігійні істини) і в сучасному науковому середовищі<sup>398</sup>. Так, зокрема, російський науковець В.Гінзбург переконаний: віра в Бога несумісна з науковим мисленням<sup>399</sup>. Він звертає увагу, що останнім часом щосильніше

<sup>396</sup> Барбур Іен. Религия и наука: история и современность. - М., 2001.

<sup>397</sup> Пикок Артур. Богословие в век науки: модели бытия и становления в богословии и науке. – М., 2004.

<sup>398</sup> Докинз Ричард. Бог как иллюзия. – М., 2008.

<sup>399</sup> Гинзбург Виталий. Вера в Бога несовместима с научным мышлением // Научный атеизм: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: [http://atheism.ru/library/Ginzburg\\_2.phtml](http://atheism.ru/library/Ginzburg_2.phtml)



поширюється думка, ніби наука і релігія сумісні й між ними “немає і не може бути конфлікту” та посилено пропагується й стверджується віра в Бога. Але російський науковець наголошує, що “авторами цих статей рухає місіонерське завдання допомогти відродженню релігійності в Росії, де більше 70 років більшовики (комуністи) насаджували войовничий атеїзм”, що здійснювалось варварськими методами, й “ця політика дискредитувала атеїзм, який за своєю сутністю не має нічого спільного із насильством”<sup>400</sup>. Тож “крах ідеології радянського суспільства привів зараз в пострадянському суспільстві до наступу клерикалізму”<sup>401</sup>. На противагу тим, хто стверджує, що між релігією та наукою не може і не повинно бути конфлікту, В.Гінзбург наголошує: “Наукове мислення і віра в Бога зовсім несумісні, якщо Бог притягується як засіб “пояснення” якихось процесів чи явищ дійсності”<sup>402</sup>. Віра ж високоосвічених людей носить трансцендентний, нераціональний характер. Будучи прихильником атеїстичних переконань та представником наукового типу світогляду, цей російський науковець стверджує, що, на відміну від релігійно продукованих обнадійливих ілюзій, “розум сильніше і не дозволяє вірити в чудеса, в ірраціональне”. Крім того, він звертає увагу й на значну варіативність релігійних інтерпретацій, що унеможлиблює назвати будь-яку релігійну систему об’єктивною (на противагу науці)<sup>403</sup>.

**В.** Щодо настанови *підпорядкування чи спрямоване кооперування*, то вона враховує специфічність релігійної та наукової систем знання, адже тут релігійна парадигма визнається фундаментальною, такою, що забезпечує світоглядний каркас й визначає зокрема й предметне зосередження та проблемне визначення наукових пошуків. Цей метод *трунтується на намаганні виправити уявлення іншого* (наукові знання) *узгоджено із власними переконаннями* (релігійними). Так зазвичай офіційні представники конфесійних точок зору свідомі як унікальності богослів’я в порівнянні з будь-якими іншими пізнавальними зусиллями людини, так і винятковості релігійної свідомості: функціональне призначення релігії (засіб спасіння й духовно-практичного перетворення дійсності, що спирається на трансцендентну визначеність дійсності та перспективу буття) підпорядковує

<sup>400</sup> Там само.

<sup>401</sup> Там само.

<sup>402</sup> “Походження життя, еволюція Всесвіту й будь-які інші природничо-наукові проблеми є предметом наукового вивчення, і крок за кроком ми дізнаємося про них все більше й більше в результаті спостережень, експериментів та їх аналізу. Притягувати тут Бога, сказавши, наприклад, що Бог створив живі істоти, значить, по суті, капітулювати, відмовитися від наукового підходу до питання про походження й еволюцію живих організмів. Намагатися почерпнути з Біблії чи інших творів, створених в сиву давнину, якісь відповіді на природничо-наукові питання сучасності є просто абсурдним” [Там само].

<sup>403</sup> “Релігій дуже багато... і вибір тієї чи іншої релігії визначається традиціями в сім’ї, впливом проповідників. Наука ж одна для всіх, бо ж вона є об’єктивна. В цьому також не можливо не побачити величезну перевагу науки над релігійними віруваннями” [Там само].

