ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ

УДК 282:1

І. П. Гудима

ТЕОЛОГІЧНІ РЕФЛЕКСІЇ ЧУДА В ЕПОХУ НАУКИ

В пропонованій статті вивчається теологічна інтерпретація науки, що здійснюється сучасними богословами, а також особливості теологічного бачення нинішньої релігійної картини світу, ставлення сучасної теології до питання чуда.

Ключові слова: *Бог, теологія, наука, модернізація, чудо.*

Інтелектуальні пошуки, які притаманні сьогоденню, виразно демонструють кризу довіри до традиційних релігійних вірувань, зокрема до християнства. Вражаючі досягнення теоретичної науки останніх десятиліть та її сучасні технологічні втілення кидають могутні виклики релігійній думці та, насамперед, теології як спробі систематичної рефлексії релігійної свідомості. Реалії секуляризованого світу, серед яких та поруч із якими існує християнська теологія, спонукають останню відповідати високим інтелектуальним орієнтирам нинішньої культури, набувати ознак переконливості, зрозумілості, несуперечливості та в цілому враховувати вимоги і норми здорового глузду. Однак намагаючись відображати дійсність, більше того, претендуючи на істину, релігія та її ідеї виникають і функціонують в межах суб'єктивного та відповідно не можуть примусово коригуватися (як, наприклад, наукові гіпотези та теорії). Проте не тільки релігійний інтелектуал, але й будь-який звичайний віруючий воліє відшукати в повсякденності такі аргументи, які б беззаперечно вказували на те, що його віра не ілюзія, що вона відповідає найвищим вимогам історичної істинності. В цьому смислі не помилявся і навіть не перебільшував відомий католицький патер і теолог Ганс Кюнг, коли катего-

рично твердив: «Там, де віра заснована на ілюзії, там наявна не віра, а марновірство» [16, s. 408]. Подібна ситуація неодмінно вимагає від теології переконливої відповіді на її головне питання – наскільки виправдані судження богословів про Бога, творіння, благодать, чудо, чи володіє релігія фактуальним змістом та чи може вона загалом адекватно відображати та інтерпретувати дійсність. Адже немає жодного смислу вибудовувати складні богословські концепції та висувати карколомні віронавчальні ідеї, коли не розв'язане давнє світоглядне питання про зміст віри та фактичний стан справ. Без перебільшення можна твердити, що зараз ці питання виявляють себе доволі гостро, їх не може уникнути жоден сучасний теолог.

Релігія, про яку йдеться, – це християнство і проблеми, про які велася мова вище, чи не найбільшою мірою стосуються саме християнства. У традиційному християнстві ситуація певною мірою ускладнюється тим, що Церкві, згідно з поширеною думкою, так і не вдалося знайти ефективні та прийнятні способи виразу віри, тобто сформулювати теологію, яка б вдовольняла найбільш загальним запитам сучасності. Це дає підстави навіть послідовникам християнської релігії оцінювати творчість теологів як ізольовану від реальності діяльність інтелектуалів, які інколи не здатні до критичного погляду на наслідки власних зусиль. Означений комплекс проблем спонукає провідних богословів раз по раз переформульовувати провідні концепції Церкви, знаходити нові, відповідні духові часу, інтелектуальні ресурси захисту віри.

Серед різноманітних засобів, які використовуються релігійними ідеологами з метою пристосовування релігійних догм до реалій мінливого світу, нині надзвичайно великого значення набуває богословська інтерпретація досягнень сучасної науки. Виявилось, що зневажливе ставлення до здобутків науки, так само як і дискредитація її гносеологічних можливостей та її місця і ролі в суспільному розвитку стало справою минулих часів. Не тільки для релігійних інтелектуалів, але й для критично налаштованих представників широкого загалу простих віруючих гіркою істиною побачилося те, що приниження значення

науки, яка справляє істотний вплив на світорозуміння сучасної людини, зрештою обертається втратою довіри пастви. Тому сучасна Церква мобілізує увесь арсенал знарядь та передові загони теологізаторів науки задля суттєвої модифікації християнського світогляду, внесення в його зміст відчутних корективів, покликаних засвідчити належну академічну репутацію теології.

Іноді подібне реагування зводиться до контрвипадів, і тоді теологами звертається увага на відносність і обмеженість наукового знання та на абсолютність і непогрішимість релігійних істин. Проте все більшої популярності набувають «вилазки» богословів на чужу територію науки, які супроводжуються широким запозиченням та переосмисленням термінології сучасного наукознавства, зокрема: модель, система, флуктуації, евентуальність, інформація, деривативність та ін. Подібні процеси неодмінно передбачали включення відповідних понять в сітку власне релігійно-філософської термінології з подальшою організацією та систематизацією матеріалу у відповідності до структури тієї чи іншої релігійної доктрини; все це певною мірою збагачувалося умоглядно-спекулятивними прийомами, наповнювалося новим конкретно-предметним змістом і у такий спосіб здобувало вже релігійну тональність і забарвлення. Ці та низка інших заходів релігійних ідеологів були покликані засвідчити належну академічну репутацію теології та її відповідність передовим інтелектуальним орієнтирам Заходу.

Існують, втім, ознаки того, що стосунки теології і науки здобувають інколи іншу якість, коли відбувається взаємне «перетікання» понять, коли напрацьовані в царині релігії ідеї (як-то: дух, чудо, харизма, Бог та ін.) починають жити також і самостійним позарелігійним життям, функціонують в мистецтві, використовуються для виразу змісту низки філософських положень або ж витлумачення наукових істин. Однак поза силовим полем релігії вироблені нею поняття здобувають інший зміст, поширюються на іншу предметну область, стають метафоричним виразом, педагогічним або художнім прийомом.

Доволі наполегливі намагання сучасних теологів встановити узгодженість між наукою та релігією нині аж ніяк не обходяться без уваги до тих понять-

категорій релігійної свідомості, без яких остання завжди виявлятиме свою неспроможність та непереконливість та в яких, немовби у магічному кристалі, перетинаються і здобувають своє втілення чисельні особливості цієї ж свідомості, її теоретичне обґрунтування та виклад. Звісно, Церкву на цьому шляху цікавить не наука як така та навіть не її приголомшливі здобутки, які зумовлюють зростання популярності наукового світогляду, а сам науковий світогляд, вірніше його ресурсні можливості для підтвердження тих чи інших положень релігійної віри. Необхідність їх широкого залучення та подальшого використання, звичайно, глибоко усвідомлюється сучасними християнськими апологетами, на долю яких і випала справа модернізації та нового тлумачення власних понятійних рядів. Безумовно чи не найважливішим елементом понятійно-термінологічної системи теології є поняття «чудо». Останнє утримує у собі в «аплікованому» вигляді головні особливості релігійної свідомості та немовби фокусує раціональні прийоми та ірраціональні можливості теології на шляху обґрунтування різноманітних способів самовиявлення Божественного.

