

1.2. Тимофій ЗІНКЕВИЧ. Начала і сутність громадянської релігії

У статті *Т.Зінкевича «Начала і сутність громадянської релігії»* досліджується питання про початки громадянської релігії і своєрідність цього явища. Доведено положення, що громадянська релігія – це такий суспільно-культурний феномен, у якому кризь призму своєрідної релігійної мови і специфічних практик обґрунтовується доконечність постання і ствердження національної держави, що бере свій початок у потребі спільноти знаходити сакральне у трансцендентного одвічно-лінійного, вґрунтованого в історію територій, чину.

Ключові слова: громадянська релігія, національність, релігія, спільнотні стосунки, територія, трансцендентальне, трансцендентне.

Актуальність дослідження. Сучасні глобалізаційні процеси, що захоплюють Україну у свій коловорот, своєрідність соціокультурних зрушень у нашій країні є спонукуючою як до постання нових проблем у соціально-духовному, суспільно-політичному житті суспільства, так і до їх філософсько-релігійнознавчого осмислення. Одним із таких питань, що все частіше починають турбувати суспільність і кола вчених, є громадянська релігія. Цей феномен є надзвичайно складним, а можливо саме тому він дуже неоднозначно сприймається і серед науковців, і серед загалу. Одні розглядають громадянську релігію як відмову від цінностей «традиційної релігії», інші ж – як спробу «американізувати» нашу суспільність, натомість, хтось бачить у ній одну з умов згуртування нації і дотримання громадянського миру.

Відтак наявною є суперечність між, з одного боку, таким суспільним феноменом як громадянська релігія, який щораз сильніше впливає на суспільні умонастрої й поведінку, і його недостатнім філософсько-релігійнознавчим осягненням, а з другого, тим, чим саме зумовлюється нагальність його дослідження.

Аналіз останніх публікацій. Якщо на Заході проблемі громадянської релігії присвячено багато праць [14; 15; 16 та ін.], то на просторах колишніх пострадянських країн вона лише стає об'єктом прискіпливої уваги вчених і перед тут ведуть російські й українські дослідники [2; 4; 5; 6; 7; 8; 9; 10; 11.]. Особливу увагу вони звертають на «американську» природу цього феномена, на можливість постання такої релігії у своїх країнах. Проте відсутні праці у яких би досліджувалися питання початків громадянської релігії, а відповідно і її сутності.

Мета цієї статті вбачається у науковому пошуку осереддя громадянської релігії і на цій основі означення її сутності, а завдання - в окресленні можливості постання громадянської релігії і маркерів між останньою та традиційною (трансцендентальною) релігією.

У найзагальнішому вигляді громадянська релігія розглядається як прийнята суспільством і державою система релігійних уявлень, вірувань, символів, цінностей, святих, моральних принципів і ритуальних норм, пов'язаних з національною історією і розумінням нацією своєї ролі у світі. Про громадянську релігію ведуть мову як про атрибут сучасного суспільства, хоча поширенішою стає думка, що ідея громадянської релігії постає разом з ідеєю державності, і тією чи іншою мірою притапманна історії всіх державних утворень. Та і при такому підході деякі питання залишаються відкритими, зокрема те, як глибоко сягає своїм корінням ідея громадянської релігії, адже зрозуміло, що вона не могла постати випадково і водночас з ідеєю державності.

Пояснимо цю думку докладніше. Громадянська релігія зазвичай розглядається по аналогії з американською громадянською релігією, але остання, можна сказати, є свідомим, штучним витвором, адже її формуванням спеціально займалися, принаймні, з часів батьків-засновників. Є підстави припустити, що ця релігія була своєрідним ідеологічним проектом, покликаним згуртувати різновидну і в етнічному, і в релігійному, і в класовому та інших аспектах суспільність задля створення якісно нової спільноти. Можна вважати, що це завдання було успішно виконано. Але оскільки це був проєкт, то він і понині залишає місце для різних маніпуляцій.