собі і перше, і друге. Богослов'я ж, як теоретична пізнавальна галузь релігії, виступає місіонерським або ж адаптативним знаряддям: “Ми повинні розвивати богословську думку заради масштабного християнського просвітництва, заради повноцінної присутності богослів'я в університетській освіті й науковому дискурсі, заради роз'яснення нашого церковного соціального вчення суспільній еліті”<sup>404</sup>. Його завданням (для досягнення якого використовуються активно здобутки, скажімо, гуманітарних наук) є “явити в новій формі вічну істину як про істинне призначення людини, так і страшну правду про корені антропологічної кризи в гріховних нахилах людини”<sup>405</sup>.

Релігійні лідери розуміють, що сьогодні безглуздим було б відкидати ті досягнення світської гуманітаристики, які поглиблюють знання людської природи, прагнень та сутнісних потреб людини. Оскільки ж метою релігійного освоєння світу є спасіння людини, то в цьому напрямку релігійні форми пізнання можуть кооперуватися із світськими, зокрема й спрямовуючи такі в необхідне русло. Знання ж людства про світ завдяки науковому його освоєнню протягом останніх двох століть значно розширилися й сутнісно трансформувалися. Тому релігійний світогляд не може не враховувати нових параметрів в поданні картини світу – й богослови не повинні бути невігласами, аби не нашкодити релігії<sup>406</sup>.

Але якщо із науковими досягненнями богослови повинні бути обізнаними (*враховувати* їх), а гуманітарне знання вони можуть *використовувати*, то філософія постає такою унікальною пізнавальною галуззю, з якою богослів'я може провадити *діалог*. Безумовно, метою такого діалогу буде розвиток і вдосконалення богослів'я (таким шляхом пройшла свого часу Католицька Церква у своєму намаганні повернути високоосвіченому секуляризованому західноєвропейському світу релігійну істину в 2-й половині ХХ ст.). Оскільки ж “ідеї Просвітництва і секуляризації уже не є сьогодні магістральними для сучасної філософії” і “багато філософів заявляють про свою відкритість до релігійних теорій і практик” та “в боротьбі за людське в людині... звертаються до християнської спадщини”, то нехтувати такою можливістю влити свіжі інтелектуальні сили в справу утвердження релігійного світогляду конфесійні зацікавлені суб'єкти не можуть. Головним тут є завдання “воцерковлення вченого чи філософа”<sup>407</sup>, а

<sup>404</sup> Владимир (Сабодан), митр. Задачи православного богословия в Украине на современном этапе. Доклад на Десятых международных Успенских чтениях (Киев, 30 сентября 2010 года). - kiev-orthodox.org «Киевская Русь»: Для тех, кто хочет верить разумно. - Главная > Богословие. - Дата публикации: 04.10.2010: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://kiev-orthodox.org/site/theology/2336/>

<sup>405</sup> Там само.

<sup>406</sup> І, скажімо, митрополит Володимир наголошує: “Науки розвиваються так стрімко, що тільки безпосередньо знаючи їх сучасний стан, буде можливо формувати такі богословські концепції, до яких вчені віднесуться з належною увагою” [Там само].

<sup>407</sup> Там само.

мета - світоглядна: “православне богослів’я двадцять першого століття в Україні повинне стати тією закваскою, яка перетворить світогляд народу і суспільної еліти, вчених і філософів, віруючих і священників, тих, хто навчає і хто вчиться”<sup>408</sup>. Науково здобуті знання, що піддалися належній інтерпретації (внаслідок чого не суперечать релігійному світогляду) можуть вписуватися в релігійну парадигмальну картину світу, що сприятиме поширенню релігійного світогляду. Та наукова діяльність повинна бути контрольованою й, за можливості, керованою релігійною парадигмою, що засвідчується активними клерикалізаційними тенденціями в культурі, освіті та науці, зокрема й сучасної України.