Левова частка християн, незалежно від їх конфесіональної належності, сповідує однакові погляди на світ і процес Божого світоправління. Загальним для усього християнства є також трактова чуда як відміни або призупинення природного закону. Згідно з християнською точкою зору, подолання природної закономірності у чуді перебуває винятково під владою вищого трансцендентного «Ти», яке або власноруч, або через коло визначених та відзначених ним осіб здійснює чудо. Так, здавна у християнстві виникла і оформилася проблема опозиції чуда і закону, розв'язання котрої, за будь яких підходів, матиме важливі теологічні наслідки. Адже якщо упорядкованість світу є наслідком дії здавна закладених Богом у буттєвість світу постійно діючих законів, то чудо, яке порушує цю упорядкованість, є виявом нічим не обмеженої Божої волі, його виняткової здатності творити неможливе всупереч природному закону. Іншими словами кажучи, якщо закон є виявленням встановленої Богом промислительної необхідності, а чудо, в тлумаченні богословів, виявляє нічим не обмежену супранатуралістичну довільность, яка долає

будь-який закон, то де перебуває рівнодіюча когерентних за своєю природою закону і чуда, природного і потойбічного. Підхід до цієї проблемної ситуації, який практично зводиться до спроб переосмислення означеної антиномії, запроваджено протестантським теологом Артуром Пікоком. Він формулює одне з ключових питань в доктрині чуда: «Бог, який втручається в повсякденні мирські справи, виступає в ролі деякого Великого Налаштовувача або навпаки Плутаника в Божественно створеній природній та історичній сітці причин і наслідків». Тому причина полягає у тому: як можна думати, що Бог, котрий є Творцем цього світу, впливає на події, що відбуваються у ньому, не порушуючи ті ж самі закони, котрі Він сам створив і продовжує створювати в кожний окремий момент часу» [9, с.110].

Місце і роль чуда серед численних понять теології справді унікальна, оскільки воно як таке аж ніяк не має самодостатнього, відірваного від усього існування, а перебуває в різних логічних відношеннях з іншими знаковими поняттями апологетики. Воно також має власну цінність для теології, важливим завданням якої є визначення змісту цих понять так само, як і встановлення відношення між ними. Оскільки ж винятково у чуді і виявляється опозиція божественної всемогутності та природної закономірності, то саме на нього насамперед і в першу чергу спрямоване вістря уваги тих богословів, які намагаються тримати під своїм контролем царину природничо-наукових проблем та показати поступову конвергенцію наукових знань та істин Божественного Одкровення. Тому сконцентрованість християнської апологетики, яка допомагається примирення із наукою, довкола доктрини чуда цілком природна і зрозуміла. Контактуючи з науковим світоглядом, остання воліє набути гносеологічних доведень на користь чуда не тільки у такий спосіб, а й у ширшому плані: отримати можливість засвідчити цінність вічних релігійних істин у всіх перипетіях епох та культур.

Якщо кинути ретроспективний погляд на минуле, неможливо не помітити, що взаємозумовленість теології, філософії і науки як особливих форм організації знання у культурі теоретично виправдовувалася суто філософським

чином доволі грунтовно. Вона найбільш виразно представлена О.Контом в його концепції «трьох стадій» розвитку, де інтелектуальна еволюція людства представлена як прогресуюча заміна епохи релігії (теологічна стадія) метафізикою (спекулятивно-філософська стадія), яка зрештою поступається місцем позитивній (не спекулятивній) стадії знань людства про світ (знань наукових). За почином О. Конта, якого пізніше наслідували представники сцієнтистсько орієнтованої традиції, наука проголошувалася вищим типом пізнання, коли розчарування людства умоглядністю філософії навертає його до науки. Однак положення про примат науки над іншими видами дисциплінарних дискурсів час від часу піддавалося сумнівам, йому прямо опонували ідеї синтезу різних пізнавальних практик, а також програми, де панувала думка про єдність науки, філософії та теології в межах культурного цілого. Більше того, узагальнення результатів різноманітних досліджень дозволяє зробити висновок про те, що різні типи осягнення світу не тільки певним чином узгоджуються один із одним, «але і конфігурують різні свої сполучення та здатні до взаємного «перетікання» [1, с. 246]. Так, філософія використовувала ефективні та корисні для себе здобутки теології та науки; теологія, в свою чергу, не нехтувала апаратом доведення та елементами понятійно-категоріального комплексу філософії, окрім цього складові її предметно-дисциплінарної сфери, а саме «природна теологія» в свій час надала потужного творчого імпульсу розвитку дослідного природознавства.

Повертаючись винятково до теології, варто відзначити, що прийоми і форми модернізації положень власної віри та її теологічного обґрунтування і викладу різняться в залежності від віросповідних традицій та внутрішніх особливостей конкретних релігійних вчень. Однак, попри наявне різноманіття підходів до означеної проблеми, вичленити в них загальне та істотне виявляється все ж можливим. Воно в цілому зводиться до теологічних спроб звести над картиною світу, пропонованою сучасною наукою, спекулятивно-релігійну надбудову, яка буттєвість світу пов’язує із Богом як його, світу, першопочатком.

Більше того, на шляху запровадження споконвічних релігійних істин в науковий контекст, теологізована філософія інколи (наприклад, у католицизмі) прагне показати, що релігійна картина світу не тільки виводиться зі змісту Одкровення, але й цілком узгоджується з даними «природного розуму».

Проте ті або інші зміни магістральної спрямованості ідеології, які відкривають поле для урізноманітнення тактичних заходів і прийомів Церкви, тим не менш мають свої віросповідні особливості. Так, сучасні православні богослови нині ідейно дистанціюються від архаїчних намірів піддати сумніву світоглядну цінність природознавства, які знаходили свій вираз у твердженнях про методологічну обмеженість природничо-наукових дисциплін та їх неспроможність до широких теоретичних узагальнень. Адже наука, на думку консерваторів, не повинна покидати власного достоту і сягати світоглядних узагальнень, вона мусить існувати в межах того суттєвого, що притаманно науці, і стримувати свої зазіхання на те, щоб дати однозначну вичерпну відповідь на питання про сутність буття, сенс людського існування, початок і кінець тощо. Вона, на думку ортодоксально орієнтованих авторів, будучи зосередженою на зовнішніх, чуттєво сприйнятих ознаках речей та явищ, неминуче виявлятиме свою методологічну обмеженість, а інколи і цілковиту неспроможність в аналізі складних питань світогляду на шляху осягнення істотного і необхідного у бутті. Для таких підходів нині, як і раніше, неабияку цінність становить проповідь теорії «подвійної істини», основний принцип якої зводився до наступного: те, що є істиною в релігії, може бути хибою у науці, і навпаки. Подібне розмежування сфер компетенції, за якого науковий пошук та релігійна віра мають різні істини, набувало практичного богословського сенсу: наука, як і релігійна віра, оголошувалися різною мірою корисними для людини, немовбито доповнюючи одна одну.

