

протоієрей Володимир СМІХ*
archpriest Volodymyr SMIKH**

ORCID.org/0000-0003-3834-5760

протоієрей Петро ЛОПАТИНСЬКИЙ***
archpriest Petro LOPATYNSKYI****

УДК 215:234.23

DOI: 10.35332/2411-4677.2025.25.18

ORCID.org/0000-0002-9520-107X

ДУХОВНІ ВИТОКИ ЄВРОПЕЙСЬКОЇ НАУКИ В КОНТЕКСТІ ХРИСТІЯНСЬКОГО СВІТОГЛЯДУ

THEOLOGICAL ROOTS OF EUROPEAN SCIENCE IN THE CONTEXT OF THE CHRISTIAN WORLDVIEW

Постановка проблеми у загальному вигляді та її зв'язок з важливими науковими й практичними завданнями. Проблема взаємозв'язку християнської думки та зародження науки є одним із ключових питань історії і філософії науки, а також релігієзнавства і богослів'я. Протягом тривалого часу в гуманітарному дискурсі домінувала теза про несумісність релігійного та наукового світоглядів. Водночас сучасні дослідження дедалі більше засвідчують, що християнський світогляд, зокрема в контексті європейського середньовіччя та

У статті розглянуто проблему взаємодії християнської думки та формування наукового знання в європейському культурному контексті. Проаналізовано онтологічні, гносеологічні та аксіологічні засади християнського світогляду, що створили необхідні передумови для виникнення науки в епоху Нового часу. На основі історичних прикладів діяльності Миколи Коперника, Йоганна Кеплера та Галілео Галілея продемонстровано, що глибока релігійна свідомість не тільки не суперечила науковому пошуку, а навпаки —

* Кандидат наук із богослів'я, доцент, доцент кафедри богослів'я Київської православної богословської академії.

** PhD in Theology, Associate Professor, Associate Professor of the Department of Theology of the Kyiv Orthodox Theological Academy.

*** Кандидат наук із богослів'я, старший викладач кафедри богослів'я Київської православної богословської академії.

**** PhD in Theology, Senior Teacher of the Department of Theology of the Kyiv Orthodox Theological Academy.

доби Нового часу, створював необхідні онтологічні, епістемологічні та аксіологічні передумови для виникнення і розвитку наукового знання.

Актуальність цієї теми зумовлена потребою переосмислення історії науки в її міждисциплінарному та трансдисциплінарному вимірі, особливо в контексті сучасних дискусій про духовні основи європейської цивілізації та місце християнства у формуванні сучасного світогляду.

Наукове завдання полягає у виявленні змістовних аспектів християнського впливу на формування наукового знання, окресленні проблемного поля цієї взаємодії та аналізі історичних і світоглядних факторів, які формували передумови для наукового пошуку.

Практичне значення полягає в тому, що результати такого аналізу сприятимуть кращому розумінню витоків наукової **раціональності**, подоланню стереотипів про антагонізм між релігією і наукою, а також можуть бути застосовані у викладанні історико-філософських, культурологічних та богословських дисциплін у вищій школі.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Проблема взаємодії християнської думки та становлення наукового знання тривалий час залишалася предметом дискусій у межах філософії науки, історії релігії та богослів'я. Протягом XIX–XX ст. в європейській гуманітаристиці домінувала теза про конфлікт між релігією та наукою,

стимулювала його. Автор наголошує, що протиставлення Церкви і науки є історичним міфом, а зародження наукової картини світу стало можливим саме в контексті християнського монотеїзму, який деміфологізував космос і легітимізував експериментально-математичне природознавство. Особливу увагу приділено богословським основам науки, зокрема значенню догмату про Божество і Тіло Христа та християнської онтології у формуванні сучасного наукового світогляду. Практичне значення дослідження полягає у сприянні подоланню стереотипів щодо антагонізму між релігією та наукою та використанні його результатів у викладанні історико-філософських і богословських дисциплін.

Ключові слова:

християнський світогляд, наука, релігія, віра, створення світу, монотеїзм, богослів'я, наукова революція, догмат про Божество.

The article explores the problem of interaction between Christian thought and the formation of scientific knowledge in the European cultural context. It analyses the ontological, gnoseological and axiological foundations of the Christian worldview, which established the necessary prerequisites for the emergence of science in the Modern Age. Based on historical examples of the activities of Nicolaus Copernicus, Johann Kepler, and Galileo Galilei, it is demonstrated that deep religious consciousness

що поступово поступилася місцем концепціям взаємодії і взаємовпливу. На початку ХХІ ст. помітно активізувалося зацікавлення питанням релігійних передумов наукової раціональності в контексті міждисциплінарних та трансдисциплінарних студій.

У європейській академічній традиції серед знакових праць варто відзначити монографію Стенлі Які «The Savior of Science» [Stanley, 1988], де автор системно обґрунтував, що сучасна експериментальна наука могла виникнути лише в контексті християнської картини світу. Важливе місце посідають дослідження Джона Полкінхорна [Полкінхорн, 2004], який акцентував на світоглядних основах наукової методології, закладених християнським богослів'ям. Не менш значущим є внесок Ганса-Ульріха Гумбрехта [Гумбрехт, 2020], який у праці «Продуктування присутності» розкрив особливості християнського розуміння реальності як передумови для об'єктивного наукового пізнання.

В українському науковому середовищі ця тематика досліджується переважно в межах історико-філософських і богословських студій. Зокрема, Юрій Чорноморець [Чорноморець, 2011] у низці робіт аналізує філософські джерела, які сформували східнохристиянську парадигму мислення, заклавши підґрунтя для наукової раціональності. Вагомий внесок зробив також Мирослав Маринович [Маринович, 2021], який у своїй праці «Як Україні виростити крила» досліджує християнські засади публічного простору та їхній вплив на сучасну культуру знання.