С. Сюди ж долучається й настанова *визнання придатного для вписування в релігійну (чи наукову) картину світу знання іншої галузі, за свідомим замовчуванням чи невбачанням суперечної інформації (неакцентуванні на такій)*. Так, зокрема, в ряді богословських галузей можливе опертя на гуманітарну науку (біблеїстика, патристика, соціальне вчення, християнська антропологія чи “богослів’я культури”). Ці галузі богослів’я мають об’єктом свого розгляду емпірично фіксовані факти дійсності (горизонтальний рівень світорозуміння). Суперечність із гуманітарними науками тут виникатиме лише в тому ракурсі, що богословські праці необхідно беруть до уваги й підпорядковують своє дослідження вертикальній визначеності горизонтального рівня (предмет розширений вкоріненням в надприродне) – їхнє світорозуміння залежить й формується богорозумінням. Останнє є тим методологічним принципом, який не узгоджується із науковою об’єктивністю. Він, зрештою, і створює найбільші перепони і в діалогічному порозумінні різноконфесійних богословів. “Ми не хочемо зіштовхувати православний світогляд з наукою,”<sup>409</sup> – наголошує сучасний православний богослов А.Тимофеев. Та для цього, за його рекомендаціями, слід відрізнити те, “що ж в науці є фактами, що – теоретичними припущеннями (які теж можуть бути верифіковуваними), а що – домислами і впливом ідеології”. А.Тимофеев зазначає, що узгодження богословського знання з наукою не повинне бути поступками тому, що видається за науку<sup>410</sup>, а відтак очевидно не узгоджується із православною догматикою. “Людині доступне пізнання цього світу, а тому наука має законне право на існування”. Але є межі науки, де можливості людського розуму “закінчуються”, обмеженими є можливості раціонального пізнання. Та те, “що наука придбала емпіричним шляхом, що може бути перевірене, повинне мати довіру”, адже це довіра до людського досвіду, бо ж і релігійне пізнання спирається на досвід (методологічний шлях узгодження). Та що робити з науковими даними, які суперечать релігійним

<sup>408</sup> Там само.

<sup>409</sup> Тимофеев А. свящ. Креационизм или эволюция? // Киевская Русь. Вера и наука: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://kiev-orthodox.org/site/faithscience/2195/>

<sup>410</sup> На його думку, це – дарвінізм, діалектичний матеріалізм, теорія самозародження життя і т.п.

уявленням (пошарове розміщення геологічних залишків суперечить уявленню про творіння)? Їх можна спробувати узгодити із релігійними переконаннями інтерпретативним чином, “та це вже претензія і на наукове пізнання світу, і на певне тлумачення Писання”<sup>411</sup>, що є неприпустимим.

Щодо третьої стратегії, а саме власне *синтезу релігії та науки*, то говорити про такий тим важче, що синтез передбачає гармонійне поєднання двох співмірних систем, наслідком чого має стати утворення третьої цілісної системи, яка, вбираючи суттєві характеристики двох попередніх, набуває нових специфічних ознак, потреба яких й викликала синтез як такий. Тож *про власне синтез релігії та науки ми можемо правомірно говорити лише на етапі формування нової релігійної парадигми, коли створюване віровчення природним чином вбирає в себе (як елементи в структурі світогляду) те наукове (протонаукове, псевдонаукове) знання про світ, що поширене у відповідному суспільно-історичному контексті (зазвичай на буденному рівні, тобто є спрощеним).*

Щодо перспективності й ефективності тієї чи іншої стратегії поєднання релігії та науки, то нам при цьому імпонує висновок російського філософа Л.Мітрохіна, що протистояння науки і релігії багато в чому визначалось ідеологічними мотивами {духовним деспотизмом Церкви – з одного боку, і характерними для європейської традиції претензіями науки на створення всеохопного універсального світогляду (сцієнтизм) – з іншого}. Сьогодні ж, як він нагадує, “переважає думка про те, що компетенція релігії повинна бути обмежена рамками внутрішнього світу людини, а наука - позбавлена абсолютистських світоглядницьких претензій, тобто можна говорити про взаємну доповнюваність релігійної віри і наукового знання як двох вимірів людського буття, що лише в сукупності задовольняють світоглядні потреби мільйонів людей на даній стадії розвитку суспільства”<sup>412</sup>.

Стосовно причин, які спонукають сьогодні богословів та представників науки до розробки програм створення синтезу богослів'я і науки, то А.Пікок<sup>413</sup> називає наступні (розташовуємо за значимістю для нас):

1. Криза фундаментальних основ людського світогляду, зокрема християнських засновків (найперше – сенсу людського існування)<sup>414</sup>.
2. Криза світоглядних засновків наукового пізнання<sup>415</sup>.

<sup>411</sup> Там само.

