



Тарабанов Н.А., Гизбрехт Е.С. Рациональность в науке и религии: интервально-континуальный подход // Науч. ежегодник Ин-та философии и права Урал. отд-ния Рос. акад. наук, 2018. Т. 18, вып. 4, с. 21–34.

УДК 165.19

DOI 10.17506/ryipl.2016.18.4.2134

РАЦИОНАЛЬНОСТЬ В НАУКЕ И РЕЛИГИИ: ИНТЕРВАЛЬНО-КОНТИНУАЛЬНЫЙ ПОДХОД

Николай Александрович Тарабанов

кандидат философских наук,
доцент кафедры онтологии, теории познания
и социальной философии
Национального исследовательского
Томского государственного университета,
г. Томск, Россия. E-mail: nikotar@mail.tsu.ru

Евгения Сергеевна Гизбрехт

студентка первого курса магистратуры
Национального исследовательского
Томского государственного университета,
г. Томск, Россия. E-mail: ev.gizbrekht@gmail.com

Материал поступил в редколлегию 30.01.2018 г.

Необходимость иерархической организации познавательных практик, выявленная постмодернистской критикой, по-прежнему определяет характер взаимодействия науки и религии. Формирование нового (постнарративного) типа сосуществования дискурсов определяет актуальность проблемы соотношения научного и религиозного способов познания мира. Эта проблема может быть рассмотрена через анализ исторического взаимодействия науки и религии в свете понятия «рациональность». Мы исследуем вопрос о возможных определениях рациональности в разных когнитивных практиках посредством компаративного и концептуального анализа теории исторической смены типов научной рациональности (классической, неклассической и постнеклассической) Степина, а также способов соотношения науки и религии в концепциях Хота (конфликт, контраст, контакт, сопричастность) и Барбура (конфликт, независимость, гармония, диалог, интеграция). Классическая рациональность в данном контексте предстает как продуцирующая конфликт науки и религии, неклассическая рациональность – как дающая основания для их независимости (контраста), а постнеклассическая рациональность – как создающая возможность активного взаимодействия между ними в различных формах (контакт, сопричастность, диалог, интеграция). Мы объясняем историческую смену типов (или способов) соотношения науки и религии с точки зрения интервально-континуального подхода, который объединяет представление о континуальном характере истины с идеей истины как устанавливаемой исключительно в границах определенного понятийного и теоретического интервала. Таким образом, диалектика рационального

и нерационального проявляется в исторической смене типов соотношения науки и религии. Мы делаем вывод о том, что развитие этой диалектики происходит в направлении от гипостазирования эпистемологического измерения рациональности к признанию онтологического измерения рациональности. Вследствие этого интервально-континуальный подход может служить теоретическим базисом для описания возможных способов взаимодействия науки и религии.

Ключевые слова: вера, интервально-континуальный подход, истина, наука, разум, рациональность, религия.

Соотношение христианства и институализированной западной науки осмыслялось с момента возникновения последней, однако наиболее активно потребность в изучении проблемы приоритетности научного и религиозного способов познания реализуется философией в последние несколько десятилетий (Касавин 2006). Вероятно, эта потребность связана с постпозитивистской – равно как и постмодернистской – критикой сложившейся ранее иерархии когнитивных практик, в которой высшая ступень занята наукой (Forrest 2014). Впрочем, отказ от иерархической организации познавательных практик может быть воспринят и как отказ от их систематизации вообще, в связи с чем новая эпистемическая ситуация порой воспринимается как не несущая позитивного содержания и требующая преодоления (Никифоров 2008). По нашему мнению, отказ от иерархической модели когнитивных практик не означает отказа от их систематизации, то есть фиксации их сходств, различий и связей между ними. Напротив, новая организация всего, что может быть воспринято как система методов познания, – актуальная задача современной эпистемологии. Ее решение требует последовательного выявления связей между разными когнитивными практиками. Вследствие этого проблема научно-религиозного взаимодействия представляется весьма актуальной, несмотря на то что религия нередко занимает маргинальное положение по отношению к такому «привилегированному» способу познания, как наука.

В числе предлагаемых способов решения проблемы систематизации познавательных дискурсов привлекает внимание интервальный подход, описанный Феликсом Васильевичем Лазаревым и Сергеем Александровичем Лебедевым. Данная концепция нацелена на уравнивание эпистемического статуса социогуманитарного и естественнонаучного знания. Для достижения этой цели интервальная эпистемология фиксирует конститутивность истины: «Интервальный подход исходит из того, что в научном познании могут существовать в качестве допустимых разные “картины” одного и того же объекта. Однако эти точки зрения могут рассматриваться как равноправные лишь при одном условии, если все они удовлетворяют требованиям рациональной обоснованности» (Лазарев Ф., Лебедев С. 2005: 106).