Окреме місце займають студії Олександра Філоненка, який активно розробляє тему взаємодії науки, християнського богослів'я та культури. У своїх роботах він акцентує на метафізичних передумовах наукового пізнання, вкорінених у християн-

not only did not contradict scientific research, but on the contrary, stimulated it. The author emphasises that the confrontation between the Church and science is a historical myth, and that the emergence of a scientific worldview was made possible precisely in the context of Christian monotheism, which demythologised the cosmos and legitimised experimental and mathematical natural science. Particular attention is paid to the theological foundations of science, in particular the significance of the dogma of the Incarnation and Christian ontology in the formation of the modern scientific worldview. The practical significance of the study lies in helping to overcome stereotypes about the antagonism between religion and science and in using its results in teaching historical, philosophical, and theological disciplines.

Keywords: *Christian worldview, science, religion, faith, creation of the world, monotheism, theology, scientific revolution, dogma of the Incarnation.*

янському уявленні про раціональну упорядкованість світу як творіння Бога. Особливо цінними є його публікації та лекції про богословські сенси сучасної науки і про християнську онтологію як платформу для розвитку раціонального пізнання. О. Філоненко демонструє, що діалог науки та богослів'я не є лише історичним явищем минулого, а актуальним завданням сучасної гуманітаристики. Наприклад, у своїй новій книзі «Краса і вдячність» [Філоненко, 2025] автор показує, що наука і віра мають спільний виток — подив перед красою світу. Наука починається не з технічної цікавості, а з естетичного подиву перед упорядкованістю й гармонією створеного. У книзі автор проводить паралелі: космологія й астрофізика відкривають перед людиною красу Всесвіту, а богослів'я говорить про ту саму красу як відбиток Логосу у створеному. Наука не руйнує тайни, а відкриває її глибини.

Важливими є й матеріали останніх наукових конференцій в Україні, зокрема «Від протистояння до взаємодоповнення між релігією і наукою» (2021), де аналізуються сучасні підходи до інтеграції богослів'я і наукового знання. Неабиякий напрямок складають праці Ірини Сіданіч [Сіданіч, 2022], яка простежує трансформацію ставлення християнських спільнот до науки в контексті сучасної цифрової культури.

Разом з тим в українській гуманітаристиці бракує узагальнюючих трансдисциплінарних досліджень, які б цілісно охоплювали змістовні аспекти та проблемне поле християнського впливу на формування наукового знання. Переважна частина праць є фрагментарною, зосередженою на окремих історичних, філософських чи релігієзнавчих аспектах. Це засвідчує актуальність та перспективність подальших комплексних студій у цьому напрямі.

Мета і завдання дослідження. Мета статті — проаналізувати змістовні аспекти християнського впливу на формування наукового знання та окреслити проблемне поле цієї взаємодії в історико-богословському контексті.

Завдання дослідження:

- Визначити основні онтологічні, гносеологічні та аксіологічні засади християнського світогляду, які сприяли формуванню наукового знання.
- Проаналізувати історичні приклади взаємодії християнства та науки у європейській традиції.

Виклад основного матеріалу дослідження. На позір видається, що кожного разу, коли ми використовуємо технологічні

прогресивні досягнення для роботи чи розваг, ми практично стикаємось із досягненнями науки. Нелінійна, квантопольова, комп'ютерна, інформаційна та інші наукові революції, пронизуючи всі сфери людського буття, виступаючи їх смисловим індикатором, перетворили нашу цивілізацію в грандіозну техногенну силу. Не буде перебільшенням констатувати, що багато хто з нас до цього часу залишився живим лише завдяки тому, що надзвичайні відкриття у сфері медицини дозволили впоратися із хворобами, які ще у недалекому минулому вважалися невиліковними. Науково-технологічний активізм пронизує найдрібніші капіляри побутово-політичного, соціально-економічного та природничо-географічного рівнів життя. Тому так важливо з'ясувати конкретні історичні умови формування науки, визначення факторів та архітекτονіки, які виступили кодифікаційною матрицею наукового мислення.

Приступаючи до розкриття заявленої теми, насамперед хочу зазначити, що дана розвідка не претендує на комплексність та універсальність у висвітленні такої неосяжної проблематики, а лише привідкриє сторінку до неї і, сподіваюсь, стане поштовхом до більшої зацікавленості та ґрунтового вивчення українськими богословами феномену генези науки. Адже, на жаль, в українському православному середовищі майже не ведуться дискусії про співвідношення науки та богослів'я, філософії науки і філософії релігії.

I. Розвінчування «ідолів театру або палацу»

Френсіс Бекон, один із засновників наукового методу, був переконаним, що наука об'єктивна настільки, наскільки розум дослідника позбувся набутих і вроджених передсудів («ідолів») та хибних понять. Він розрізняв чотири види ідолів: ідоли роду, ідоли печери, ідоли ринку, ідоли театру або палацу [Філософія, 2019, с. 121]. Якщо зважити на те, що у нашої теми не тільки багатовікова історія, а й больові точки заяложеного некритичного уявлення, нібито «навіжені» церковники невпинно переслідували прогресивних вчених, спалювали їх на інквізиційних вогнищах, що віра і наука несумісні, то мусимо по совісті зазначити, що така візія суттєво дисонує з об'єктивною реальністю й прагматикою бачення, просто є непорозумінням. Така консервативна, антицерковна логіка, виступаючи інтерпретаційною таблицею всього змісту стосунків науки і віри, в принципі несумісна з фундаментальними положеннями історичної правди щодо цього питання. Смислові пріоритети означеного анти-