<sup>412</sup> Митрохин Л.Н. Научное знание и религия на рубеже XXI века: [Електрон. ресурс]. - Режим доступу: <http://vivovoco.rsl.ru/VV/JOURNAL/VRAN/MITROKHIN.HTM>

<sup>413</sup> Пікок Артур. Богословие в век науки: модели бытия и становления в богословии и науке. – М., 2004.

<sup>414</sup> “Людина, яка живе в ХХ ст., не бачить джерела смислу в християнській релігії (чи в чомусь іншому), якщо вона не співзвучна її розумінню світу, яке сформувалось під впливом науки” [Там само. - С. 15].

<sup>415</sup> “Вчені, які займаються науковими і богословськими пошуками, сьогодні, на мою думку, набули нову якість – смирення, оскільки вони почали краще усвідомлювати як

3. Термінологічна неадекватність релігійних традицій (а відтак і нездатність запропонувати дієвий фундамент світогляду нашого сучасника, чия картина світу була сформульована в науковій термінології).

Тому А.Пікок ставить собі за завдання “переформулювання наших релігійних концептів у світлі картини світу, створеної науками”<sup>416</sup>. Цьому може сприяти спільність буттєвої ситуації, у якій сьогодні перебуває наука та релігія.

Щодо спільності буттєвої ситуації, у якій опинились наука та релігія, то ми справді бачимо, що, з одного боку, наука сьогодні наблизилась до пізнання таких об’єктів, наявність яких в дійсності видається сумнівною й неочевидною з точки зору буденної свідомості. Відтак на рівні буденної свідомості ці об’єкти мало відрізняються за своєю пізнаваністю й дійсністю від трансцендентних (надприродних) об’єктів. В будь-якому разі така відмінність є непомітною за відсутності спеціальної теоретичної підготовки. І загал (що сприймає й усвідомлює дійсність на буденному рівні) схильний вибирати такий опис реальності, який є “зрозумілим”, “корисним” й “ефективним”, бо ж і саме розуміння дійсності розмилося, дійсність втекла з-перед очей людини, розчинилась у безмежній сукупності висловлювань (різного походження) інформаційної доби. Замість факту й сучасна наука щочастіше змушена сьогодні працювати з (теоретичним припущенням, моделлю) описом цього факту.

З іншого ж боку, і сучасне богослів’я виглядає з точки зору пересічного споглядача (віруючого на буденному рівні свідомості) як дещо теоретичне, абстрактне, утопічне й нереалістичне: “Навіть з-поміж послідовників християнської релігії богослів’я часто розглядається як діяльність інтелектуалів, чії релігійні погляди іноді викликають сумнів, і які займаються балаканиною зі своєї башти із слонової кістки, ізольованої від дійсного життя й складностей релігійного досвіду рядових віруючих, що живуть в “реальному світі”<sup>417</sup>, хоч “віровчення, на яке спираються пересічні віруючі, без сумніву відноситься до того самого богослів’я, навіть в тому випадку, коли воно і не є відносно однорідним”. Та це провалля в розумінні є спільним для науки й богослів’я й виступає насправді проваллям між теоретичним рівнем опису світу (моделлю), та буденним рівнем засвоєння інформації про світ. Як бачимо, в богослів’я та сама проблема, що й в наук у сучасному суспільному просторі – низький інтелектуальний рівень пересічного сприймача, бо ж інформація, яку вони пропонують, може бути сприйнятою лише на високому теоретичному рівні. В іншому ж випадку

---

обмеженість свого знання, так і шкідливі в соціальному плані наслідки наддогматичного і надзвичайно впевненого, навіть тоталітарного застосування тієї напівправди, яка стосується їхніх наукових пошуків” [Там само. - С. 17].

<sup>416</sup> Пікок Артур. Богословие в век науки: Модели бытия и становления в богословии и науке. – М., 2004.

<sup>417</sup> Там само. - С. 22.

відбувається вульгаризація, неприпустиме спрощення, сплюснення об'ємної моделі до її спотвореного відбитку. Як наука, так і богослів'я сьогодні шукають щонайближчий шлях до суспільної свідомості, популяризуючи при цьому теоретичне знання, намагаються довести свою "корисність" суспільству. І ті богослови, які є досить освіченими й далекоглядними, аби зрозуміти загально-світоглядну ситуацію й загально-світоглядну кризу сучасності, прагнуть враховувати теорії, гіпотези і розробки в галузі суспільних наук для вдосконалення власних богословських теорій.