На наш погляд, американський приклад показує, що громадянська релігія своє опертя (принаймні, у своїх початках) знайшла у свідомій політичній волі, але у такому випадку припасовувати під неї інші (неамериканські) громадянські релігії непродуктивно. До того ж, якщо витoki такої релігії сягають лише свідомої політичної волі, то ставиться під сумнів і її самодостатність, і її укоріненість у бутті нації, що й відкриває шлях для всіляких маніпуляцій. Звідси випливає, що онтологічні засади громадянської релігії вочевидь є набагато глибшими.

До цього часу у науковій літературі достеменно не з'ясовано, що становить собою громадянська релігія? Вказується лише на те, що вона має свої відмінності від, кажучи словами А. Колодного, трансцендентальної релігії, однак маркери її не дуже чіткі. Тому відкритим залишаються такі питання: громадянська релігія є особливою формою «традиційної» релігії чи окремою релігією як такою, а чи ж є особливим соціально-духовним явищем? яке поняття є родовим щодо громадянської релігії?

Вочевидь, коли йдеться про громадянську релігію, про національну віру, то розгляд проблеми необхідно розпочинати з того соціально-культурного утворення, яке в літературі означається як етнос, нація, національність і яким у вітчизняній і світовій науці присвячено безліч розвідок і у яких, крім іншого, досліджується зв'язок між етно- (нацією) і релігієгенезисом.

Автори-дослідники звертають увагу на те, як культура певної спільноти спричиняється до появи тих чи інших вірувань, як останні здатні модифікувати культуру, зрештою - впливати на перебіг етно- (нацією-)генезису. Для означення обопільності таких впливів використовують поняття етнорелігієгенезис.

Але і такий підхід, коли йдеться про джерела громадянської релігії, нас не може повністю задовольнити, оскільки він дуже добре означає доконечність постановня релігії (в тому числі і світових) спочатку з етнічних коренів, а потім їх функціонування у національних «штатах», модифікуючи їх зміст і форму. Саме тому говорять про грузинське православ'я, Українське християнство і т.п. Але чи можна з таких позицій відповісти на питання про доконечність постановня громадянської релігії, чи можна віднайти джерела, з яких починає «живитися» національна віра? На нашу думку, тут потрібні додаткові аргументи, а відтак і залучення інших методологічних підходів.

Тож підійдемо до цього питання з іншого боку і почнемо з проблеми національності. Це питання, як відомо, дуже активно розробляється у науковій літературі, починаючи з кінця XIX ст. Наприкінці XX і початку XXI ст. інтерес до цієї теми підживлюється і утворенням нових держав, і бажанням окремих національних спільнот, які перебувають у межах суверенних держав, вибороти свою незалежність, і потребою у з'ясуванні долі сучасних націй та ін. Найгостріші дискусії точаться навколо питань природи етносу і нації, часу їх постановня, сутності національності тощо. Ми не станемо аналізувати тут різні підходи, оскільки таке завдання виходить за межі нашого дослідження, а звернемося до концепції американського соціолога А. Шилза.

Вчений виходить із засновку, що національність є станом колективної самосвідомості, а нація утворюється певною колективною свідомістю, референти котрої народжуються на обмеженій території або ж є нащадками мешканців такої території. Всупереч поширеній думці, що нація і націоналізм є продуктами постреволюційної епохи в Європі, А. Шилз наголошує на тому, що термін нація у сучасному його розумінні сягає середньовіччя. Більше того, на його переконання, «абсолютно доцільним уявляється також вести мову про нації у класичну давнину. Допоки людські істоти усвідомлювали своє членство у територіальній колективності, обумовленій спорідненістю й етнічністю, як переконливий критерій колективного самоусвідомлення, існувала рудиментарна національність. Ці переконання, - продовжує свою думку дослідник, - побутували серед освічених і авторитетних верств суспільства. Хіба буде перебільшенням твердження, що Поховальна Грамота Перикла була помірно-націоналістичною презентацією національних досягнень?» [13: 83].