Однак останнім часом православне богослов'я не тільки відмовилося від прямого применшення ролі науки та її пізнавальних можливостей, воно орієнтується зараз на примирення віри і розуму, а подекуди в своїх сміливих на-

маганнях воліє показати їх симбіотичний взаємно корисний зв'язок на шляху осягнення істини та пізнання сенсу життя. Так, відомий православний філософ і богослов Ричард Суінберн, з одного боку, прагне показати, що хоча наука сама по собі прямо не доводить буття Бога, однак за допомогою раціональних засобів надає підстави для визнання можливості його існування. Він в передмові до своєї фундаментальної роботи «Чи є Бог?» пише : «якщо наука чому-небудь нас навчила за останні два століття, то саме тому, що ми можемо досягти цілком виправданих умовиводів стосовно речей, які перебувають далеко за межами безпосереднього досвіду» [12, с.7]. Далі він розвиває свою думку так : «Ті ж критерії, котрі використовуються вченими при створенні їх теорій, спонукають нас вийти за межі цих теорій і прямувати до Бога-Творця, який підтримує все в його існуванні» [12, с.12]. І все ж при цьому Суінберн не забуває нагадати, що саме релігія є неодмінною складовою власне наукового пошуку, оскільки надає останньому достотне розуміння та справжню цінність. «Твердження про існування Бога пояснює все, що ми спостерігаємо, а не тільки деяку обмежену низку даних. Воно пояснює той факт, що взагалі є Всесвіт; що в ньому діють наукові закони; що він утримує тварин та людські істоти з їх найвищою мірою складно організованими тілами, яким притаманна свідомість; що у нас є доволі широкі можливості розвиватися самим та розвивати світ. ... І все ж, попри те, що названі наукою причини і закони деякою мірою дійсно пояснюють згадане вище, самі ці причини і закони потребують власного пояснення, і дієвість Бога дає таке пояснення»[12, с.12]. Однак, оголошуючи закони природи виявом дії божественної волі, Суінберн при цьому намагається уникнути ситуації, коли йдеться про те, що все у природі відбувається за її законами і в ній не залишається простору для виявлення Божої всемогутності, для чуда. Суінберн добре розуміє згубність уявлень про Бога, котрий після грандіозного креаціаністського акту цілком покладається на закладені ним у природу постійно діючі закони і винятково в поодиноких поворотних моментах вдається до прямих творчих актів втручання у світ, покликаних скоригувати звичайне протікання подій у ньому. Уявлення про та-

кого Бога не можуть виступати чинником суб'єктивної мотивації служіння та поклоніння йому так само, як і підставою для звернень до нього про допомогу через повсякденні потреби. Тому розділ своєї книги, присвячений обстоюванню чуда та релігійного досвіду, він починає з наступних слів: «Однак якщо є Бог, котрий як цілком благий любить своє творіння, то можна очікувати, що він буде час від часу більш безпосередньо взаємодіяти з нами на особистісній основі, а не просто через природний порядок світу, який він постійно підтримує, буде відповідати на наші молитви та задовольняти наші потреби. Він не буде наразі втручатися в природний порядок надто часто, оскільки якщо б він чинив саме так, то ми були б не в змозі передбачати наслідки своїх дій і втратили б контроль над світом та власне над собою» [12, с.100]. Суінберн намагається показати, що подібного роду події не просто вірогідні, а Божественна участь у справах світовлаштуваня та долях людини – безсумнівний факт. «Я схильний, однак, вважати, – пише він, – що у нас є достатньо історичних свідчень про події, які відбувалися всупереч законам природи, до того ж таких, здійснюючи котрі, Бог виходив із наміру показати, що, вірогідно, деякі з них [...] є достотними чудесами» [12, с.105]. Як видно, богослов всіляко намагається створити враження, що він жодною мірою не зазіхає на цінність науки та не має наміру обмежити сферу її компетенції, але при цьому виразно прослідковується його справжній намір – об'єднати теїстичне світорозуміння з науковим знанням в межах релігійного світогляду.

В нинішніх умовах, коли наука та наукове світорозуміння зумовлюють зміст нашого мислення та визначають нашу діяльність, сучасна протестантська теологія вимушена переглянути свою позицію вічного ідейного опонента науки та виступити з деклараціями її (науки) повного (а інколи навіть беззастережного) визнання. Однак аналіз цілей та задач, які формулюють як першочергові саме протестантські теологи, актуальний і важливий також з огляду на те, що протестантська ідеологія найбільш гнучка і мобільна порівняно з православною та католицькою. Намагаючись найбільш повно і вдало виконувати свою душепастирську місію в межах західного світу, протестант-

ська теологія прагне першою вийти за рамки усталених понять, зазирнути в невідоме майбутнє та зрештою винайти і запропонувати мирянам переконливі і прийнятні засоби виразу віри, які згодом беруться на озброєння тими конфесіональними теологіями, які мають або хочуть мати своє майбутнє. А тому вивчення характеру взаємодії між протестантизмом та природничими науками цінне тому, що дає змогу виявити і усвідомити спонукальні мотиви, які лежать в основі модерністських намагань протестантських теологів, а також збагнути тенденції, які в недалекому майбутньому визначатимуть обличчя християнства. Проте ситуація із осягненням сутності і змісту протестантських новацій певною мірою ускладнюється тим, що у протестантизмі відсутній єдиний віронавчальний центр з його визначеннями і постановами, а тому практично доводиться мати справу із його різноманітними внутрішніми течіями та їх специфічними тлумаченнями співвідношення віри і розуму, які, втім, обмежені силовим полем відповідних догматів.