Та до спільності буттєвої ситуації варто віднести й те, що наслідки Нового часу є незворотними. Доказовість залишається головним критерієм підтвердження істинності. Посилання ж на авторитети поступово втрачає свою силу. Відтак і релігійно-богословські теорії, якщо вони прагнуть вижити й бути конкурентно-спроможними в інформаційну добу, змушені набувати нових методологічних прийомів верифікації істинності своїх тверджень, зокрема тих, що були вироблені в процесі розвитку наукової діяльності людства.

З-поміж популярних сьогодні точок зору щодо синтезу релігії та науки можна виділити дві протилежні категоричні позиції: 1) Синтез не лише можливий, але й необхідний для формування цілісного уявлення людини про дійсність і з метою забезпечення достовірною інформацією без ідеологічних зловживань суб'єктів спожиття смислів та знань та для виживання й популяризації релігії і науки в сучасному світі. В такому випадку мова йде про синтез як синтез богослів'я та науки (бо ж обидві ці пізнавальні системи є теоретичними, а тому й співвимірними в цьому плані), що пропонується з метою осучаснення й оновлення людських знань з урахуванням щонайефективніших онтологічних, гносеологічних та екзистенційних програм і проектів. 2) Синтез релігії та науки категорично суперечить їх завданням, є непотрібний і шкідливий для людства. Та між цими двома крайніми позиціями знаходиться цілий ряд прихильників узгодження наукової та богословської теорій (на теоретичному рівні) чи наукових та релігійних уявлень (на буденному рівні) із їх максимальним наближенням.

В будь-якому разі нам слід усвідомити, що можливість і доцільність такого узгодження визначається в кожному окремому випадку значною сукупністю впливових параметрів і стосується конкретних, несуперечливих за своїм змістом й розумінням певної проблеми, концепцій (наукової та релігійної).

Серед впливових параметрів варто враховувати: 1) бажання богословів та спроможність релігійних парадигм адаптувати наукове знання щодо певної проблеми до релігійної картини світу; 2) схильність і готовність з боку науковців узгоджувати здобуті наукові результати із релігійно-парадигмальними очікуваннями; 3) суспільний запит на узгодження релігійних парадигм та наукових теорій, що формується внаслідок поширення й засвоєння загалом наукової інформації та релігійних переконань. Тут в кожному окремому випадку має бути спільною певна

пізнавальна *проблема*, для вирішення якої можлива кооперація між науковими програмами та релігійними парадигмами чи певний дійсний *факт*, стосовно якого можлива така несуперечлива взаємодія.

Всі релігійні парадигми формувалися в певному світоглядному контексті, що мав свій набір базового знання про світ. Тому в їх основі необхідно містяться онтологічні, космологічні та природознавчі відомості, які відповідають уявленням доби і культури, в якій вони поставали. Також внаслідок специфічності культурної доби складався той чи інший *спосіб характерної взаємодії релігії та науки*. Так, зокрема, навіть в християнстві ми можемо виділити премодерну, модерну, постмодерну світоглядну модель, які враховують відмінні уявлення про світ й по-різному взаємодіють із наукою. Для релігійних концепцій премодерну (в християнстві - православ'я та католицизм) характерним є намагання керувати наукою, тримати наукову діяльність (в її предметному та результативному варіанті) в межах релігійної картини світу. Тут релігійна парадигма почувається провідником наукової діяльності (намагається скерувати наукову діяльність в потрібне русло – патерналістичні відносини релігії до науки). В добу модерну релігія (для християнства це протестантизм) та наука постають суперницями, конкурентами або ж колегами у пізнанні світу. Їм легше порозумітися на рівних, адже, згідно богословського бачення, один і той же Автор є творцем і людини, і світу, Біблії та Книги Природи. За таких обставин між наукою і релігією може відбуватися взаємообмін інформацією, більше того – релігійні переконання подеколи надихають на наукові дослідження, якщо останні не суперечать їм (партнерські або ж сусідські відносини між релігією та наукою). Постмодерн схиляє до пошуку ефективності, простоти, корисності, зрозумілості, наближенню до людських щоденних потреб. Відтак, оскільки і наука і релігія мають слугувати людині, то з точки зору релігійних теорій постмодерного походження (для християнства – неопротестантизм), якщо вони це роблять, то між ними немає суперечності. Більше того, ті релігійні парадигми, що зародились в добу постмодерну, уже у своїх теоретичних системах мають закладену сучасну узагальнено-упересічену наукову інформацію (спрощене наукове знання про світ), засвоєну ними із буттєвого контексту (узагальнений опис дійсності, у якому відображено й релігійні переконання й наукові знання пересічного прихильника).