церковного переконання, без перебільшення, підпадають під Беконові «ідоли театру або палацу», адже впливають із хибних теорій та філософських учень. «Це відбувається внаслідок сліпого схиляння перед авторитетами та їх ідеями; причому в ролі авторитетів можуть виступати і вчені, а в ролі ідей — наукові теорії, встановлені в «палацах науки» — університетах і академіях» [Горяїнов, 2022, с. 53]. У кожному разі щойно зазначені перестереження вимагають «зривати брехливі театральні маски з учителів, чий авторитет було створено у «палацах» і базується лише на «палацовій» недоторканності» [Горяїнов, 2022, с. 53]. Цим, власне, і пояснюється, що наратив про опозицію Церкви до науки не має жодного стосунку до фактів, абсолютно розходиться з істиною. Тому варто змістити наголос у вивченні життєписів визнаних творців західноєвропейської науки і переконатися, що їхня глибока віра в Бога не заважала, а навпаки, сприяла їхній науковій діяльності. Звісно, не збираючись пропонувати розгорнуту версію процесу формування провідних європейських вчених християнськими традиційними цінностями, хочу проілюструвати сказане бодай кількома прикладами.

1.1. Микола Коперник (1473–1543)

У літописі світової науки діяльність штатного священнослужителя у дієцезії (каноніка), астронома, який «зупинив Сонце і зрушив Землю», автора книги «Про обертання небесних сфер» з присвятою Папі Римському Павлу III, Микола Коперник названий революціонером. У згаданій праці вчений канонік, керівник Вармійської дієцезії, член єпархіальної ради переконливо довів, що в центрі світу знаходиться Сонце, а Земля є лише «рядовою» планетою, яка кружляє навколо нього разом з іншими планетами. Важливо зазначити, що коперніканська революція відбулася за 100 років до того, як в астрономії з'явилися дані, отримані за допомогою нових засобів спостереження. Але найголовніше, що нас цікавить, то це те, як у непогамовному церковнику уживається богослов і науковець? Виходить, що дискусія про світобудову тривала не між ученими та богословами, а між представниками двох наукових поглядів: античною спадщиною і новими науковими судженнями.

1.2. Йоганн Кеплер (1571–1630)

Інший науковий революціонер здобув богословську освіту у Тюбінгенській богословській семінарії і мріяв стати пасто-

ром. Одначе, будучи небагатим, він змушений був прийняти пропозицію стати викладачем математики в семінарії у місті Грац. Кеплер відкрив три закони руху планет, які отримали його ім'я, він був переконаним прихильником геліоцентричної системи світу, причому його впевненість ґрунтувалась на богословських засадах. Розмежовуючи науку і богослів'я, він аж ніяк не стверджував їх взаємовиключення, не вважав їх чимось принципово відмінним. Ось як сам учений говорить про свою глибоку віру в молитві до Бога після написання книги «Світова гармонія»: «Боже Великий, Ти розповсюджуєш світло Своє на землю і, піднімаючи нас до джерела Своєї благодаті, готуєш нам місце в променях Твого світла. Дякую Тобі за всі ті радості, які я випробував в спогляданні справ Твоїх. Ось я закінчив цю книгу, в якій виявляються результати моїх праць. Я вклав в неї здібності, якими Ти обдарував мене. Я повідомив людям про велич діл Твоїх. Я їм дав всі пояснення, якими мій кінцевий розум дозволив мені охопити нескінченне. Я вжив усіх своїх старань для того, щоб піднятися до істини... Я молю Тебе не допустити мене до самообману цим твором, який присвячую Твоїй Божественній славі. Боже, прийми мене в лоно Твоєї благодаті і даруй мені милість, щоб праця ця ніколи не послужила б для зла, але лише для прославлення Твого імені і для порятунку душ [Йоганн Кеплер. [Електронний ресурс]].

Квінтесенцією всіх розмірковувань Й. Кеплера є твердження: «Великий наш Господь, і велика держава Його, і премудрості Його немає кінця. Хвалить Його сонце, місяць і зірки, і планети, — якою б мовою вихваляння не відбувалося. А також ви, свідки Його відкритих істин, і ти, душе моя, слав честь і славу Господа все твоє життя» [Йоганн Кеплер. [Електронний ресурс]].

1.3. Драма Галілео Галілея (1564–1642)

Галілео Галілей був, без сумніву, зіркою першої величини в сузір'ї найвидатніших астрономів та математиків світу. «Він, — констатує професор Джон Полкінхорн, — відмовився покликати на авторитет Арістотеля як на науковий аргумент і замість цього став використовувати дослідницький метод, який поєднував математичні докази зі спостереженнями та експериментами» [Полкінхорн, 2004, с. 14]. Астрономічні відкриття вченого прихильно зустріли в Римі. Публікацію праці Г. Галілея про побудову всесвіту схвалив Папа Римський Урбан VIII. «Але, — зауважує доктор фізико-математичних наук, професор Іван