Загалом же для протестантизму була характерною відмова від раціональних доведень буття Божого на користь істин божественного Одкровення. Нехтування протестантськими ідеологами доведеннями розуму через віру має давні теологічні традиції і виходить з віронавчальних ідей Мартина Лютера. Останній започаткував і надав класичний взірець протестантського ірраціоналізму. І все ж будь-яке віровчення потребує принаймні мінімального теоретичного виправдання і обґрунтування своїх положень, а тому неуважність протестантських ідеологів до спекулятивної апологетики не завжди була правилом, а богоодкровенну теологію Лютера, яка височіла над умоглядною філософією та теологією, змінила схоластика Філіпа Меланхтона. Пізніше істотне посилення апологетичних можливостей протестантської теології завдячує протестантському раціоналізмові.

Двадцяте століття відзначено, з одного боку, подальшим розвитком фідеїстичних традицій протестантського богословствування та постійним апелюванням до віри як джерела найвищих цінностей (про що свідчить «діалектична теологія» К. Барта, повчання євангелістського пастора Г. Коха, програма де-

міфологізації християнства Р. Бультмана), а з іншого – наполегливими зусиллями протестантських теологів відвести від себе дорікання у крайньому ірраціоналізмі. Наслідком взаємодії цих тенденцій стало розмежовування сфер дії: для осягнення зовнішнього феноменального світу – розум, для світу Божественного – віра; віра та розум перебувають у різних площинах і не конкурують між собою, доведення розуму не є істинами для віри, і навпаки.

Однак в сучасних умовах приголомшливих досягнень науки і техніки та їх вирішальної ролі в царині матеріального виробництва та побуту, приниження значення науки та неувага до здобутків наукової думки виявляються згубними для Церкви, яка воліє не розгубити довіру пастви. Заклики творчо і позитивно відреагувати на виклики часу та переглянути найбільш неприйнятні положення доктрини лунають нині в середовищі протестантських теологів. Здебільшого їх виголошують вчені, які звертаються до проблем теології, а також вчені-теологи Ієн Барбур, Джон Х'ютон, Джон Полкінхорн, Джон Коллінз, Артур Пікок [2; 5; 10; 11; 14]. Ці та інші вчені-теологи, частина з яких підтримана фондом Джона Темплтона, для представників котрого вивчення взаємодії науки та релігії стало предметом особливої турботи, намагаються відкрито, раціонально та комплексно підійти до висвітлення означеної проблеми. Так, англіканські священики з вченими ступенями Джон Полкінхорн та Артур Пікок, кожен окремо, намагаються створити власний світогляд, який одночасно утримував би ознаки наукового і релігійного. Вони виражають невдоволення тим статусом наукового знання, який традиційно зумовлювався всією історією розвитку протестантської теології, де рівень компетенції науки обмежувався лише описом явищ, без будь-якого їх пояснення. Оцінка науки як нижчого виду пізнання повинна, на їх думку, поступитися місцем беззастережному визнанню її ролі в розв'язанні глобальних проблем сучасності. Більше того, Пікок закликає теологів-інтелектуалів піддати перегляду гносеологічний контекст християнської теології в світлі нових знань, набутих сучасною наукою [10, с. 18]. Він також попереджає, що без подібної ревізії архаїки, богослов'я опиниться в культурному гетто та буде

відрізаним від більшої частини населення західного світу, котре має всі підстави вважати, що саме наука нині здатна збагнути сутність речей та пояснити явища з точки зору причин, що їх породжують. Зрештою, автор виносить свій вердикт, який фактично окреслює магістральні перспективи розвитку віри, яка сподівається мати своє майбутнє: «Неспокійна історія стосунків науки та богослов'я свідчить про те, що у богослов'я майже не має шансів знайти тиху гавань, захищену від вторгнень науки, якщо богослов'я сподівається заслужити довіру мирян» [10, с. 19]. Автор глибоко переконаний, що у часи, коли відлунали останні сурми у війні між наукою і релігією, виникла нагальна потреба «переформулювати наші релігійні концепції в світлі картини світу, що створена науками» [10, с. 15] та «розробити не стільки апологетичну, скільки творчу теорію богослов'я» [10, с.11]. Пікок погоджується з тим, що смисл наукових знань не тільки не суперечить змісту релігійних істин, а може узгоджуватися і навіть збігатися з ними; він також закликає до творчого опрацювання основних концептуальних елементів християнського віровчення, а саме: християнського розуміння Бога, його ставлення до світу і людини, а також ідей промислу, творіння, чуда та осмислення їх в світлі знакових здобутків науки. Таким чином, основне богословське завдання своєї творчості автор вбачає у тому, щоб в умовах кризи довіри до традиційних релігійних вірувань, в тому числі і до християнства, сформувати та викласти аргументовану теологію, яка б цілком відповідала нормам та критеріям здорового глузду, внутрішньо властивим самій природі науки, а саме: зрозумілості, переконливості, внутрішньої несуперечливості [9, с. 31]. Автор настільки захоплюється широтою та новизною окреслених перед собою завдань, що в окремих трактуваннях віри долає межі припустимих новацій та вдається до натуралізації надприродного, розчинення Божественного у мирському, він іноді тяжіє до пристосовування релігії до науки, а не науки до релігії, як то було раніше. В цілому Пікок намагається створити світорозуміння, засадничене на наукових принципах, однак це повинно бути світорозуміння релігійне.

Цілковито в межах релігійного світорозуміння, яке, між тим, зазнало відчутного впливу наукового світогляду та духу технократизму, розглядається англіканськими теологами і питання чуда. Однак останні, зважаючи на зростаючу роль науки в життєдіяльності суспільства та індивіда, всіляко прагнуть уникати поспішного і беззастережного визнання будь-якої незвичайної події як чудесної. Так, сер Джон Х'ютон – теолог і водночас голова Британської королівської комісії з боротьби із забрудненням навколишнього середовища – погоджується з тим, що теологія, як і наука, користується раціональним мисленням і намагається донести до людини свою істину здебільшого у раціональній формі. Він, порівнюючи та зіставляючи поняття «віра» і «теологія», як на істотну ознаку вказує на те, що «теологія робить головний наголос на інтелектуальному вивчені релігійного матеріалу» [14, с. 8]. Однак при цьому Х'ютон, як вчений, добре усвідомлює , що всіляке введення до будь-якої пізнавальної практики аксіоматичного за характером положення про надприродне у будь-якій формі автоматично позбавляє останню ознак науковості. Адже теологічні побудови, це не тільки раціональні за характером рефлексії релігійної свідомості, це насамперед спекулятивні міркування про потойбічний, Божественний світ, що і зумовлює безапеляційність тверджень теолога, коли він в одному з розділів своєї праці, присвяченої чуду, застерігає від визнання реальним усього того, що не піддається науковому поясненню: «Ми – вчені – повинні скептично ставитися до аномальних подій, що не вписуються в звичайну наукову систему» [14, с. 94]. Проте слід визнати, що подібна різкість звучання теми чуда в середовищі англіканських теологів не стало правилом. Це видно зі змісту роботи іншого англіканського теолога із вченим ступенем в галузі математичної фізики Джона Полкінхорна. Останній в питанні чуда менш категоричний, він не випускає з поля зору шлях до чуда, що обґрунтовується через позірну неповноту та обмеженість наукового пізнання. Полкінхорн визнає, що «проблема чуда [...] є особливо значущою для християнського богослов'я», але при цьому він також не уникає можливості на-