Історія взаємовідносин релігії та науки є складною, адже як різні гносеологічні системи релігія та наука зосереджували свої зусилля на різних предметах осягнення, використовували різні методи набуття знання, різні форми обґрунтування такого, відмінні критерії визначення істинності, методи верифікацій й обґрунтування. *Щонайбільше релігію та науку відрізняє мета пізнавального відношення до дійсності: для науки – отримання адекватного знання про дійсність, в якій перебуває людина, з метою використання його для щонайефективнішого пристосування самої людини чи перетворення середовища для укомфортнення її життя, або ж освоєння тієї дійсності, в якій себе людина знаходить; для релігії – спасіння людини від спотворення в*

*дійсності належного (встановленого Богом, відповідного ідеальному задуму останнього, істинного) стану речей.*

Як бачимо, другий варіант пізнавальної мети необхідно містить засновковий ідеальний (належний) план дійсності, що відповідає трансцендентній перспективі предмету дослідження. З точки зору науки, яка вбачає об'єкт пізнання лише в межах досяжного людині, така *трансцендентна перспектива дійсності* виявляється надзвичайно довільною гіпотезою, потреба якої для пізнання самої дійсності не є очевидною.

Саме відсутність такої метасистемної (до світу-системи) гіпотези щодо трансцендентного плану буття й лежала в основі проекту наукового типу світогляду, який почав реалізовуватися з доби Просвітництва в християно-європейському культурному середовищі. Цьому сприяли секуляризаційні процеси, внаслідок яких наука здобула незалежність від метатеоретичного авторитаризму релігійних парадигм й інтенсифікувала набуття людством знань про дійсність завдяки відсутності постійної потреби звіряти новоздобуті знання із уявленням про надприродний рівень буття (принципово неverifiedовуваною гіпотезою). Однак наука, зосереджуючись у пізнавальному відношенні лише в межах досяжної раціональному пізнанню дійсності, встановлюючи жорсткі критерії верифікації знання та принципово критичний підхід до осягнення світу й прагнучи до однозначності у висловлюванні (описі), втрачає можливість перетворитися на повноцінну форму суспільної свідомості. Для останньої надзвичайно важливою є претензія на всеохопність, що й досягається лише завдяки метасистемній гіпотезі, через яку знаходять своє пояснення ті факти дійсності, які найбільше травмують психіку людини своєю байдужістю до неї: кінечність (смерть, кінець світу), несправедливість, нерозуміння. Саме завдяки релігійній чи ідеологічній метатеорії компенсуються ці гносеологічно-екзистенційні нестачі. Крім того, ***якщо наука спирається у своєму поясненні дійсності на теоретичний рівень свідомості й намагається розкрити знання про той чи інший сегмент світу в однозначній термінологічній системі, що вимагає високоосвіченого й спеціально підготовленого суб'єкта засвоєння, то релігія та ідеологія володіють додатними механізмами та засобами (наприклад: символічна багатозначна мова) адаптації своїх теорій до можливості їх засвоєння на буденному рівні свідомості***, яким власне й користується широкий суспільний загал.

Тож внаслідок поступового розвитку науки, вибухового рівня накопичення знань (інформаційна доба), галузевої та предметної диференціації, наука ще минулого століття зіштовхнулася із проблемою можливості поліваріативного прочитання конкретного факту дійсності різними науковими теоріями, розмивання досліджуваного предмету до невимірюваних остаточно параметрів, неготовності суспільного загалу до адекватного засвоєння (нерозуміння) й використання собі на користь (зловживання) науково-здобутого знання. Тому сьогодні наука, в тому числі й гуманітарна, визнала свою обмеженість в аспекті всеохопного пояснення