Относительность истины в рамках рассматриваемой теории постулируется в качестве утверждения о том, что истинность любого осмысленного высказывания может быть оценена исключительно в границах определенного интервала абстракций, то есть в пределах применимости понятий и

теорий, к которым апеллирует высказывание. Однако наряду с оригинальной трактовкой относительности истины интервальный подход утверждает и абсолютность истины, понимаемую в трех аспектах: как абсолютность истин в рамках интервала; как связь внутриинтервальной истины с более широким интервалом; как возможность восхождения к более общей истине в контексте постепенного прироста знания и обусловленного им перехода к новой интеллектуальной перспективе.

Диалог научного и религиозного способов познания, базирующихся на научной и религиозной рациональности¹ как на соответствующих интервалах абстракций, может быть описан с позиции интервального подхода. В рамках данной методологии наука и религия получают основания для подобного диалога, поскольку и та и другая априори исходят из разумного устройства мира (общий для науки и религии интервал).

Тем не менее синхронический подход, то есть подход интервальной эпистемологии, описанный выше, не способен дать объяснения всему многообразию отношений науки и религии, поскольку любое взаимодействие, кроме диалогического, в рамках данной методологии будет понято как эпистемически незрелое, а тем самым недопустимое. Более нейтральный подход к проблеме обеспечивается дополнением интервального подхода представлением о континуальном (непрерывно становящемся) характере истины, которая в масштабе первопричины мироздания остается не до конца определенной². Континуальность в данном случае подразумевает, что «рациональная обоснованность» утверждений в рамках определенного интервала абстракций подвергается трансформациям с течением времени.

Именно поэтому закономерной методологической установкой стоит признать обращение к концепциям философии науки, которые описывают хронологию теоретического знания. Данная установка объясняется тем, что господствующие формы как институционального, так и эпистемического взаимодействия науки и религии отчетливо связаны с историческими периодами. Так, зарождение западной науки, несмотря на причинную связь с определенными компонентами религиозного мировоззрения (Гайденко 2006), во многом было обусловлено противопоставлением веры и разума³. Например, у Фрэнсиса Бэкона можно встретить следующее: «Самих же наук,

¹ Под рациональностью в настоящей статье понимаются нормативно закрепленные способы получения и организации знания. В разных дискурсах, а также с течением времени рациональность подвергается изменениям.

² Джон Хот описывает сходное требование как «критический реализм»: поскольку и Вселенная, и Бог слишком велики, чтобы мы могли о них судить, познавательный процесс с необходимостью остается незавершенным, так что наука вкупе с религией уточняют и углубляют понимание своих сфер в согласии с принципом критицизма (Naught 1995).

³ Разум в данном случае понимается в кантовском смысле, для определения веры используется «Сумма теологии». А именно: верить – значит «мыслить с согласием» (Фома Аквинский 2011: 31); здесь «под согласием ... понимается акт ума, определенный к единственному объекту в соответствии с волей» (Фома Аквинский 2011: 32). Эта направленность воли объясняет твердость, с которой принимается объект веры.

опирающихся скорее на фантазию и веру, чем на разум и доказательства, насчитывается три: это астрология, естественная магия и алхимия» (Бэкон 1971: 115).

В теории Вячеслава Семеновича Степина системная динамика теоретического знания рассматривается в контексте трех исторически сменяющихся типов научной рациональности. Классическая рациональность господствует с XVII в., неклассическая – формируется с конца XIX в. и сменяет первую в начале XX в., а постнеклассическая рациональность ведет отсчет со второй половины XX в. (Степин 2000; Степин 2012). Можно предположить, что упомянутые типы научной рациональности неявно определяют и соответствующие способы описания форм познания, воспринимаемых как ненаучные (нерациональные или иррациональные). Примером этому, в частности, служит неопозитивистская программа логико-методологического анализа языка науки, которая предполагала прежде всего аналитико-философское решение проблемы демаркации: сопоставление науки с метафизикой и религией (Карнап 1993). По-видимому, в пояснении нуждается само понятие рациональности, которое нередко трактуется как своего рода гарантия истины.