гадати читачеві, що для науки у чуді завжди був і залишатиметься невичерпний нею залишок: «За природою своєю чудеса – явища виняткові, не з числа тих, що відбуваються періодично. Таким чином, вони лежать поза сферою діяльності науки, яка має справу з тим, що відбувається звичайно і може бути об'єктом наступних досліджень. Строго кажучи, наука не може виключати можливість одноразового здіснення якої-небудь події [...]. Однак проблема чудес, – виносить свій вердикт теолог, – в основному богословська» [11, с. 102].

Отже, сучасний протестантизм через найбільш передовий та мобільний свій загін, представлений вченими-теологами англіканської церкви, вдається до широкої інтеграції провідних досягнень науки у християнський контекст з метою подальшого зміцнення своїх позицій. В цьому річищі християнство намагаються позбавити застарілих донаукових уявлень про світ, піддати світлу оновленого бачення вихідні християнські догми, збагнути та виокремити нові аспекти взаємодії релігії та науки. Однак при цьому незмінним залишається те, що ревізія споконвічних протестантських ідей ролі науки в життєдіяльності суспільства та індивіда, яка є велінням часу, відбувається в межах та в ім'я релігійного бачення світу.

Не викликає великих сумнівів те, що сучасний католицизм також значно відрізняється від того, з яким ми могли б мати справу, скажімо, до II Ватиканського собору. Подібна відмінність стала наслідком складних процесів оновлення та пристосовування католицизму до нових реалій нинішньої епохи. Різноманітні за своєю специфікою та глибиною зміни не оминули й ідеаційний елемент даного віросповідання. Декларуючи свою сталість та відданість традиції, католицька теологія останнім часом зазнала важливих змін. Намагаючись показати практичну суспільну значущість католицького віровчення, функціонери, що його репрезентують, значно розширюють коло тих питань, які піддаються теологічному осмисленню та викладу. Більше того, при цьому вони часто вдаються до суттєвих трансформацій попередніх релі-

гійних поглядів та переконань. Сказане особливо актуально щодо католицького наукознавства, основним предметом зацікавленості якого є новітні дані сучасної науки та їх теологічна інтерпретація.

Загалом же традиційне для католицизму розуміння науки сягає своїм корінням томістського вчення про гармонію між вірою та розумом. Пропонований Фомою Аквінським та його наступниками принцип гармонії між вірою та розумом передбачав, що шляхи осягнення істини через віру та розум когерентні, вони мають єдине джерело і спрямовані врешті-решт до пізнання єдиної божественної істини і почуттями, і розумом, тобто звичайним шляхом осягнення створеного Богом світу та у надприродний спосіб – через Одкровення. Отже, знання та віра визначені теологами як різні шляхи, якими людина прямує до однієї і тієї ж самої мети. Звідси основний зміст томістського принципу гармонії віри та розуму: віра спирається на розум як на свою природну основу та передумову, а розум покликаний раціонально виправдовувати та обґрунтовувати істини віри. Питання співвідношення віри і розуму у томізмі розв'язувалося саме у такий спосіб як антитеза положенням панівної на той час теології августинізму, з його містифікаціями та антиінтелектуалізмом. Виходом з ідейної кризи, яку переживав католицизм у XIII ст., стало обґрунтування Фомою Аквінським ідеї про те, що допитливий розум не тільки не суперечить вірі, але й при правильному його застосуванні може вести думку до істин Божественного порядку. Однак людина, попереджають ідеологи католицизму, не повинна зарозуміло перебільшувати пізнавальні можливості розуму; знання, які здобуває людина у такий спосіб, приречені бути неповними, частковими і поверховими в силу самої недовершеності розуму: те, що він виходить з чуттєвого досвіду, для теологів виступає безпомилковим показником його обмеженості. Звідси наукове пізнання, повчають теологи, слід розглядати як нижчий вид пізнання. Філософія ж тут визнається як більш високий ступінь раціонального знання, найвищим покликанням якого є осягнення Бога як першопричини і кінцевої мети. Те, що філософія, розкриваючи

причинові зв'язки необхідно, у своїх найвищих пагонах наближається до першої причини (Бога), споріднює її з теологією; вона виконує функцію обслуговування щодо теології, пропонуючи останній власний понятійно-категоріальний апарат та напрацьовані схеми доведень. Всі наукові припущення і теорії, які не узгоджуються з істинами теології та Одкровення або ж взагалі суперечать їм, слід сприймати як хиби та блукання.

Неотомістська класифікація видів знання є логічним продовженням і розвитком центрального положення католицької метафізики «вчення про аналогію буття». Теологія католицизму розглядає дійсність як творіння Бога, як його «природне Одкровення» на відміну від «надприродного Одкровення», представленого у Священному писанні. Людина здатна осягнути визначення Бога шляхом роздумування, міркування, аналогічним чином: від каузальних зв'язків світу йти до Бога як першої причини, від констатації руху до його першоджерела – Бога. Однак, наскільки Бог перевершує своє творіння, настільки вічне буття височить над буттєвістю звичайного світу, через те, що природне не порівнюване із надприродним, понадраціональне нескінченно вище раціонального та домінує над ним. Онтологічною основою подібного роду умовиводів є твердження теологів про те, що оточуючий світ є контингентним, тобто не необхідно сущим, таким, що не утримує причину власного існування у самому собі; він здобуває свою основу і смисл через трансцендентний зв'язок з нематеріальним принципом, котрий передує всьому [6, с. 203]. При цьому католицькі ідеологи докладають чимало зусиль для того, щоб справити враження свого прихильного ставлення до доведень розуму, але лише в тому випадку, коли це «теологізований розум», який обґрунтовує віру та прагне відшукати Бога у природі.