Виникнення націй у новітні часи пов'язано передусім з розширенням суспільств; цей процес носив поступовий характер. Населення зростало і приходили часи, коли за існування нових кордонів мусили висловлюватися рішуче і остаточно: або за або ж проти. Але зазвичай це відбувалося після остаточного розширення суспільства за межі його старих кордонів з тим, щоб інтегрувати мешканців прилеглих територій. Суспільство, котре розширювалось, опановувало нові назви для нових категорій. Оскільки кількість категорій спорідненості збільшувалася, то зростала й кількість нових назв для них. «Назви patria і nation з'явилися тому, - зазначає вчений, - що позначали нові і важливі речі. Члени чиєсь patria і nation стали приблизно рівними з іншими колективними одиницями. Так виникали нові нації [13: 84]. Саме розширення суспільств змушувало їхніх речників звертатись до територіальних чинників як основи для єдності, яку вони мусили мати органічно замість первісних біологічних критеріїв.

У контексті нашої теми нам важливі ті зауваги А. Шілза, які він зробив у своєму дослідженні: нації існують завдяки чутливості людських істот до одвічних фактів походження та територіального місцезнаходження; у спадок національності передається саме «територіальність», а не «кров» чи будь-які інші фізичні якості; нація хоча й може претендувати на простежуваність її походження від спільного предка чи групи пращурів, таких як «отці-засновники» (Вашингтон, Ромул і Рем, Ісаак і Яків тощо), але, зазвичай національність не тотожна етнічності, хоча є випадки їх часткового злиття. Причиною останнього є тенденція пов'язування біологічного походження з тривалим проживанням на спільній території.

Ґрунтуючись на таких методологічних настановах американського вченого, «вдивимось» у джерела громадянської релігії й почнемо з проблеми національності. Остання, стверджує А. Шілз, є «необхідністю людського існування. Це – наслідок потреби знаходити сакральне не тільки у духовній трансцендентальності, але й у трансцендентному одвічно-лінійного, вґрунтованого в історію територій, чину. Жодній світовій релігії з церковною систематикою та універсалістськими прагненнями (християнство, буддизм, іслам) ще ніколи не вдалось уґрунтувати свої трансцендентальні доктрини. Вони поверхнево засвоїли певні території, але не змогли подолати духовно-телуричний сплав язичницьких віровчень, змушені були прийняти у свої культові системи елементи цих релігій, над якими нібито тріумфували» [13: 93].

Отже, національність постає як наслідок потреби знаходити сакральне не тільки у духовній трансцендентальності, але й у трансцендентній одвічно-лінійній діяльності, яка вґрунтована в історію територій. Звідси випливає, що «справжня», «традиційна» релігія сягає духовної трансцендентальності, а тому і говорять що то є трансцендентальна релігія. Релігія ж, як вираз трансцендентного чину, що має одвічно-лінійний характер і вґрунтований в історію територій, отримала назву *civil religion*. Можна сказати: тому і отримала таку назву, яка в нашому перекладі читається як громадянська релігія.

Відтак бачимо розмежованість двох релігій, яка пов'язана з розмежованістю сакрального, з його неоднаковою смисловою спрямованістю: справжня сакральність - справжня релігія, сакральність, як освячення трансцендентного чину спільноти (громади) на своїй території – громадянська релігія.

Отож джерело громадянської релігії варто шукати у потребі відзнайдення сакрального. Якщо національність постає як наслідок потреби, образно висловлюючись, у двоякому сакральному вимірі, то громадянська релігія є одним із способів задоволення цієї потреби. Громадянська релігія – це таке соціально-духовне утворення, яке, з одного боку, задовольняє потребу у знаходженні сакрального, а з другого – стверджує і відтворює сакральний вимір життя спільноти.

З наведеного, хоч і попередньо, можемо висновувати, що основними взаємозалежними «точками опори» громадянської релігії є територія («Вченим ще доведеться дізнатися, чому територія – ця зручна для буденної діяльності умовність – раптом починає зводитись до рангу сакрального» [Там само].) і стосунки у межах національної

спільноти, яка на ній проживає. “Потреба людського розуму у спілкуванні з собі подібними, а не тільки з божествами, і незнищенні звички і схильності усередині цього спілкування з ближніми – ось у загальному фундамент спільнотних стосунків” [13: 93]. Ось ця «незнищенність» своєрідності спілкування у спільноті і є найважливішим об’єктом поклоніння у громадянській релігії.