Климишин, — Галілей не вмів бути толерантним і підтримувати добрі стосунки з іншими вченими. Так, спочатку він посперечався з ученим єзуїтом Христом Шейнером щодо того, хто з них перший відкрив плями на Сонці... Згодом він різко виступив проти архієпископа-домініканця Марка де Домініста щодо причини припливів та відпливів на Землі... Так він перетворив два могутні чернечі ордени — єзуїтів і домініканців — у своїх ворогів... І, нарешті, — стверджує вчений, — Галілей образив Папу Урбана VIII, який, до речі, був його давнім другом...» [Климишин, 1993, с. 31–32]. Так і виникла ситуація, коли 1632 р. Галілей опублікував свій «Діалог про дві системи світу» (обговорення переваг і недоліків систем Птолемея і Коперника), у якому вклав слова Папи «не робити категоричних висновків щодо правильності системи Коперника» в уста Сімлічіо — «простака, одного з трьох співрозмовників, який своїх поглядів не має, а лише «підтакує іншим» [Климишин, 1993, с.32]. Такий нонконформізм дослідника щодо Папи змінив його статус із «свого» на «чужого». А «чужі», як правило, не заслуговують відповідного рівня визнання та поваги, з ними можна поводитися менш відповідально, ввічливо чи справедливо. Адже «люди не люблять, — із жалем констатує видатний православний мислитель Євген Сверстюк, — коли до сфери мовчазного потурання їхнім слабкостям уривається правдолюб і вголос називає замовчуване ... Правда очі коле...» [Сверстюк, 2015, с. 159]. Тому не дивно, що церковна влада була засмучена, і в результаті Галілей постав перед судом інквізиції. Формально його було засуджено за пропаганду ідей Миколи Коперника, адже ще 1616 р. ватиканська влада вважала, що систему Птолемея із її геоцентризмом підтримує авторитет Біблії. Таким чином, вчення про рух Землі інквізиція визнала «безглуздим, фальшивим, з філософської точки зору, і єретичним за формою, бо воно суперечить Святому Письму» [Климишин, 1993, с.33]. І все ж прикметно, що незважаючи на несумісність наукових поглядів Галілея із позицією офіційної Церкви, вчений вважав, що в Бога треба вірити серйозно, він до самої смерті залишався вірним Церкві. «Багато його суперечок з опонентами стосувалися того, як правильно розуміти Біблію» [Полкінхорн, 2004, с. 15].

У цьому сенсі, поза сумнівом, слід визнати очевидний факт, що у справі Галілея були задіяні й особистісні аспекти: самолюбство Папи Урбана VIII, амбіції астрономів-єзуїтів, марнославство вчених-домініканців. Тому, віддаючи належне делікатності даного питання і водночас не відкидаючи великої

помилки, яку зробила католицька влада, варто зазначити, що і представники науки, і представники Церкви були на рівні знань своєї епохи. Урешті, як показав досвід, необхідно погодитися із констатацією Джона Полкінхорна: «Історія із Галілеєм жодним чином не може бути розцінена як доказ того, що наука та релігія абсолютно несумісні. Один приклад нерозумної поведінки ще не означає непримиренного протиріччя» [Полкінхорн, 2004, с. 15]. Тенденція спрощеного тлумачення стосунків науки і віри спростовують слова самого вченого: «Прогрес астрономії помножує в наших душах хвалу Богові» [Климишин, 1993, с.44].

Тож, з огляду на сказане, можемо поставити кілька риторичних запитань:

1) зважаючи на те, що для «кожної людини конфесійної свідомості релігія виступає безперечним нормативно-регулюючим началом, тим сенсоутворюючим первнем та ідеальним виміром буття, приписи якого слугують джерелом святості і натхнення, найвищої цінності та призначення» [Шевченко, 2013, с. 357], то як могло так статись, щоб саме християнство, яке нібито вело непримиренну боротьбу з наукою, створило культуру, в якій відбулася наукова революція?

2) чому Микола Коперник, Йоганн Кеплер, Галілео Галілей, Ісаак Ньютон були саме християнами? Чому не конфуціанцями, не буддистами, не мусульманами? Відповідь очевидна: віра в її конкретній конфесійній експлікації є найпотужнішою силою, яка «виступає становою віссю конфесійної свідомості та запорукою як пізнавальної так і практичної сфер людського життя» [Шевченко, 2013, с. 357]. Наявність або відсутність релігійної свідомості зумовлює принципові відмінності світосприйняття та світопереживання і, відповідно, впливає на ціннісно-сміслові орієнтири людини, спричинює аксіологію її мислення. Коперник, Кеплер, Галілей, Ньютон та інші батьки науки були людьми проникливого розуму, помноженого на мудрість віри, що налаштовує «проти закам'янілих бастионів людської темноти» [Сверстюк, 2015, с. 158]. Зрештою, «Христос є Спасителем науки у настільки правдивому сенсі, у якому Він є також її Творцем», — наголошує вчений-фізик Які Стенлі [Stanley, 1988, с. 8].

Отже, якщо спробувати неупереджено відчитати проблематику стосунків віри й науки під таким кутом зору, то здається неможливим постання науки поза містико-трансцендентним досвідом християнства взагалі і його особистою експлікацією

шляхетними, духовно заклопотаними людьми зокрема. А тому протиставлення християнства науці є нічим іншим, як міфом або «ідолом театру / палацу».

II. Християнсько-богословські підстави появи науки

Наука апріорі має історичну форму існування, у неї був досить затяжний «ембріогенез», історія якого сягає прадавніх часів. Однак справжнє її народження припадає на XVII ст. Філософія науки, реконструюючи принципи наукового світоглядного інтер'єру, засвідчує, що в Західній Європі приблизно з середини XVI і до кінця XVII ст. змінюється і картина світу, і засади його пізнання, які проіснували майже без змін протягом приблизно 2000 років. XVII ст. називають століттям наукової революції. Спостерігаючи процес формування радикальних перемін у науковому мисленні нового часу, а також зауважуючи, що наука не завжди була супутником людства, можна стверджувати, що вона об'єктивно більше кореспондується з історією, як цивілізаційно-культурний феномен, а не з антропологією. Це явище не антропологічне, а суспільно-історичне. Тому не варто випускати з уваги, що даний феномен має чітку реєстрацію «пологового будинку», де він народився, має визначені реальні часові та просторові координати, а саме: середина XVI — початок XVII ст., Західна Європа. Науковий шлях починається там, де в дослідника є чітко виражені методи збору та перевірки інформації. Саме на межі XVI–XVII ст. у науковій практиці спостереження за явищами та подіями першими стали методи експериментування і дедуктивно-математичного моделювання результатів дослідження. Живий пульс і живий сенс цих підходів зрозумів і сформулював Галілео Галілей. Тому, якщо максимально спростити логіку розмірковувань, напрошується низка таких запитань:

- Чому наука, тобто запит на зміну ментальних цінностей, постала саме в цей час, а не раніше?
- Чому саме христоцентрична Європа стала «навігатором» наукового способу мислення, а не Індія, буддистський Китай чи ісламська Саудівська Аравія?
- І найголовніше запитання: Європа, яка виносила і народила науку, була сфокусована на співпраці з Церквою чи на недовірі до неї?

Цими питаннями, властиво, й зумовлена необхідність коректного, але неодмінно всебічно виваженого й по-науковому об'єктивного осмислення того, як сучасна наука змогла роз-

винутися саме в контексті християнського світогляду, «у якому постулюється існування розумного, всезнаючого, всемогутнього Законодавця, здатного не тільки встановити єдину самодостатню систему законів світобудови, а й, на відміну від більшості сучасних нам законодавців, стежити за безперечним виконанням цих законів» [Горяїнов, 2022, с. 53]. Звичайно, що виходячи з такого розуміння, ми в жодному разі не можемо ігнорувати конкретні суспільно-політичні фактори, а особливо ті з них, мотиваційний підтекст яких зумовив світоглядні імплікації науки. Не заглиблюючись в деталі та ігноруючи довільно-спекулятивні та профанно-містифіковані твердження про походження наукової картини світу, зазначимо, що причини історії наукової революції криються не в інтерналістській, а в екстерналістській моделі, тобто були зовнішніми стосовно самої науки. Наука — це не онтологічно-антропологічна константа, а була, є і буде «історично-культурною змінною», яка істотно залежить від динаміки змін соціального контексту. Передусім варто відзначити, що однією з об'єктивних передумов виникнення науки в XVI ст. стали релігійні війни. Це час Реформації і Контрреформації. Якщо люди приносять себе в офіру за свою віру, то вони не є байдужими чи духовно вигаслими. Виходить, що зародження наукової картини світу в Європі синхронізується з епохою максимально вибухової вібрації релігійної свідомості та часом абсолютної релігійної нетерпимості. Вказуючи на активізацію суспільної ультрарелігійної діяльності, маємо ще раз підкреслити, що XVI ст. — це час священної інквізиції, період полювання на відьом. Християнство вимагає суворого вибору й самовідданості, наполягаючи, що не можна одночасно служити двом панам.

У світлі цих фактів необхідно зрозуміти: чому в суспільстві Реформації і Контрреформації сформувався великий запит на працю вчених? Чому і Католицька, і Протестантська Церкви так високо оцінили «соціальний статус науки»? Сподіваюся, не буде перебільшенням стверджувати, що в XVI–XVII ст. «сили Церкви (Католицької і Протестантської) були дуже великі, доволі великі, щоб задушити будь-якого опонента в колись. Ніякої сентиментальності, що ви!... якби інквізитори (протестантські або католицькі) побачили в науці загрозу, вони б її задушили. Цього не сталося» [Кураев, Християнство и наука]. Незалежно від оцінок, наукова субкультура повинна мати високий статус у базовій культурі того суспільства, у межах якого вона функціонує та конвертується. Принцип роботи

генералізованого алгоритму науки — це соціальне визнання, схвалення та фінансування. У час народження наукового світогляду інквізиція мала в Європі неабияку владу. Це означає, що громадська думка, точніше, думка церковних еліт, сприяла науковому поступу. Принаймні такий підхід і розуміння матиме своє кінцеве виправдання, якщо врахувати, що науковий спосіб усвідомлення дійсності, пов'язаний із методами об'єктивізації знання явищ, закріплених спостереженнями та експериментами, був тим прихильний християнському способу думання, що його повноправним методом виступає тільки реалізм, без сумнівних апеляцій до психологізму міфічних небожителів. Тут особливо звертає на себе увагу та обставина, що серед нових цінностей доби Відродження, епатуючих церковну свідомість, особливе місце належить алхімії, астрології, магії, езотерично-окульним вченням. Цей антихристиянський фактаж викликів, які активізувала доба Відродження, проливає світло на легітимізацію інквізиції, «полювання на відьом» і водночас пояснює органічну підтримку Церквою науки. Церква у цей критичний час нестабільності і турбулентності мала неабияку потребу в союзнику для діяльної боротьби з магізмом та окультизмом. Тому, не зупиняючись на деталях всього спектру проблематики, підкреслимо, що:

- по-перше, шляхом деміфологізації космосу Церква створила безкомпромісні, тверді та невблаганні необхідні умови для народження науки;
- по-друге, християнство, враховуючи деміфологізацію світу, є апріорі конституюючим законом узагальнення та синтезу наукових понять та принципів;
- по-третє, наука, як дитина Церкви, є компліментом християнському світогляду і традиційним помічником та союзником проти «підміни реального знаками реального», проти симулякрів, ілюзії та життя у сфабрикованому світі.

У цьому самому контексті антирелігійна пропаганда, яка звинувачує Церкву в антинауковості, здається гідною подиву формальною застиглістю і «вчорашністю», виродженням у набридливий провінційний штамп, виразний примітив і немилуче сприймається як щось уже зужите, як смисловий нонсенс (коли не абсурд), спонукає до непоборних логічних труднощів.