Теологічна оцінка науки, основний зміст якої був викладений в енцикліці Римського Папи Пія XII «Humani Generis» (1950), офіційних документах папської курії та працях католицьких ідеологів, була єдиною та загальноприйнятою позицією Церкви в цьому питанні аж до II Ватиканського собору

(1962/1965). Однак вже з початком роботи Собору висловлювалися думки про те, що неотомізм не в повній мірі сприяє нагальним оновлювальним тенденціям католицизму, а інколи і взагалі перешкоджає їм; йшлося тут також про те, що Церква в подібних умовах втрачає можливість використати той потужний ідейний ресурс, який дозволив би їй адаптуватися до реалій сучасної культури. Ці ідеї згодом знайшли своє безпосереднє втілення в рішеннях Собору, де була прийнята масштабна програма динамізації католицької церкви через її оновлення, осучаснення її ідейного арсеналу, культу, очищення віровчення від архаїзмів та асиміляцію католицькою теологією елементів інших дієздатних філософських систем.

Наслідками цих далекосяжних рішень стала ситуація, коли неотомізм, який нині залишається офіційною філософською доктриною католицизму, трансформувався в «асимілюючий неотомізм», що активно пристосовується до культурних здобутків сьогодення. Собор також вважав за необхідне сформулювати і викласти два положення, які демонструють його ставлення до науки: по-перше, науковий прогрес відтепер слід вважати справою Богоугодною, по-друге, нині варто визнати «законну автономію науки». Декларуючи своє відкрите та неупереджене ставлення до науки та її функціонерів, ІІ Ватиканський собор відкрив широкі перспективи не тільки для католицьких фахівців в галузі природознавства, тобто офіційних теологізаторів науки, підготовлених в численних католицьких навчальних закладах, але й для вчених, непрямо пов’язаних із Церквою. Курс на партнерство віри та розуму підтверджено також в енцикліці Папи Іоанна Павла ІІ «Fides et ratio» та відомій Регензбурзькій промові Папи Бенедикта XYI. Отже, зміни, які відбулися в релігійній свідомості нині прямо пов’язуються із забуттям колишнього протиставлення релігії та науки та переконливо свідчать про прихильне ставлення Церкви до науки та науково-технічної творчості, що оголошуються Богоприємною справою.

Офіційне визнання автономії та цінності науки у справі вдосконалення якості життя та розв’язанні глобальних проблем сучасності спонукають като-

лицьких теологів всіляко демонструвати свою співпричетність з нею. Так, один із найвпливовіших теологів сучасності, професор систематичного богослов'я Тюбінгенського університету Юрген Мольтман, в роботі з промовистою назвою «Наука та мудрість. До діалогу природничих наук і богослов'я» дає наступне пояснення мотивації своїх теологічних зусиль: «В своїх міркуваннях я не ставив перед собою мету знайти релігійне пояснення тим або іншим природничо-науковим відкриттям, але спробував збагнути ці відкриття з богословської точки зору і таким чином зробити богослов'я сумісним із природничими науками. [...] Я завжди прагнув надати богослов'ю нове обличчя з урахуванням досягнень природознавства» [8, с. 10]. Не бажаючи неотомізмові перспективи перепони на шляху католицизму до його оновлення, теологи активно відшукують можливості синтезу в свідомості сучасної людини наукових знань з релігійною картиною світу. До того ж вимога модернізації провідних аспектів релігійного світорозуміння звучить на найвищому рівні, виходить від впливових представників папської курії. Так, відомий сучасний теолог, кардинал Вальтер Каспер, голова папської ради з питань сприяння християнській єдності, переймаючись небезпекою втрати теологією контактів із реальністю через ізоляцію віровчення від життя світу, застерігає від перетворення живого вчення на щось застигле і самодостатнє, що не потребує жодних зовнішніх аргументів для свого обґрунтування. Він, зокрема, констатує: «Необхідність дискусії з сучасним – представленим переважно природничими науками – розумінням дійсності знову постало на новому проблемному рівні» [4, с. 109].

Сучасний католицизм предметом своєї особливої турботи вважає також очищення релігійного світогляду від тих ірраціональних елементів, які успадковані ним від архаїчної картини світу. Реалізація цього завдання розглядається як важливий фактор оновлення католицького віровчення і приведення його у відповідність до сучасного світу. Йдеться про необхідність викладення невимовного у віровченні в термінах людського існування, переведення ірраціонального на мову, зрозумілу для сучасної людини. Католицький тео-

лог, професор Папської богословської академії у Кракові, Станіслав Вшолек, зацікавлений розв'язанням проблем, що виникають на межі філософії, науки та релігії, показує, що нині питання про зв'язок розуму та віри виходить на перший план, а царина співвідношення науки та богослов'я за останні півстоліття перетворилася на академічну дисципліну. Узагальнюючи досвід студіювання цієї проблеми, він формулює тезу, експлікації та теоретичному обґрунтуванню якої і присвячена його монографія «Раціональність віри»: «Намагаючись подолати проблему протистояння розуму та віри, я дійшов висновку, що у її серцевині знаходиться і її розв'язання, точніше кажучи – йдеться про раціональність віри» [3, с. 10] .

Звичайно, католицькі ідеологи надто добре усвідомлюють, що цілковита ірраціональність у релігії неприпустима, веде до невизначеності і розмитості віронавчальних догматів. Коли віровчення істотною своєю частиною перетинає межу раціонального і занурюється в утаємничене і невимовне, то Церква синхронно з цим втрачає значну частину своїх апологетичних можливостей (адже сутність апологетики криється в апелюванні до розуму), створюється сприятливе середовище для багатоголосся і руйнівного плюралізму. Безсумнівно, що ірраціональність тут одна з ознак необгрунтованості, а цього Церква припустити аж ніяк не бажає. Адже якщо віровчення ірраціональне, тобто коли воно цілком не має або майже не має вагомих раціональних доведень своєї, так би мовити, правовірності, то відповідно не має жодних підстав відстоювати його істинність на противагу іншим. Тоді твердження опонентів такою ж мірою рівноправні, як і декларації пропонентів. Звідси налаштованість католицької теології проти ірраціоналізму, яка усвідомлюється, втім, специфічно релігійно. «Немає іншого шляху [...] окрім усвідомлення того, що постулат про необхідність раціонального пояснення наших переконань є нашим вибором», – твердить Михайло Хелер, католицький священнослужитель з докторським ступенем в галузі космології, професор філософії в папській академії богослов'я у Кракові. «Раціональність – це цінність, – продовжує

він, – ми визначаємо раціональність як дещо добре, а ірраціональність – як дещо погане. Коли ми вибираємо раціональність, ми вибираємо дещо хороше. Таким чином, це моральний вибір» [13, с. 187–188].