Вопрос о понимании рациональности в разных когнитивных практиках будет исследован на материале предложенной В.С. Степиным концепции исторической смены типов научной рациональности, а также выделенных Джоном Хотом и Иеном Барбуром известных способов соотношения науки и религии. К последним относятся конфликт, независимость, гармония, диалог, интеграция (Барбур 2000) и конфликт, контраст, контакт, сопричастность (Naught 1995). Суть соотношения достаточно точно задается применяемыми ими терминами. Несмотря на то что построения И. Барбура и Дж. Хота производят впечатление синхронически организованных, временное измерение присутствует и в них. Так, например, подзаголовок книги Хота «От конфликта к коммуникации» (см.: Naught 1995) сам по себе подразумевает диахронический аспект. У Барбура же изучение выделенных способов соотношения вписано в определенный историко-культурный контекст.

Описание способов взаимодействия науки и религии у Барбура по большей части остенсивно, тем не менее оно позволяет выделить несколько критериев, которые фиксируют существенные характеристики каждой из разновидностей по следующим критериям: совпадение областей объясняемых (или понимаемых) явлений, сходность применяемых методов, а также совместимость и сопоставимость познавательных результатов, получаемых религией и наукой; у Хота эти критерии выявляются преимущественно напрямую. Отметим определенное родство с критериями выделения типов рациональности в концепции Степина: «совпадение области объяснения (понимания)» – парафраз «объекта исследования», трактуемого компаративно (применительно к науке и религии), «сходность применяемых методов» и «сопоставимость и совместимость познавательных результатов» аналогичным образом соотносятся с «идеалами и нормами исследования» (Степин 2012). Характеристики субъекта познания, а также философских

оснований науки, отмеченные в концепции Степина, по нашему мнению, в моделях Барбура и Хота присутствуют имплицитно.

Рассмотренные таким образом типы рациональности по Степину могут быть приняты в качестве своеобразной концептуальной основы для соответствующих способов соотношения науки и религии у Барбура и Хота. Влияние стратегий осмысления науки на способы научно-религиозного взаимодействия можно обосновать ее динамичностью: она легче, чем религия, обновляет свои выводы и способы их получения, потому что научная истина имеет скорее становящийся характер, а религиозная истина – уточняющийся (то есть наука способна трансформировать свои выводы глобально, а религия ограничивается локальными модификациями). Это связано со спецификой соответствующих науке и религии характеристик рациональности: вера строже, чем знание, определяет свой объект и его свойства. Более конкретно об этом говорит тот факт, что для науки не является деструктивным изменение основополагающей парадигмы (например, появление квантовой механики не дискредитировало физику как таковую, а лишь преобразовало вектор исследовательского поиска в этой области знания). Для религии, напротив, смена важнейших принципов означает уничтожение или трансформацию религии как таковой.

При сопоставлении типов рациональности по Степину со способами соотношения науки и религии у Барбура и Хота нельзя утверждать строгое, не знающее исключений хронологическое соответствие, так как на протяжении всей истории взаимоотношений науки и религии их осмысление не было однородным. Выделение общих тенденций заставляет вынести за скобки отдельные анахроничные концепции. Мы полагаем, что представленный анализ может сделать явными основные тенденции, которые формировались в тот или иной период времени.

Классическая рациональность: конфликт науки и религии

Совокупно концепции Барбура и Хота описывают три варианта конфликта науки и религии: библейский буквализм, научный материализм (научный скептицизм) и делегирование науке ответственности за пустоту современной жизни (наука как причина постмодернистской неустойчивости) (Барбур 2000; Naught 1995). Из этого следует, что в рамках выделенных концепций наука и религия понимаются как принципиально непримиримые. В исходном значении слово «конфликт» предполагает наличие двух сторон, но в данном случае ситуация конфронтации разворачивается в первую очередь виртуально, поскольку Барбур и Хот классифицируют не сами факты социальной жизни, а способы их теоретической систематизации и осмысления. Несмотря на то что представители указанных выше течений наделяют науку и религию разным аксиологическим статусом, варианты конфликта предполагают совпадение областей интереса науки и религии; при этом методы науки и религии воспринимаются как принципиально разные.

Классическая рациональность – это, прежде всего, рациональность научная, и в силу этого она опирается на строгую демаркацию рациональных

и нерациональных форм познания. Методы последних оцениваются как недостоверные, причем наука и иные способы когнитивного освоения действительности претендуют на решение одних и тех же задач: достоверное описание и объяснение действительности, сущности природы и человека. Тем не менее только наука имеет возможность создавать обоснованные теории посредством обобщения эмпирического материала, полученного путем наблюдений и экспериментов, не говоря о том, что естественное богословие не принимается в расчет.