дійсності. Релігія ж ніколи й не втрачала таких претензій на світоглядну всеохопність, хоч внаслідок вищевказаних секуляризаційних процесів була витіснена світськими формами витлумачення дійсності (ідеологічними, політичними, філософськими) із позицій провідної форми суспільної свідомості до справи особистісного вибору кожної окремої людини. І, зрештою, також зіштовхнулася майже із тими самими проблемами, що й наука: багатозначністю, поліваріативністю, розмитістю предмету, неготовністю чи небажанням засвоювати (зрозуміти) суспільним суб'єктом. Власне кажучи, завдяки тому, що обидві вони сьогодні (і релігія і наука) внаслідок об'єктивних суспільно-історичних обставин втратили привілейоване місце в суспільній свідомості й фактично змушені відмовитися від претензій на одноосібне володіння безсумнівно істинним чи всеохопним знанням про світ, й інтенсифікувались тенденції узгодження науково здобутого знання про світ та релігійно сформованих уявлень про його трансцендентну перспективу.

Щодо складності історичних взаємовідносин релігії та науки і можливості їх синтезу, слід зазначити: якщо на початку свого становлення релігія використовує ту контекстуальну (зокрема й наукову чи протонаукову) інформацію, що є поширеною і визнаною в суспільному середовищі як матеріал для релігійного світогляду (тому суперечність між релігійними уявленнями та науковим/протонауковим знанням тут мінімальна), то в процесі наступного пізнавального поступу людства між релігією та наукою збільшується протиріччя. Так, релігія, зусиллями авторитетних релігійних вчителів, сформулювавши парадигмальну метатеорію та закріпивши її аксіоматику цілою низкою догматичних тверджень, зосереджується на виконанні власне релігійних функцій щодо спасіння людини (зокрема, й через її виховання в певній парадигмі мислення). Наука ж у її історично-відповідній формі продовжує пізнавати довкілля, систематично накопичуючи нову адекватну інформацію про нього та переосмислюючи набуте знання. Зрештою, настає момент, у який виявляється несумісність (неузгодженість) релігійно усталених уявлень про світ із науково здобутою інформацією про дійсність. Щонайбільші проблеми виникають тоді, коли остання загрожує (вказує на неадекватність) релігійній метатеорії (яка знаходиться в основі релігійної парадигми, та з наукової точки зору виглядає принципово неперевіреною гіпотезою) щодо трансцендентного плану буття (наприклад, геоцентрична чи геліоцентрична космологічна модель або ж дарвінівська теорія походження видів та релігійні уявлення про творення світу Богом й центральне місце людини в іудео-християнській традиції). Та така суперечність може бути знешкодженою або ж трансформацією самої релігійної парадигми (критично-інтерпретативне переосмислення метатеорії та наукових знань – протестантизм), або ж поступовою адаптацією новоздобутої наукової інформації про світ до релігійної картини світу (католицизм). Але в обох випадках говорити про синтез тут недоречно, адже мова йде лише про взаємоузгодження різнопланової інформації про світ (або

ж за принципом взаємодоповнюваності, або ж за принципом підпорядкованості). Є й крайні варіанти пропозицій можливих взаємовідносин між релігією та наукою в сучасному світі: керування (коли релігійна парадигма витлумачується не лише як натхнення для наукових пошуків, а й як критерій визначення актуальності наукових проблем та придатності науково-здобутої інформації стати знанням) або ж категоричного взаємовиключення (позиція вчених-атеїстів, які вважають що узгодження наукового знання із релігійною псевдогіпотезою щодо надприродного плану дійсності шкодить пізнанню останньої; чи позиція релігійних фундаменталістів).

Оскільки ж при синтезуванні двох різнопланових систем знань (релігійних уявлень та наукових теорій) ми з необхідністю отримаємо дещо абсолютно інше (третю систему знань), то в результаті синтезу релігії та науки виникатимуть або ж псевдонаукові-псевдорелігійні теорії, або ж поставатимуть неорелігійні парадигми (що ми й спостерігали в минулому столітті). Загалом же специфічний синтез контекстуально-доступної (засвоєної суспільним загалом) різнопланової (зокрема й протонаукової чи наукової) інформації характерний для періоду формування релігій. Це стосувалось і християнства (хоча при його формуванні науки як такої ще не існувало, але були поширеними певні космологічні уявлення, які враховувалися релігійною моделлю дійсності). Та в релігійних чи неорелігійних парадигмах відповідні наукові (чи протонаукові) знання лише беруться до відому при формулюванні основних теорій (Бог, людина, створений світ) та максимально спрощуються для можливості засвоєння релігійної парадигми на буденному рівні свідомості.