В своїх міркуваннях відомий вчений і авторитетний теолог виходить, як із вихідного посилання, з твердження про те, що «науковий світогляд присутній у культурному кліматі та інтелектуальній атмосфері будь-якої епохи і жодне богослов'я не уникне впливу цього клімату та вдихання цієї атмосфери» [13, с. 17]. Звичайне для будь-якого теолога намагання включити природничо-науковий пошук в річище релігійного світорозуміння у Хелера врешті-решт виливається у пропозицію створити в межах теології та під її цілковитим контролем нову теологічну дисципліну, а, вірніше, новий її (теології) структурний підрозділ – «богослов'я науки», яке б переймалося питанням інтегрування наукових знань у релігійний контекст. «Утримати під контролем елементи світогляду, які сформувалися під впливом наук та стали частиною богословського дискурсу, – це програма мінімум для будь-якого богослов'я, яке прагне відповідати на запити сучасної людини. Прямувати далі – означає запровадити зусилля зі створення оригінального богословського осмислення науки, її методу і результатів, тобто створити те, що можна назвати терміном «богослов'я науки» [13, с. 17]. Звісно, при цьому Хелер також впритул цікавиться проблемами методу та активно шукає можливості онтологічної інтерпретації даних сучасної науки ; він намагається відродити концепцію «конвергентної істини», чиє авторство належить мюнхенському фізику і теологу, професорові Фріцу Ассельмайєру. Останній обстоює і аргументує думку про те, що хоча релігія і наука перебувають на різних рівнях, проте вони поступово наближаються до істини, яка розкривається як конвергентне поняття [15, s. 554]. Хелер крок за кроком вивчає можливості поєднання різних підходів науки та релігії в єдине світорозуміння, однак, за Хелером, конвергенція наукових знань та істин Одкровення повинна відбуватися через процес та як процес, що носить швидше симбіотичний, аніж синтетичний характер: «Наукове пізнання та релігійне пі-

знання (а в кожній релігійній вірі є пізнавальні елементи) радикально відрізняються з методологічної точки зору. Вони розмовляють різними мовами і мислять за допомогою різних концептуальних інструментів – настільки різних, що їх навряд чи можливо звести один до одного. Якщо спробувати «синтезувати» їх аж занадто поспішно, як правило, це дає в результаті вибухову суміш з точки зору логіки [...]. Однак очевидно, що подібний синтез повинен бути підготовлений в постійному контексті логічно упорядкованих міркувань, через неодноразове проведення аналізу і навіть систематичне навчання» [13, с. 19]. Проте цілком поставити розум над вірою релігія дозволити не може, це в кінцевому підсумку є згубним для неї, оскільки розум, переконані теологи, завжди прагне витіснити віру. Тому раціоналізм в католицькій теології підміняється «католицьким інтелектуалізмом», де розум коригує свої висновки змістом догматів віри, а знання підпорядковується Божественній благодаті.

Загалом же, представники неотомізму цілком в руслі католицького інтелектуалізму в останні десятиліття все більшу увагу приділяють оновленню традиційних християнських поглядів, в тому числі і через засвоєння нових здобутків науки. В атмосфері сучасної культури, відчуваючи на собі вплив технократизму, вони намагаються дати свою власну оцінку та витлумачення її (науки) знакових винаходів. Керуючись у своїх визначеннях та діяльності офіційними рішеннями Ватикану, вони, втім, намагаються, наскільки це можливо, «раціоналізувати» віру, очистити віронавчальні догмати від застарілих уявлень, які давно вже втратили свою інтелектуальну привабливість для віруючих та здійснити нарешті конвергенцію наукового знання та істин Одкровення через карколомні спроби міждисциплінарного синтезу та створення свого католицького наукознавства із власним методом, метою і, звісно, отриманими результатами.

Апологетична доктрина чуда так само, як і католицька теологія в цілому, піддається змінам та власному оновленню. Слідуючи настановам II Ватиканського собору, який визначив шлях до оновлення Церкви, теологи, при цьому, відчайдушно намагаються довести свою вірність традиції і водночас врахову-

вати конструктивну критику, балансувати між поглибленим осмисленням вчення та небезпекою втрати власної ідентичності через надмірну відкритість. На перехресті цих настроїв – між новаціями і ортодоксією, між бунтом і ритуалом – опинилося зараз католицьке вчення про чудо. Так, бажання релігійних ідеологів у католицизмі всіляко засвідчити відданість традиції, в тому числі і на ниві викладення доктрини чуда, дивним чином узгоджується із тенденціями у католицькій теології захисту вчення про чудо за допомогою відповідним чином переосмислених даних сучасного природознавства. Католицька теологія виявляє велику зацікавленість у тому, щоб усіма силами довести свою спроможність опанувати плоди сучасного природознавства і, більше того, утримувати їх під своїм контролем та зрештою дати їм правильне витлумачення. Наприклад, кардинал В. Каспер, цілком у дусі новацій католицького інтелектуалізму, котрий, втім, скеровується раніше визначеними догматичними правилами, обстоює необхідність «адекватного богослов'я чуда, здатного задовольнити всім сучасним вимогам», він також попереджає, що «поняття чуда не повинно для нас стати відірваним від реальності» [4, с.111].

Ще далі у постановці проблеми чуда в сучасній католицькій теології йде відомий католицький теолог, професор Тюбінгенського університету Ганс Кюнг. Власне релігійному розумінню чуда як категорії понадрозумній, він, обходячи давню апологетичну традицію католицького розуміння чуда як чогось об'єктивного , такого, що відбувається в цьому профанному світі і наповнює його світлом божественного, протиставляє раціональне поняття чуда. Розглядаючи чудеса винятково як знамення, він у трактуванні чуда фактично переходить межу істотного, поза якою чудо втрачає свою конститутивну ознаку та перестає бути самим собою. «Ні від кого не вимагають вірити в те, що чудеса існують, – твердить Кюнг, – або ж в те, що та чи інша подія чудесна» [7, с. 86]. Наближаючи чудо до знамення і допомагаючись навіть злиття з ним, Кюнг зосереджує увагу на містико-рятівному змісті божественного Одкровення, яким сповна наділено останнє. За такого розуміння чудо береться не в чисто онтологічному, а в його сотеріологічному змісті, за якого акценти в в