Таким образом, классическая рациональность задает сциентистский взгляд на конфликт науки и религии, что вполне соответствует идеям научного материализма, но слабо подходит для описания библейского буквализма. Отдельное рассмотрение подвидов конфликта с точки зрения науки (научный материализм) и с позиций религии (библейский буквализм) – необходимость, диктуемая классикой, которая определяет рациональное главным образом как научное. Именно такая методологическая установка обнаруживается в подходе Хота, выделившего способы взаимодействия науки и религии в зависимости от того, какой дискурс является определяющим. Аналогичный способ организации может быть использован и применительно к конфликту; по-видимому, имплицитно он также применяется Барбуром.

В период становления классического типа научной рациональности конфликт науки и религии эксплицируется разными когнитивными практиками, но здесь необходимо признать неоднозначность взаимоотношений исследуемых дискурсов на данном историческом этапе. В частности, примечательно следующее: «И. Ньютон в “Оптике” писал, что Бог создал мир из неделимых корпускул (атомов) и все тела (твердые, жидкие и газообразные) составлены из них, возникают благодаря взаимодействию корпускул» (Степин 2012: 18). Не менее интересным представляется и такой момент: «Концепция Бога у Галилея не сильно отклонялась от традиционных христианских представлений. Он считал, что Книга Природы и Книга Писания не могут противоречить друг другу, поскольку созданы одним и тем же автором» (Барбур 2000: 17). И далее: «Ньютон также утверждал, что непрерывное действие Бога проявляется в регулировке Солнечной системы. Он полагал, что ее строение нельзя объяснить научно, поскольку компланарное движение планет по орбитам в одном и том же направлении не может быть следствием естественных причин» (Барбур 2000: 26). Все эти исторические ремарки свидетельствуют о драматичности процессов, происходивших на этапе формирования классического типа научной рациональности, который ассоциирован с представлением об иррациональности религии.

В целом в рамках конфликта сфера интересов науки и религии определяется предельно широко. Это может означать включение проблем истории природы в область богословия (библейский буквализм), выведение из науки метафизических и этических положений, отождествление физической реальности с миром вообще (научный материализм). Однако тип системной организации объекта (существенный признак типа рациональности в концепции Степина) не может быть охарактеризован применительно к объяс-

нению всего, на что изначально пытаются претендовать как наука, так и религия в первый период формирования рациональности. Впрочем, в сфере идеалов и норм науки сопоставление классической рациональности и концепций конфликта науки и религии представляется более перспективным. Идеал теории, точно соответствующей объекту и основанной на эмпирических данных, в рамках религии реализуется как естественное богословие (выведение религиозных положений из наблюдаемых свойств природы), однако оно применяется не только относительно концепций конфликта. Дополнительными признаками классического типа рациональности являются существенные характеристики субъекта научного познания: он трансцендентен; это разум, способный познать мир как таковой (Степин 2000).

Неклассическая рациональность: независимость науки от религии (их контраст)

Неклассическая рациональность у Степина связывается, прежде всего, с рефлексией нового типа объектов, способных к саморегуляции и демонстрирующих эмерджентные свойства. Вследствие усложнения предметов исследования «укореняется норма, допускающая альтернативные теоретические описания одной и той же реальности, в каждом из которых может содержаться момент объективно-истинного знания» (Степин 2012: 21). В приведенной цитате особое внимание привлекает использование терминов: в более ранней работе (Степин 2000) проводится разграничение категорий «мир» и «реальность»: реальность – это фрагмент мира. Повидимому, именно поэтому Степин указывает на трудности с применением понятия «картина мира» относительно всех наук. Соответственно неклассическая познавательная установка дает некоторую возможность скорее для «легитимации» религиозного миропонимания, нежели для его творческого взаимодействия с наукой, то есть построения некой общей картины мира. Аналогичным образом Хот отмечает, что *контраст* – в варианте Барбура речь идет о *независимости*, которая каких-либо существенных отличий от контраста, судя по всему, не имеет, – не предполагает создания унифицированного образа мира, хотя каждый из способов познания получает возможность полного контроля над определенной областью интереса (Naught 1995: 17).

Такое разграничение сфер приводит к тому, что неклассическая рациональность, а вместе с ней независимость и контраст уже не могут быть названы «сциентистским взглядом» на способ отношения науки и религии. Однако здесь нет аксиологической нейтральности: проблема ценностного статуса науки и религии в неклассике может быть решена различным образом и это зависит от того, как оцениваются сферы, отведенные науке и религии в каждом конкретном случае. Например, закрепление за наукой исключительно «решаемых» (то есть доступных эмпирической и логической проверке) вопросов в неопозитивизме зачастую ведет к утверждению гегемонии науки (Карнап 1993), «отрицанию всякой спекулятивно-догматической метафизики» (Крафт 2003: 51), причем антиметафизическая позиция может означать и антирелигиозную, главным образом в силу того,

что «прилагать наши усилия к... абсолютной реальности бессмысленно» (Крафт 2003: 194). С другой стороны, известны описания, в которых утверждается приоритет религии: в частности, Серен Кьеркегор единственно значимым признает отношение единичного и абсолютного, которое недостижимо «критическим прилежанием», «подменой вероятности надежными гарантиями»: «*желание количественным образом приблизиться к вере* всегда остается недоразумением, самообманом» (Кьеркегор 2005: 26).