У випадку ж взаємодоповнення чи адаптації релігійної парадигми та наукового знання ми можемо говорити лише про поступове взаємоузгодження двох теоретичних систем - богословської та наукової, що здійснюватиметься в кожному окремому випадку між двома конкретними теоріями і стосовно певної пізнавальної проблеми.

Крім того, як ми розуміємо, про перспективи синтезу релігії і науки доречно говорити лише за умови їх співвідношення в порівнюваних формах (функціонально відповідних): чи як форм суспільної свідомості, чи як гносеологічного відношення до світу, чи як пізнавальних програм, чи як систем опису світу. Та щонайчастіше необхідність такої диференціації замовчується, бо ж тоді можна для об'єднання брати непорівнювані форми релігії та науки (релігія як форма світогляду й наука як пізнавальна діяльність), але ми не повинні це називати синтезом, а лише взаємодоповненням. Щонайперспективнішим є об'єднання за принципом взаємодоповнення релігії та науки, якщо перша береться у вигляді специфічної форми свідомості й забезпечує світоглядний фундамент (в основі знаходиться аксіоматизована гіпотеза щодо надприродного рівня – джерела буття, ролі такого в організації світобудови та долі людини, трансцендентні перспективи останньої, яка забезпечує людину морально-

етичними нормами поведінки та ціннісними ідеалами), а друга – у формі пізнавальної системи, що постачає світогляду адекватну інформацію про дійсність, в якій людина безпосередньо знаходиться. Та за таких обставин обидві ці системи мають бути максимально узгодженими, стати несуперечними в плані співвідношення інформації про надприродний рівень буття зі знанням про проявлену дійсність. Саме тоді відкривається перспектива вироблення ефективних програм життєдіяльності людини для досягнення належного стану буття. Тим більше, що таке взаємодоповнення може бути перспективним, бо ж у ньому доповнюються іншою системою слабкі сторони науки чи релігії. Релігійна парадигма, консервуючи контекстуально поширене історично відповідне часу її формування наукове чи протонаукове знання про світ за наступного накопичення такого не може задовольняти інформаційних потреб суспільства повною мірою - це не її завдання. Виконуючи таке, вона дискредитуватиме себе неадекватністю уявлень про дійсність; наука ж, чітко визначившись у предметі й методології, дискредитуватиме себе зазіханням на ті предмети, що лежать поза межами її компетенції, чи світоглядною претензією на всеохопність.

#### 4. Фундаменталізація релігії як основа її самозбереження

*Природа релігійного фундаменталізму.* Релігійний фундаменталізм існував задовго до появи самого поняття, яке виникло в протестантському середовищі Північної Америки на початку ХХ ст. Історія всіх релігій знає періоди, коли домінували або модернізм, або фундаменталізм як визначальні тенденції в їх розвитку<sup>418</sup>. Віднайти абсолютні модерністські чи фундаменталістські епохи в релігієгенезі, підрахувати тривалість кожної з них, чітко їх періодизувати важко. І самі релігії, і суспільство, в яких вони існували, швидко «втомлювалися» як від суровості вимог чистоти віри, так і від безмежної лібералізації релігійного життя, що спричиняло періодичну зміну настроїв та орієнтацій то на фундаменталізацію, то на модернізацію релігій.

Нинішня хвиля фундаменталізації, початок якої припадає на кінець 70-х років ХХ ст., що пов'язують із подіями 1978-1979 рр. в Ірані<sup>419</sup>, є природною реакцією релігійного середовища на епоху релігійного модернізму, що призвела до лібералізації віровчень, до розмивання конфесійних кордонів, до відмови від фундаментальних і незмінних положень віри, які були піддані переосмисленню з метою адаптації церкви/церков до нових соціальних і

<sup>418</sup> Гуревич П.С. Фундаментализм и модернизм как культурные ориентации: [Религиозно-политические течения] // Общественные науки и современность. - 1996. - №4. - С. 154-162.

<sup>419</sup> Айзенштадт С. Фундаментализм: феноменологические наблюдения и сравнительные характеристики // Человек. - М., 1994. - №6. - С. 33-44.