Окремої уваги у світлі такої генези науки заслуговує доктрина про створення світу Богом. Вочевидь, нам слід прояснити цю провідну ідею, яка майорить перед нами як щось розмите

і загальне. Звісно, йдеться про те, що вся культурна традиція Середньовіччя була християнською. «Сказати «середньовічний» — означає сказати «християнський», і при цьому в доволі догматичному сенсі. Середньовічні люди вважали догматичною істиною те, що Всесвіт був створений вільно і розумно від краю до краю, і тільки такий Усесвіт піддається науковому дослідженню», — підкреслює Які Стенлі [Stanley, 1988, с. 3]. Тут ми не можемо не звернути увагу на те, що в основі середньовічного світоглядного менталітету домінувала Біблія. А в основі Біблії, якщо окреслювати питання більш точно, наріжною була Блага Звістка про єднання людини і Бога, визначена екзистенційним значенням «діалектики сотвореного – несотвореного христологією», що абсолютно не збігається із грецькою космічною онтологією збігу Бога і світу. З цього неважко осягнути, що «творча діяльність християнського Бога, по суті, є актом онтологічним, адже в ньому конститується існування іншого. Творча діяльність платонівського бога, по суті, — це акт естетичний, надання форми передіснуючій матерії» [Зизиулас, 2012, с. 325]. Цим, власне, і пояснюється, що Біблійний Бог — не Сонце, і не Місяць, і не Зорі. Він — їхній Творець, Він — надкосмічний. Біблія забороняє поклонятися тому, що не є Богом, категорично застерігає від ідолопоклонства. Надкосмічність Бога Біблії засвідчує, що Біблія «не містить в собі догматів про природу та її закони, що робить біблійну традицію надзвичайно пластичною у вирішенні питання науки» [Кураев, Христианство и наука]. Саме тому важливо не перейти ту тонку межу, за якою богослів'я перетворюється на ремісницьке трюкацтво, безглузді викрутаси, де виникає спокуса навчатися астрономії, фізики чи хімії за Біблією. Констатація того, що Біблія не має обов'язкових космологічних аксіом, є вагомою підставою стверджувати, що в XVI–XVII ст. суперечка точиться не між наукою і релігією, а між новою науковою парадигмою, яку репрезентували Коперник, Кеплер, Галілей тощо, і старою — антично-птолемейською. До речі, якщо Біблія не містить набору обов'язкових космологічних уявлень, то якою космологією користувалася середньовічна культура? Відповідь очевидна: «античною спадщиною» [Кураев, Христианство и наука]. І це нормально, адже біблійна віра не володіє своєю космологією. Тому ще раз варто наголосити: не було жодної боротьби між наукою і Церквою, була боротьба між наукою нового часу і античними поглядами на світ. Отже, виходячи із закономірності дослідження, можемо констатувати таке:

- саме християнське уявлення про монотеїзм і творення світу з нічого деміфологізує світ, робить його доступним для раціонально-логічного пізнання, адже дистанціювання світу від Бога робить його профанним, таким, що не збігається з Богом. Саме такий профанний, звільнений від надмірного засилля богів, деміфологізований світ можна піддати експерименту. Тому, щоб виникла наука, світ повинен перестати бути святинею, інакше це було б богохульством⁴
- концепція про створення світу передбачає, що світ впорядкований, адже Бог — розумне начало. Закономірність устрою і пізнання світу є потужним мобілізуючим фактором, інтегративною характеристикою та основою рушійною силою наукової роботи;
- хай там як, але наука не могла виникнути у язичницьких культурах, оскільки там багато богів і духів. Якщо кожний бог і дух має свою зону впливу, є інтегративним виміром феноменів, то процес вивчення об'єкта або явища буде дослідженням божеств, а не природи, це буде теологія, а не природознавство. Експліцитна функція щодо світу бачить його суто матеріальним. Щоб наукова картина світу звільнилася від шаленства богів, їхніх інтриг і непередбачуваності, «стала підвалиною епістемологічної структури, яку західна філософія відтепер називатиме суб'єкт-об'єктною парадигмою» [Гумбрехт, 2020, с. 43], потрібний християнський монотеїзм;
- урешті-решт, догмат про створення Богом світу відкриває світ, який апріорі є достойним об'єктом вивчення.

Важко переоцінити, яку вагу і значення має догмат про Божество в обґрунтуванні ролі християнства, у народженні науки. Звісно, тут ідеться про радикальний удар, який коперніканська революція завдяки халкидонській христології завдала по антично-середньовічній космологічній парадигмі. Спираючись на зміст, форму та богословську структуру христології, ми свідомі того, що даний орос абсолютно зруйнував аристотелівсько-плотінський дуалізм земної і небесної фізики. Адже «сутнісна відмінність, — на думку Які Стенлі, — між небесною (надмісячною) і земною (підмісячною) матерією була для Арістотеля і Плотіна не лише філософським переконанням, але й релігійною догмою. Ця відмінність на практиці дорівнювала відмінності між божественним і мирським» [Stanley, 1988, с. 68–69]. Таким чином, окреслюючи культурно-історичний контекст

та означуючи основні проблемні контури античної онтології, можемо сказати, що вона основну лінію поділу карбувала на межі «Бог — світ», між світом видимим і невидимим. А основна межа у християнській онтології пролягає зовсім в іншій системі координат: «сотворене — несотворене». Ці «схеми, — пояснює митрополит Іван Зізіулас, — «сотворене — несотворене» і «Бог — світ» базово відмінні між собою. Перша робить діалогічний зв'язок абсолютно необхідним, тоді як друга не допускає його» [Зізіулас, 2012, с. 328]. Як бачимо, антична дихотомія «неба і землі» поступається місцем антиномії «Творець — творіння». Тому, не дошукуючись наразі інших варіативних спектрів аргументації, робимо висновок:

- «наскільки, за уявленням античної науки, математичні закони мають місце лише там, де немає матерії, змінної і плинної, настільки зняття принципового кордону між небесним і земним і, відповідно — астрономією і фізикою є необхідною передумовою експериментально-математичного природознавства» [Гайденко, Християнство, с. 54];
- оскільки завдяки християнському догмату про Боговтілення математика втратила сакральний ореол (світ надмісячних вічних законів), і, відповідно, її природа, закони й методологія виявилися сотвореними, тобто співмірними з іншими сотвореними об'єктами і не є містично-сакральними тайнами, то стала можливою математизація науки і деієрархізація Всесвіту. Христос, який став плоттю, дозволив Галілею, Декарту, Ньютону та іншим вести плідний діалог із природою мовою математики;
- щоб учені могли відправитися на пошук вічних істин до фізичного світу, потрібне було Втілення Сина Божого. Христологічний догмат став міцною, як граніт, обґрунтованістю наукової ідеалізації (наприклад: точка, лінія, абсолютно тверде тіло) і спричинив становлення сучасної науки. Адже дійсність має сенс, однак цей сенс ніколи не сприймається пасивно, не є інформацією, яку ми можемо вчитати з фактів і подій. Потрібне математичне моделювання, фізіологічна реакція тут не спрацьовує. Лише релігія, у якій смисловизначальним чинником є Логос, який став тілом, могла створити умови, «втїлити» ідеальні математичні моделі в «тіло» об'єктивного фізичного світу» [Копейкин, Богословие, с. 163].

Звичайно, що, виходячи з такого розуміння, ми в жодному разі не можемо ігнорувати й інші богословські фактори, які при-

вели до «розчаклування» Всесвіту і зародження науки, а особливо ті з них, мотиваційний підтекст яких зумовив історичну долю наукового мислення. А тому, осягаючи смислове та проблемне поле заданої теми, думаю, не зайвим буде зазначити, що християнська тріадологія фактом визнання Ісуса Христа Єдинородним Сином Божим абсолютно нівелює античне вчення про світ як «єдинородного Сина Божого». Така гостро виражена полярність стала вирішальною. Річ у тім, що у «греків і римлян вираз «єдинородний» слугував, у піднесеному сенсі, предикатом до поняття «Всесвіт». Античний світ (Плутарх, Ціцерон, Платон тощо) «розглядав Всесвіт як «єдинородну» сутність, оскільки бачив в ньому еманацию Першого Начала, або Вищого Блага, або Першодвигуна» [Stanley, 1988, с. 72-73]. Тому не є нонсенсом те, що з легкої руки християн, які знали справжнього «Сина Божого, Єдинородного від Отця перше всіх віків», вселенна не могла зберегти статус «первородного сина», який справедливо належить лише Тому, Хто Єдиносущний Отцеві. Християнство неминуче стало екзистенційним каталізатором для всіх людей доброї волі керуватися об'єктивною константою і не плутати творіння із Творцем. Статус Усесвіту як «єдинородного сина» зазнав фіаско. Отож християнське вчення про Єдинородного Сина Божого створило необхідні умови для радикального розриву із античною космологією і стало ще одним кроком до зародження сучасної науки. Воно акуратно-демонстративно демонтувало некоординовану істиною спекуляцію щодо сакральності світу і розкрило шлях до його дослідження. Іншими словами, десакралізований світ можна піддавати експериментам, не боячись покарання богів.

Отже, підсумовуючи, маємо всі підстави констатувати, що проблема взаємин християнства і науки потребує переосмислення поза межами усталених міфів та ідеологічних кліше. Історичні приклади розвитку наукового знання в Європі Нового часу переконливо свідчать, що християнський світогляд не лише не суперечив становленню науки, а й забезпечив її онтологічні, гносеологічні та аксіологічні підвалини.

Зокрема, християнський монотеїзм і догмат про створення світу з нічого деміфологізували природу, відкривши її для раціонального дослідження. Догмат про Боговтілення та християнська онтологія подолали античну дихотомію «небесного» і «земного», створивши підстави для формування експериментально-математичного природознавства. Провідні вчені XVI–XVII ст. були глибоко віруючими християнами, для яких релігія стала джерелом сенсу і натхнення в наукових пошуках.

Наука постає не антропологічною константою, а історично-культурним феноменом, що виник у конкретних просторово-часових обставинах християнської Європи. Важливим є й те, що християнське віровчення про єдиного Бога Творця запровадило концепцію впорядкованого і пізнаваного світу, що стало основою наукової методології Нового часу.

Отже, протиставлення християнства і науки є історично необґрунтованим, а сучасні міждисциплінарні і трансдисциплінарні студії мають сприяти подоланню стереотипів та утвердженню діалогу на основі визнання спільних ціннісних і онтологічних засад.