Вышесказанное открывает возможность небуквального понимания цитаты Хота: «Мы не должны судить о религии посредством стандартов науки, и наоборот, потому что задаваемые ими вопросы полностью несоизмеримы, а содержание их ответов так различно, что не имеет смысла сопоставлять их друг с другом» (Haught 1995: 12). Безусловно, здесь речь идет об отсутствии взаимодействия между наукой и религией, но не об отсутствии целесообразности их сравнительного анализа. Кроме того, неклассический этап рациональности постулирует не только обусловленность познавательного результата способом его получения, но и относительность истины вне зависимости от самого этого способа. Вследствие этого закладывается установка на возможность и взаимодополнительность различных путей освоения действительности, в том числе науки и религии.

В неклассике деятельностный компонент познания (то есть способность знания служить не только отражением мира, но и его преобразованием), будучи впервые по-настоящему осознанным, становится значимым для характеристики дискурсов, претендующих на понимание и объяснение мира. Варианты независимости имеют существенное сходство: в них фиксируется несхожесть методов науки и религии, которые приводят к зачастую несопоставимым познавательным результатам, поскольку относятся к различным областям познания (Барбур 2000: 100). В свою очередь, Степин обращает внимание на то, что классический принцип «теории соответствия» (то есть принцип, согласно которому с познавательной точки зрения предпочтительнее теория, которая наиболее адекватно отражает объект своего исследования) сменяется установкой на внутреннее совершенство теории (Степин 2000). Этот признак может быть присущ не только системе научных утверждений; религиозные доктрины тоже могут быть оценены с позиции внутреннего совершенства, под которым понимается возможность исходя из минимального набора предложений объяснить максимальное число явлений. Более того, соответствующий потенциал религии в сравнении с научным может быть даже выше. Этому способствует единство или взаимопроникновение философской и религиозной традиций (например, астика в индийской философии, исламская философия, патристика и схоластика). Кроме того, в отношении религии говорить о применении гипотез *ad hoc*, вредящих внутреннему совершенству теории, труднее, чем в отношении науки: презумпция существования Бога обеспечивает объяснение значительного массива фактов; попыткой такого рода является «Бог белых пятен» – концепция, которая вызывающие затруднения научные проблемы разрешает Божественным вмешательством (Барбур 2000: 27). Таким образом, реализация принципа внутреннего совершенства теории вполне

может быть одной из предпосылок перехода к вариантам взаимодействия науки и религии.

Постнеклассическая рациональность: взаимодействие науки и религии

Существенной чертой постнеклассики (постнеклассической рациональности) является усиление значимости ценностных характеристик знания. В постнеклассической науке идеал емкой, внутренне согласованной теории дополняется новыми свойствами. Интерес к ценностно-целевым структурам субъекта связан с осознанием социокультурной детерминации знания в постпозитивизме, пониманием субъекта не как данности, а как конструируемого и воспроизводимого продукта социальной общности, чьи ценностно-целевые установки с необходимостью влияют на познавательный результат.

Примечательна фиксируемая консолидация аксиологических аспектов в культуре: целенаправленное изучение связей внутринаучных ценностей с внеучными (в частности, религиозными) возникает именно в указанный период. Типичными становятся также междисциплинарные исследовательские программы, в которых междисциплинарные общности выступают своеобразным коллективным субъектом познания (Степин 2012). Все это создает предпосылки для взаимодействия разных познавательных дискурсов, то есть генерирования совместных эпистемических проектов. В ряде таких проектов взаимосвязи науки и религии подвергаются детальному рассмотрению в силу того, что в постнеклассике целевая причинность оказывается элементом не только религиозного, но и научного мировоззрения. То же самое происходит и с гуманистическими ценностями: изначально олицетворяемые религией, а также светской этикой, они реализуются как часть научного дискурса, например в виде этических комитетов.