усвідомленні чуда пропонується перенести з його поцейбічності на його переважно екзистенціальне, значуще для людського життя, тлумачення. Відійшовши від звичайного для католицизму піднесення надприродного над природним, Кюнг суб'єктивізує чудо, що, зрештою, може привести до його (чуда) «омирення» та до ліквідації грані між природним і Божественним; в такому випадку все сприймається як чудо, а, насправді, чудо губиться серед багатоманіття мирського. Як видно, перенесення акцентів з однієї істотної ознаки поняття чуда, ознаки реальності, на іншу – рятівне значення чуда та гіперболізоване розуміння його саме як знамення – виявляються здатними спустошити саме вчення про чудо. Адже теологічні наслідки подібних новацій цілком передбачувані: кожна мирська подія оголошуватиметься наслідком прямих творчих актів Божественного, однак, очевидно, що відмінність між такою подією і чудом, за наведеного розуміння, зникає. Кюнг, втім, особливо з цього приводу не переймається, коли далі навіть наважується називати оповіді про Біблійні чудеса «невибагливими народними оповіданнями, покликаними збуджувати у вірян здивування» [7, с. 186]. Теолога в питанні чуда насправді цікавить не дійсний, фактуальний зміст останнього, а «досвід чуда, який не конкурує з раціональним, природничо-технологічним світорозумінням» [7, с. 186]. Він, врешті-решт, не намагаючись особливо приховати свої справжні наміри, поступово приводить читача до висновку про те, що «чудеса в Біблії подібні метафорам», а останні, звісно, «не претендують на скасування природних законів» [7, с. 186] , що, як можна зрозуміти, найбільше турбує автора в питанні чуда.

Дослідження взаємодії теології і науки дозволяє зробити висновок про винятково неспокійну історію їх стосунків, які або розгорталися в площині відвертого протистояння та принципових незгод, або зводились до карколомних спроб примирення віри та розуму, релігії та науки. Досвід їх взаємин нині безпомилково вказує на те, що для теології практично не залишилося поля, яке б не перебувало під прицілом критики науковців. Намагаючись крокувати «в ногу з часом» та не розгубити довіру вірян, теологія, якщо вона має або хоче мати своє майбутнє, вимушена позитивно реагувати на могутні виклики епохи.

Наявні релігійні переконання, особливо коли вони висловлені мовою теології, нині просякнуті ідеєю діалогу між теологією та наукою. Думка, яка покликана виразити основний зміст подібного діалогу, подає образ останнього у вигляді моста. Він, за думкою релігійних інтелектуалів, сприятиме взаєморозумінню і, в кращому випадку, взаємокорисному симбіотичному зв'язку теології і науки на шляху спільного осягнення істини та пошуку сенсу життя [9, с. 24].

Оскільки ж будь-яка релігія без чуда просто не мислима, то модернізація основ християнського світогляду та його приведення у відповідність до наукового бачення світу, звісно, не оминула і чудо; тим більш, що відома антиномія чуда і закону вимагає від теологів висловити своє вагоме слово з приводу того, що все ж таки відбувається у чуді. Це та низка інших гострих питань доктрини чуда вимушують сучасних теологів мати справу з вельми небезпечними апологетичними труднощами, давати вичерпні відповіді на серйозні теологічні питання. В умовах, коли Церква вимушена балансувати між усталеністю фундаменталізму та відкритістю новаціям, спроби теологів дати однозначну вичерпну відповідь на питання чуда стають безпомилковим показником, мірилом або еталоном обраної ними теологічної позиції – від ортодоксальної або, принаймні, благочестивої до терпимої чи навіть негативної. Однак, і теологи, що віддають данину фундаменталізму, і ті, хто намагається врятувати доктрину чуда через новації модернізму, так, як і апологети, котрі вимушені лавірувати між ними, всі вони, вдаючись до широкого різноманіття наявних засобів, розраховують сформулювати і викласти таку «адекватну доктрину чуда» (Вальтер Каспер), якою дійсно в нинішній час будуть цікавитися і займатися.

Список використаних джерел

1. Абушенко В. Л. Дисциплинарность // Всемирная энциклопедия: Философия XX век / [Главн. научн. ред. и сост. А. А. Грицанов]. – / В. Л. Абушенко, Н. Л. Кацук. – М. : АСТ, Минск: Харвест, Современный литератор, 2002. – С. 244–248.
2. Барбур И. Религия и наука : История и современность / Иен Барбур. – М. : ББИ, 2001. – 430 с. – (Богословие и наука).

3. Вшолек С. Рациональность веры / Вшолек Станислав. – М.: ББИ, 2005. – 152 с.
4. Каспер В. Иисус Христос / Вальтер Каспер ; [пер. с нем. И. Крекшин]. – М. : ББИ, 2005. – 420 с. – (Современное богословие).
5. Коллинз К. Дж. Наука и вера. Враги или друзья? / Джон К. Коллинз ; [пер. с англ.] – Черкассы: Коллоквиум, 2005. – 560 с.
6. Корет Э. Основы метафизики / Эмерих Корет ; [пер. с нем.] – К. : Тандем, 1998. – 246 с.
7. Кюнг Г. Начало всех вещей: Естествознание и религия / Ганс Кюнг ; [пер. с нем.] – М. : ББИ, 2007. – 250 с.
8. Мольтман Ю. Наука и мудрость: К диалогу естественных наук и богословия / Юрген Мольтман ; [пер. с нем.] – М. : ББИ, 2005. – 204 с.
9. Пикок А. От науки к Богу. Новые грани восприятия религии / Артур Пикок. – М. : ФАИР-ПРЕСС, 2002. – 304 с.
10. Пикок А. Богословие в век науки : Модели бытия и становления в богословии и науке / Артур Пикок. – М. : ББИ, 2004. – 416 с.
11. Полкинхорн Дж. Наука и богословие: Введение / Джон Полкинхорн ; [пер. с англ.] – М. : ББИ, 2004. – 158 с.
12. Суинберн Р. Есть ли Бог? / Ричард Суинберн ; [пер. с англ.] – М. : ББИ, 2006. – 120 с.
13. Хеллер М. Творческий конфликт: О проблемах взаимодействия научного и религиозного мировоззрения / Михаил Хеллер. – М. : ББИ, 2005. – 216 с.
14. Хьютон Дж. Играет ли Бог в кости? / Джон Хьютон. – М. : Триада, 1998. – 127 с.
15. Herder-Korrespondenz ,1967. – Hf. 12. – S. 554.
16. Küng H. Christ sein / H. Küng. – München-Zürich: R.Piper, 1974. – 674 s.

Гудыма И. П. Теологические рефлексии чуда в эпоху науки.

В данной статье изучается теологическая интерпретация науки, осуществляемая современными богословами, а также особенности теологической видения нынешней религиозной картины мира, отношение современной теологии к вопросу чуда.

***Ключевые слова**: Бог, теология, наука, модернизация, чудо.*

Gydima I. P. Theological reflection of miracle in the scientific age.

In the article theological interpretation of a science, performed by modern theologians and also peculiarities of theological interpretation of a modern religious picture of the world, relation of modern theology to the question of miracle are studied.

***Key words**: God, theology, science, modernization, miracle.*