1. Stanley L. Jaki. *The Savior of Science*. Washington: Published by Regnery Gateway, 1988. 261 p.
2. Гумбрехт Г. *Продуктування присутності. Що значення не може передати* / пер. з англ. Іван Іващенко. Харків: IST Publishing, 2020. 192 с.
3. Горяїнов А. *Основи критичного мислення*. Київ: Книгоноша, 2022. 120 с.
4. Зизиулас И. *Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви* / Пер. с англ. (Серия «Современное богословие»). Москва: Издательство ББИ, 2012. XII, 407 с.
5. Климишин І. *Вчені знаходять Бога (Вступ до християнської апологетики)*. Монастириськ, 1993. 93 с.
6. Копейкин К. В., прот. *Богословие творения и проблема интерпретации теоретической физики. Богословие творения* / Под ред. А. Бодрова и М. Толстолуженко (Серия «Богословие и наука»). Москва: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2013. – 265с.
7. Маринович М. *Як Україні виростити крила: Виступи, статті, доповіді, інтерв'ю (2018-2021)*. Київ: Дух і літера, 2021. 272 с.
8. Полкінхорн Дж. *Наука и религия. Новый диалог*. Москва: Республика, 2004. 256 с.
9. Сверстюк Є. *Світлі голоси життя*. Київ: ТОВ «Видавництво «Кліо»», 2015. 768 с.
10. Сіданіч І. Трансформація ставлення християнства до науки в сучасній гуманітаристиці. *Вісник Полтавського національного педагогічного університету. Філософія, соціологія, педагогіка*. 2022. № 1(39). С. 73–86.
11. Фюрст М., Тринкс Ю. *Філософія* / Пер. з нім. Вахтанга Кебуладзе. Вид. друге. Київ: Дух і літера, 2019. 536 с.
12. Філоненко О. *Краса і вдячність. Вступ до теоестетики. А мотивами публічних лекцій*. Київ: Колесо життя, 2025. 220 с.
13. Чорноморець Ю. *Еволюція візантійського неоплатонізму*. Київ, 2011. 322 с.
14. Шевченко В. *Православ'я в Україні і цивілізаційні виклики: історія та сучасність*. Київ: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2013. 639, [1] с.
15. Гайденко П., *Християнство и генезис новоевропейского естествознания*. URL: <http://www.philsci.univ.kiev.ua/biblio/Gajd-crist.html>
16. Йоганн К. URL: https://uk.wikiquote.org/wiki/%D0%99%D0%BE%D0%B3%D0%B0%D0%BD%D0%BD_%D0%9A%D0%B5%D0%BF%D0%BB%D0%B5%D1%80

17. Йоганн К. URL: <https://slovoproslovo.info/johann-kepler/>
 18. Кураев А. диак., Христианство и наука. URL: <https://www.benjamin.ru/logos/kuraev/0015.html>
-
1. Stanley L. Jaki. The Savior of Science. Washington: Published by Regnery Gateway, 1988. 261 p.
 2. Humbrekht H. Produkuвання прсутности. Shcho znachennia ne mozhе peredaty / per. Z anhl. Ivan Ivashchenko. Kharkiv: IST Publishing, 2020. 192 s.
 3. Horiainov A. Osnovy krytychnoho myslennia. Kyiv: Knyhonosha, 2022. 120 s.
 4. Zyzyulas Y. Obshchenye y ynakovost. Novye ocherky o lychnosti y tserkvy / Per. s anhl. (Seriya «Sovremennoe bohoslovye»). Moskva: Yzdatelstvo BBY, 2012. KhII, 407 s.
 5. Klymyshyn I. Vcheni znakhodiat Boha (Vstup do khrystyianskoi apolohetyky). Monastyrysk, 1993. 93 s.
 6. Kopeikyn K. V., prot. Bohoslovye tvorennya y problema ynterprytatsyy teoretycheskoi fizyky. Bohoslovye tvorennya / Pod red. A. Bodrova y M. Tolstoluzhenko (Seriya «Bohoslovye y nauka»). Moskva: Bybleisko-bohoslovskiy ynstytut sv. apostola Andreia, 2013. – 265s.
 7. Marynovych M. Yak Ukraini vyrostyly kryla: Vystupy, statti, dopovidi, interv'iu (2018-2021). Kyiv: Dukh i litera, 2021. 272 s.
 8. Polkinkhorn Dzh. Nauka y relyhiya. Novyyi dyaloh. Moskva: Respublyka, 2004. 256 s.
 9. Sverstiuk Ye. Svitli holosy zhyttia. Kyiv: TOV «Vydavnytstvo «Klio»», 2015. 768 s.
 10. Sidanich I. Transformatsiia stavlennia khrystyianstva do nauky v suchasni humanitarystyti. Visnyk Poltavskoho natsionalnoho pedahohichnoho universytetu. Filosofiia, sotsiologiia, pedahohika. 2022. № 1(39). S. 73–86.
 11. Fiurst M., Trynks Yu. Filosofiia / Per. z nim. Vakhtanha Kebuladze. Vyd. druhe. Kyiv: Dukh i litera, 2019. 536 s.
 12. Filonenko O. Krasa i vdiachnist. Vstup do teoestetyky. A motyvamy publichnykh lektsii. Kyiv: Koleso zhyttia, 2025. 220 s.
 13. Chornomorets Yu. Evoliutsiia vizantiiskoho neoplatonizmu. Kyiv, 2011. 322 s.
 14. Shevchenko V. Pravoslavia v Ukraini i tsyvilizatsiini vyklyky: istoriia ta suchasnist. Kyiv: Vydavnychi viddil UPTs Kyivskoho Patriarkhatu, 2013. 639, [1] s.
 15. Haidenko P., Khrystyanstvo y henezys novoevropeiskoho estestvoznanyia. URL: <http://www.philsci.univ.kiev.ua/biblio/Gajd-crist.html>
 16. Yohann K. URL: https://uk.wikiquote.org/wiki/%D0%99%D0%BE%D0%B3%D0%B0%D0%BD%D0%BD_%D0%9A%D0%B5%D0%BF%D0%BB%D0%B5%D1%80
 17. Yohann K. URL: <https://slovoproslovo.info/johann-kepler/>
 18. Kuraev A. dyak., Khrystyanstvo y nauka. URL: <https://www.benjamin.ru/logos/kuraev/0015.html>