Уравнение эпистемических дискурсов, ориентация на плюрализм приводят к многообразию способов взаимодействия науки и религии. Отметим выделяемые Хотом (контакт, сопричастность) и Барбуrom (гармония, диалог, интеграция) подходы. *Контакт* предполагает религиозную интерпретацию научных фактов. По утверждению Хота, это не самый плодотворный тип научно-религиозного соотношения: научные данные постоянно уточняются, и не способствует укреплению религиозных положений. Более перспективна, по мнению исследователя, *сопричастность*¹: она фиксирует, что на глубоком уровне религия поддерживает жажду познания, составляющую сущность науки (Haught 1995: 21).

Сходная идея транслируется Барбуrom в понятии гармонии (тем не менее, в рамках теории Барбура оно не может быть отнесено к постнеклассике

¹ Ранее термин «confirmation» переводился не как «сопричастность», а как «подтверждение»; попытка такого рода существует только в виде сноски в произведении другого автора (Барбур 2000: 91). Между тем *подтверждение* скорее соответствует хотовскому *контакту*, хотя автор понятия предостерегал и от такого словоупотребления (Haught, 1995). Термин «сопричастность» выбран как предполагающий соотнесенность с основаниями.

хронологически). Если сопричастность предстает религиозной убежденностью в разумном устройстве мира, которая имманентна идее науки, то гармония – это, прежде всего, исторический этап, иллюстрируемый мыслями Кеплера, который сочетал в представлениях «о “тайне чисел”, “музыке сфер” и “Боге как вечном геометре” ... как эстетические и религиозные, так и научные мотивы» (Барбур 2000: 11). *Интеграция* Барбура близка понятию гармонии тем, что соединяет науку и религию в едином мировоззренческом комплексе. Барбур выделяет три варианта интегративных теорий: *естественное богословие*, где существование Бога выводится из доказательств существования замысла природы, которые наука делает еще более убедительными; *богословие природы*, где основные источники богословия – за пределами природы, но научные теории влияют на интерпретацию определенных доктрин, особенно касающихся человеческой природы; *систематический синтез*, где наука и религия включаются во всеобъемлющую метафизику, в развитие которой они обе вносят свой вклад.

Попытки совмещения креационизма и неodarвинизма суть не что иное, как интегративные теории. Примечательно, что эти подходы (например, *союз у Хота* (Хот 2011)) также соотносимы с постнеклассическим этапом развития рациональности, поскольку само их существование – реализация идеи свободного диалога между разными дискурсами.

Диалог оказывается менее тесным взаимодействием, чем интеграция. Он фиксирует возможность и необходимость согласования познавательных результатов науки и религии в основных положениях (например, происхождения Вселенной) и поднимаемых наукой пограничных (в том числе онтологических) вопросах, на которые она не в состоянии ответить (Барбур 2000). Все приведенные варианты научно-религиозного взаимодействия могут быть поняты как следствие установок постнеклассической рациональности, которая выходит за рамки исключительно сциентистского сценария.

* * *

Определения рациональности, фиксируемые на классическом и неклассическом этапах становления рациональности в концепции теоретического знания Степина, исключают религию в качестве равноценного науке способа познания. Однако постнеклассика создает условия для их продуктивного взаимного обмена данными, потому что рациональность в этот исторический период предстает как множественная, то есть как возможность сосуществования разных рациональностей, и уходит в прошлое демаркация рациональных и нерациональных форм осмысления действительности. Таким образом, обращение к выделенным Барбуrom и Хотом способам отношения науки и религии позволяет обозначить вероятные исторические векторы их взаимосвязи: от конфликта в классике через независимость в неклассике к взаимодействию в постнеклассике.

Различие в способах познания отражает несхожесть эпистемических позиций: в гносеологическом измерении научная рациональность, в осно-

ве которой находится разум, противостоит религиозной иррациональности, в основе которой – вера.

Однако в онтологическом измерении обе эти когнитивные практики имеют общий постулат разумности (упорядоченности) мироздания. Историко-теоретическая рефлексия рационального и нерационального заключена в переходе от гносеологического измерения рациональности к онтологическому, что сопровождается появлением новых познавательных возможностей: сначала для науки (классическая рациональность), затем еще и для религии (неклассическая рациональность) и, наконец, для взаимодействия науки и религии (постнеклассическая рациональность).

Различие двух измерений рациональности (гносеологического и онтологического) позволяет фиксировать общность не всегда явно осознаваемых предпосылок науки и религии: оба эти пути познания исходят из общего интервала, разумной устроенности мира; но в случае науки разумность мироустройства подтверждается наличием универсальных законов природы, а в случае религии – наличием общезначимых Божественных законов, что и определяет главное их отличие в эпистемическом измерении. Интервальный подход фиксирует упорядоченность мира как общий интервал науки и религии. Данный метод совершает это синхронически, то есть вне исторических трансформаций рациональности, понятой как правила научного или религиозного дискурса. Диахронический, то есть континуальный, подход представляет собой необходимое дополнение, которое позволяет говорить о науке и религии не как о застывших вневременных формах, а как о подверженных изменениям способах организации содержания, вырабатываемого в процессе взаимодействия с действительностью. В этом смысле континуальный (непрерывно становящийся) характер истины совпадает с континуальным характером рациональности, потому что истина предстает как то, что достигается в процессе корректного применения рациональных практик.