Проілюструвати, а то й вияскравити сказане можна словами Тараса Бульби: «Хочется мне вам сказать, панове, что такое есть наше товарищество. Вы слышали от отцов и делов, в какой чести у всех была земля наша: и грекам дала знать себя, и с Царьграда брала червонцы, и города были пышные, и храмы, и князья, а не католические недоверки. Все взяли бусурманы, все пропало. Только остались мы, сирые, да как вдовица после крепкого мужа, сирая, так же как и мы, земля наша! Вот в какое время подали мы, товарищи, руку на братство. Вот на чем стоит наше товарищество. Нет у святое товарищества! Отец любит свое дитя, мать любит свое дитя, дитя любит отца и мать. Но это не то, братцы: любит и зверь свое дитя. Но породниться родством по душе, а не по крови, может один только человек» [1:133].

У плеканні спільнотних стосунків, у вірності товариству на рідній землі вбачається вищий смисл людського життя, який схвалюється самим Господом.

Саме такі думки вкладає М. Гоголь у уста своїх героїв. Балабан, передчуваючи смертні муки, виголошує: «Пусть же цветет вечно Русская земля!..». А смерть іншого героя один з найбільших світових письменників XIX ст. описує так: «Повел Кукубенко вокруг себя очами и проговорил: «Благодарю Бога, что довелось мне умереть при глазах ваших, товарищи! Пусть же после нас живут еще лучшие, чем мы, и красуется вечно любимая Христом Русская земля!» И вылетела молодая душа. Подняли ее ангелы под руки и понесли к небесам. Хорошо будет ему там. «Садись, Кукубенко, одесную меня! – скажет ему Христос, - ты не изменил товариществу, бесчестного дела не сделал, не выдал в беде человека, хранил и сберегал мою церковь» [1:139].

З наведеного твердження можна зробити декілька важливих висновків у контексті нашої проблематики. По-перше, національність як необхідність людського існування має двоякий сакральний вимір. По-друге, “земна трансцендентність” є нездоланою, оскільки виражає найпотаємніші прагнення спільноти. А тому людські істоти неспроможні позбутися своєї споконвічності. Взнявши до уваги попереднє твердження, звідси, по-третє, висновуємо, що усамостійнення таких стосунків неможливе без духовно-ідеологічного вмотивування. І, по-четверте, таке обґрунтування, за визначенням, потребує іншої соціально-світоглядної якості, аніж «традиційні» релігії.

Більш розгорнуто глянемо на спілкування як фундамент спільнотних стосунків в контексті постання і відтворення громадянської релігії, і зупинимося на таких двох моментах. Оскільки нація, як зазначалося, є трансгенеративною спільнотою, то можна стверджувати, що її сакральність впливає майже з того факту, що її прийняття не вписується у наявний, звичний, буденний стан речей. Адже смерть одного з представників нації чи її генерації не розглядається як смерть спільноти, тобто долається суперечність між часовим і вічним і у такий спосіб формується уявлення про безсмертя спільноти взагалі і кожного з її представників зокрема. Принагідно згадаємо Шевченкове «І мертвим, і живим, і ненародженим землякам моїм в Україні і не в Україні моє дружнєє посланіє». Безсмертя – одне з найважливіших положень громадянської релігії. І в цьому вона схожа до трансцендентальної релігії, яка на світоглядному рівні існує як вирішення суперечності між кінечністю і безкінечністю, між смертю і безсмертям, між неможливістю у даний час сягнути бажаного і його отримання опісля. Звідси стає зрозумілим, чому громадянська релігія користується мовою трансцендентальної релігії, хоча ці мови мають різне смислове навантаження.

А зараз знову повернемося до постулату Е. Шілза про “земну трансцендентність” спільноти і поглянемо на цю проблему дещо з іншого боку. Ось ця “земна трансцендентність” має безпосереднє відношення до безперервності історії. «Безперервна

історія, – читаємо у М. Фуко, – це незамінний корелят основоположної функції суб'єкта: це гарантія того, що все, що вислизнуло від нього, може бути йому повернуто; це переконаність у тому, що час нічого не розсіє без того, щоб потім знову не звести його у відтворену єдність; це - обіцянка, що суб'єкт зможе одного дня – у формі історичної свідомості – знову привласнити речі, розкидані відмінністю, поновити свою владу над ними й віднайти, якщо можна так висловитися, свою оселю» [12:21].