Таким образом, совмещение гносеологического и онтологического измерений рациональности отчасти происходит в рамках интервально-континуального подхода, где истины науки и религии являются не только равноценными, но и принципиально сопоставимыми в процессе уточнения вопроса о причинах и целях мироздания.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Барбур И. 2000. Религия и наука: история и современность. М. : Библейско-богослов. ин-т св. апостола Андрея. 430 с.

Бэкон Ф. 1971. Сочинения. В 2 т. Т. 1. М. : Мысль. 590 с.

Гайденко П.П. 2006. Христианство и генезис новоевропейского естествознания // Наука и религия. Междисциплинарный и кросс-культурный подход. М. : Канон + : РООИ «Реабилитация». С. 79–119.

Карнап Р. 1993. Преодоление метафизики логико-методологическим анализом языка / пер. А.В. Кезина // Вестн. Моск. гос. ун-та. Серия 7 «Философия». № 6. С. 11-26.

Касавин И.Т. 2006. О возможности нового направления исследований «Science & Spirituality» // Наука и религия. Междисциплинарный и кросс-культурный подход. М. : Канон + : РООИ «Реабилитация». С. 5-10.

Крафт В. 2003. Венский кружок: возникновение неопозитивизма. М. : Идея-Пресс. 217 с.

Кьеркегор С. 2005. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». СПб. : Изд-во Санкт-Петербург. ун-та. 680 с.

Лазарев Ф.В., Лебедев С.А. 2005. Проблема истины в социально-гуманитарных науках: интервальный подход // Вопр. философии. № 10. С. 95115.

Никифоров А.Л. 2008. Понятие истины в теории познания // Понятие истины в социогуманитарном познании / отв. ред. А.Л. Никифоров. М. : Ин-т философии РАН. С. 5-29.

Степин В.С. 2012. Научная рациональность в техногенной культуре: типы и историческая эволюция // Вопр. философии. № 5. С. 18-25.

Степин В.С. 2000. Теоретическое знание. М. : Прогресс-Традиция. 744 с.

Фома Аквинский. 2011. Сумма теологии. Ч. 2–2. Вопр. 1–46. Киев : Ника-Центр. 576 с.

Хот Дж. 2011. Бог после Дарвина. Богословие эволюции. М. : Библейско-богослов. ин-т св. апостола Андрея. 236 с.

Forrest P. 2014. The Epistemology of Religion [Электронный ресурс] // The Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/religion-epistemology> (дата обращения: 15.01.2017).

Haught J.F. 1995. Science and Religion: From Conflict to Conversation. New York : Paulist Press. 227 p.



N. Tarabanov, E. Gizbrekht. Ratsional'nost' v nauke i religii: interval'no-kontinual'nyy podkhod [Rationality in science and religion: interval-continual approach], *Nauch. ezhegodnik In-ta filosofii i prava Ural. otd-niya Ros. akad. nauk*, 2018, vol. 18, iss. 4, pp. 21–34. (in Russ.).

Nikolay A. Tarabanov, Candidate of Philosophy, Assistant Professor, National Research Tomsk State University, Tomsk, Russia. E-mail: nikotar@mail.tsu.ru

Evgeniya S. Gizbrekht, Student, National Research Tomsk State University, Tomsk, Russia. E-mail: ev.gizbrekht@gmail.com

Article received 30.01.2018, accepted 15.03.2018, available online 29.12.2018

RATIONALITY IN SCIENCE AND RELIGION: INTERVAL-CONTINUAL APPROACH

Abstract. The issue of hierarchical organization of cognitive practices – revealed by postmodernist critics – still influences on the interaction between science and religion. The formation of new (post-narrative) type of coexistence between discourses is important for the problem of correlation between scientific and religious ways of knowing the world. The problem can be considered through the analysis of historical interactions between science and religion in the light of the concept “rationality”. We investigate the question of possible definitions of rationality in different cognitive practices by the comparative and conceptual analysis of the Stepin’s conception of historical change of scientific types of rationality (classical, nonclassical, and post-nonclassical), as well as the ways of relation between science and religion in Haught’s (conflict, contrast, contact, collaboration) and