І хоча М. Фуко якраз наголос робить в історичних дослідженнях на феноменах розриву, але історична свідомість нації має саме окреслені вище властивості. Звідси можна прийти до висновку, що й громадянська релігія особливим предметом свого замилювання має саме безперервність історії свого носія, яка зазвичай має героїчний характер. Ті розриви, які мали місце в історії спільноти, можуть розглядатися як «кара Божа» за недотримання його заповідей, або ж як підступи ворогів, які колись були союзниками, чи як недолугість керманців, або ж як прикра випадковість чи як щось інше. Але коли нація знову «здіймається на ноги», акцентується увага на нерозривності зв'язку, на неминучості саме такого «фіналу», бо ж спільнота перебувала під Божим покровительством. Саме тому громадянська релігія - це віра не лише у безперервність свого буття, але й віра у невідворотність кращої долі, в те, що «своя оселя» буде віднайдена, якщо вона тимчасово втрачена. Такі світоглядні орієнтації «розкидані» у творах мислителів, в поезії, у фольклорі, в пісенній творчості тощо.

Яскравим прикладом вияву такої релігії є «Протестація» православної ієрархії 1621 р., яка була відновлена завдяки козаччині. У ній митрополит Йова Борецький зі своїми владиками визнавали перед урядом і усім католицьким світом, що козаччина є наступницею і спадкоємицею «тієї старої Русі», що за нею зітхав автор «Перестороги» і всі ревнителі колишньої руської слави й сили – старих руських князів, їх подвигів для Руської держави, для православної церкви і її культури. Як бачимо, безперервність зв'язку чітко окреслюється, наголос робиться на втішенні сьогодення, а не на прикре минуле, на неминучість настання саме такого, справедливого для спільноти ходу подій. «Се ж бо те плем'я славного народу Руського, – читаємо далі у цьому знаменитому творі, – з насіння Яфетового, що воювали Грецьке царство Чорним морем і сухопуттю. Се з того покоління військо, що за Олега, монарха Руського, в своїх моносилах ходило морем і землею (приробивши до човнів колеса) та Константинополь штурмувало. Се ж вони за Володимира, святого монарха Руського, воювали Грецію, Македонію, Ілірик. Се ж їх предки хрестилися разом з Володимиром, приймали віру від Константинопольської церкви і по сей день в цій вірі родяться, хрестяться і живуть» [За: 3: 19].

Впадає в око, що «плем'я славного народу Руського» бере початок з «насіння Яфетового» (про що не йдеться в жодному «Святому писанні», окрім як національного – «Повість ...»), вказується на наступність його репрезентантів, оминаючи при цьому їхню належність до різного віровизнання, бо ж на кону стоять інтереси «Руської держави», які набувають сакрального характеру. Відповідно, козакі, як наступники «монархів Руських», це – дійсні лицарі Христові, які покладають для нього найбільші заслуги. Це - велике знаряддя Боже на захист християнства і страх невірним, котрими сам Бог і керує. «Бог керує ними, – стверджують автори «Протестації», – і Він тільки знає, на що Він захоче останки тої старої Русі та їх правди й силу на морі й землі розширяє так далеко й широко. Як хтось писав, що Бог положив татар, як перуни і громи, щоб ними навіщати й карати християн, так Він положив козаків як другі перуни і громи живі на землі й морю, щоб ними страшити й громити невірних турків і татарів» [3:19-20].

З наведеного можемо окреслити таке: можливість постання громадянської релігії криється у потребі спільноти знаходити сакральне у трансцендентному одвічно-лінійному, вгрунтованому в історію територій, чину. Далі. Важливим предметом освячення у громадянській релігії є спільнотні стосунки. Характер цих стосунків впливає на сприйняття, розуміння Бога спільнотою, на своє покликання у світ, на ставлення до інших спільнот тощо. Тут можна стверджувати таке: громадянська релігія надбудовується над історичним

розгортанням спільнотних стосунків нації на визначеній території. Розвертання спільнотних відносин, які, власне, носять безперервний характер, на одвічній території громади формують таке важливе поняття громадянської релігії як споконвічність. Громадянська релігія – це визнання спільнотою своєї споконвічності, її віра не лише у безперервність свого буття, але й віра у невідворотність кращої долі (Ще нам, браття молодії, усміхнеться доля).