Barbour's (conflict, independence, harmony, dialogue, integration) conceptions. The "classical rationality", in this analysis, is appeared to be as producing the conflict between science and religion, the "nonclassical rationality" – as founding their independence (contrast), and the "post-nonclassical rationality" – as enabling the active interaction between them in different ways (contact, collaboration, dialogue, integration). We explain the historical change of types (or ways) of relation between science and religion from the point of interval-continual approach, which combines the view on continual nature of truth with the idea of truth as revealing exclusively within a certain conceptual and theoretical interval. Thus, the dialectic of rational and non-rational is appeared to be as historical change of types of relation between science and religion. We conclude that the development of the dialectic goes from the hypostatization of epistemological dimension of rationality to the recognition of ontological dimension of rationality. That is why interval-continual approach can be used as epy theoretical basis for a description of possible ways of relationship between science and religion.

Keywords: faith, interval-continual approach, rationality, reason, religion, science, truth.

References

Bakon F. *Sochineniya*. V 2 t. T. 1 [Writings, in 2 vols. Vol. 1], Moscow, Mysl', 1971, 590 p. (in Russ.).

Barbour I.G. *Religiya i nauka: istoriya i sovremennost'* [Religion and Science. Historical and Contemporary Issues], Moscow, Bibleysko-bogoslovskiy institut sv. apostola Andrey, 2000, 430 p. (in Russ.).

Carnap R. *Preodolenie metafiziki logiko-metodologicheskimi analizom yazyka* [Overcoming metaphysics by the logical-methodological analysis of the language], *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya 7 «Filosofiya»*, 1993, no. 6, pp. 11-26. (in Russ.).

Forrest P. The Epistemology of Religion, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2014, available at: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/religion-epistemology> (accessed January 15, 2017).

Gaydenko P.P. *Khristianstvo i genezis novevropeyskogo estestvoznaniya* [Christianity and the genesis of new european natural history], *Nauka i religiya. Mezhdistsiplinarnyy i kross-kul'turnyy podkhod*, Moscow, Kanon +, ROOI «Reabilitatsiya», 2006, pp. 79-119. (in Russ.).

Haight J.F. *Bog posle Darvina. Bogoslovie evolyutsii* [God After Darwin: A Theology of Evolution], Moscow, Bibleysko-bogoslovskiy institut sv. apostola Andrey, 2011, 236 p. (in Russ.).

Haight J.F. *Science and Religion: From Conflict to Conversation*, New York, Paulist Press, 1995, 227 p.

Kasavin I.T. *O vozmozhnosti novogo napravleniya issledovaniy «Science & Spirituality»* [On the possibility of a new direction of research «Science & Spirituality»], *Nauka i religiya. Mezhdistsiplinarnyy i kross-kul'turnyy podkhod*, Moscow, Kanon +, ROOI «Reabilitatsiya», 2006, pp. 5-10. (in Russ.).

Kierkegaard S. *Zaklyuchitel'noe nenauchnoe posleslovie k «Filosofskim krokhams»* [The final unscientific afterword to the «Philosophical Crumbs»], St. Petersburg, Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo universiteta, 2005, 680 p. (in Russ.).

Kraft V. *Venskiy kruzhok: vzniknovenie neopozitivizma* [Vienna circle: the emergence of neopositivism], Moscow, Ideya-Press, 2003, 217 p. (in Russ.).

Lazarev F.V., Lebedev S.A. *Problema istiny v sotsial'no-gumanitarnykh naukakh: interval'nyy podkhod* [The problem of truth in the social sciences and humanities: the interval approach], *Voprosy filosofii*, 2005, no. 10, pp. 95-115. (in Russ.).

Nikiforov A.L. *Ponyatie istiny v teorii poznaniya* [The concept of truth in the theory of knowledge], A.L. Nikiforov (ed.) *Ponyatie istiny v sotsiogumanitarnom poznanii*, Moscow, Institut filosofii RAN, 2008, pp. 5-29. (in Russ.).

Stepin V.S. *Nauchnaya ratsional'nost' v tekhnogennoy kul'ture: tipy i istoricheskaya evolyutsiya* [Scientific rationality in technogenic culture: types and historical evolution], *Voprosy filosofii*, 2012, no. 5, pp. 18-25. (in Russ.).

Stepin V.S. *Teoreticheskoe znanie* [Theoretical knowledge], Moscow, Progress-Traditsiya, 2000, 744 p. (in Russ.).

Thomas Aquinas. *Summa teologii. Ch. 2-2. Vopr. 1-46* [Summa Theologica, pt. 2-2, questions 1-46], Kiev, Nika-Centr, 2011, 576 p. (in Russ.).