Відтінимо особливість території як одного з ключового поняття громадянської релігії. Оскільки на визначеній території розгортаються спільнотні стосунки, зокрема соціальні, культурні, політичні, родинні та ін., то територія у розглядуваному феномені не виступає як географічна категорія, а, передусім як соціальна категорія, соціально-одухотворена, чому вона й виступає об'єктом поклоніння. Скажімо, у києво-руській суспільній думці земля означає й людей, і народ, і державу та ін.

Відтак громадянську релігію можна розглядати як сакральний вимір одвічного прагнення нації до самодостатності, самоствердження, спосіб освячення її волі як історичної особовості, що постає у формі покликання (Принагідно згадаємо постулат «братчиків» про месійне призначення України). Тут звернемося до важливого концептуального положення М. Вебера, яке не суперечить попередньому викладу і згідно з яким нація, як спільнота, ґрунтується на почуванні, рівнозначним відповідником якої буває держава. Ось тут попередньо необхідно дати ґрунтовніше визначення громадянської релігії.

Громадянська релігія – це такий суспільно-культурний феномен, в якому кризь призму своєрідної релігійної мови і специфічних практик обґрунтовується доконечність постанови і ствердження національної держави, що бере свій початок у потребі спільноти знаходити сакральне у трансцендентному одвічно-лінійного, вґрунтованого в історію територій, чину.

У продовження можна сказати ще й таке: громадянська релігія – це сприйняття нацією свого буття як богоданого, приділеного, визначеного, а відтак й виправданого, належного, неминучого. В ній певні соціально-політичні настанови набувають форм релігійних міфів, легенд тощо.

Громадянську релігію можна розглядати як спосіб обґрунтування національною спільнотою своїх прагнень до утвердження в бутті, своєрідність якого полягає в апеляції до Вищих Сил, Бога, Абсолюта. Якщо наша аргументація правильна, то родовим поняттям по відношенню до громадянської релігії буде не поняття релігійна свідомість, а швидше поняття національність як стан колективної самосвідомості у викладеному тут розумінні цього Е. Шилзом.

Підведемо підсумки. Громадянська релігія – це такий суспільно-культурний феномен у якому кризь призму своєрідної релігійної мови і специфічних практик обґрунтовується доконечність постанови і ствердження національної держави, що бере свій початок у потребі спільноти знаходити сакральне у трансцендентному одвічно-лінійному, вґрунтованому в історію територій, чину.

Викладене тут бачення початків і сутності громадянської релігії потребує дальшого вивчення, а саме з'ясування таких питань: як громадянська релігія співвідноситься із традиційною релігією, а також з тими категоріями, у яких ключовим є термін релігія; як виявлялася громадянська релігія в історії українського суспільно-культурного життя; які її перспективи побутування в сучасній Україні та ін.

Джерела:

1. Гоголь Н. Тарас Бульба // Повести. Ревизор.- М., 1984.
2. Гофман А. Социология и гражданская религия в России // Социология и современная Россия. Под. ред. А. Гофмана.- М., 2003.
3. Грушевський М. Історія української літератури: В 6-ти т., 9-ти кн. - Т. 6., кн. 1. - К., 1996.
4. Задорожнюк І. Гражданская религия в США // Религии мира. Ежегодник.-1986.- М.: Мысль, 1986.
5. Задорожнюк І. «Гражданская религия» в США: концепции Р. Беллаха и реальность // Вопр. научн. атеизма.– Вып. 36.– 1987.
6. Задорожнюк І. Гражданская религия в Америке: настоятельность новых интерпретаций // Вопросы философии.- 2008.- № 3.

- 7.Задорожнюк И. Гражданская религия в США: дис. ... доктора филос. наук: 09.00.11.- М., НГОУ «Современная гуманитарная академия.
- 8.Колодний А. Україна в її релігійних вивах. – Л., 2005.
- 9.Колодний А. Історіософія релігії. - К., 2013.
- 10.Легойда В. Религиозность в безрелигиозную эпоху. Статья вторая // www/Foma.ru/text/about/legoyda/pages 2.
- 11.Мирошнікова Е. Гражданская религия. Возможна ли она в России // Религия и право. – 2004. – № 1.
- 12.Фуко М. Археологія знання. - К.: Основи, 2003.
- 13.Шилз А. Нація, національність, націоналізм і громадянське суспільство // Незалежний культуролог. Журн. «І».- 2001.- № 21.
- 14.Bellah R. The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial. – New-York, 1975.
- 15.Bellah R., Hammond P. Varieties of Civil Religions. – Harper-and-Row, 1980.
- 16.Encyclopedic Dictionary of Religion. – Washington, 1979.

1.3. Сергій ПРИСУХІН. Діалог релігії та науки: аспекти дослідження в працях Івана Павла II

В статті *С.Присухіна «Діалог релігії і науки: аспекти дослідження в працях Івана Павла II»* проаналізовано філософсько-богословські рефлексії Івана Павла II щодо сутнісних характеристик діалогу релігії і саме сучасної науки, завдання його вдосконалення в контексті становлення і розвитку культури життя (за концепцією Понтифіка).

Ключові слова: діалог релігії і науки, повага до наукових знань, Папська Академія захисту життя, проблемне поле діалогу між Католицькою Церквою і сучасною наукою.

The article analyzes the philosophical and the theological reflections of John Paul II in relation to the essential characteristics of a dialogue of religion and modern science, the task of its improvement in the context of the formation and development of the culture of life (the concept of John Paul II).

Key words: the dialogue of religion and science, evaluation of a dialogue of religion and modern science, respect for science, the Pontifical Academy of the protection of life, the problem field of the dialogue between the Catholic Church and modern science

Метою статті є дослідження проблеми діалогу між Католицькою Церквою і сучасною наукою, виокремлення специфіки діалогу між ними в контексті норм і вимог культури життя (за концепцією Івана Павла II).

Аналіз основних документів: філософсько-богословські аспекти діалогу між релігією та сучасною наукою були розглянуті в Конституції Другого Ватиканського Собору «Gaudium et Spes», енцикліках Івана Павла II «Fides et Ratio», «Centesimus Annus», праці Хабермаса Ю., Ратцингера Й. «Діалектика секуляризації. Про розум і релігію», апостольському повчанні Папи Франциска «Evangelii Gaudium». В світській філософії проблема відношення між наукою та релігією репрезентована зокрема монографічним дослідженням В. В. Климова «Відношення між наукою і релігією як індикатор духовного поступу: релігієзнавчий аспект» та ін.

Основні результати дослідження. Відомо, що на початку Третього тисячоліття наукове пізнання посіло центральне місце в системі цінностей культури сучасної цивілізації. Цей факт є беззаперечним, хоча ставлення до науки й оцінки її ролі та значення в історії неоднозначні, почасти навіть гостро суперечливі — від повного поклоніння до критичних звинувачень в усіх бідах сучасної цивілізації (сциєнтизм і антисциєнтизм). Від оцінок досягнень і прорахунків сучасної науки не залишився осторонь і Магістеріум Католицької Церкви, який у власний спосіб тлумачить процеси наукового пізнання світу та пропонує новий рівень діалогу між християнським богослов'ям та наукою. Актуалізована кризою сучасної цивілізації відповідну модель такого діалогу було запропоновано Папою Римським Іваном Павлом II (пontiфікство 1978—2005 рр.).

Проблемне поле організації зазначеного діалогу виокремили положення, які були озвучені Іваном Павлом II на засіданні Папської Академії наук з нагоди сторічного ювілею з дня народження А. Ейнштейна (1979 р.). Не менш значущими стали виступи папи з нагоди з 50-річного ювілею створення Папської Академії наук (28.10.1986 р.), промова з нагоди 300-ї