

АДЖОРНАМЕНТО – СЕКУЛЯРНА ПАРАДИГМА БУТТЯ КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ ПІСЛЯ ІІ ВАТИКАНСЬКОГО СОБОРУ

Проаналізовано документи ІІ Ватиканського Собору Католицької церкви (1962–1965 рр.), який ухвалив програму своєї життєдіяльності в умовах наступаючої епохи глобалізації і секуляризації. З'ясовано, що антропоцентризм і гуманізм були покладені в основу секулярної парадигми буття церкви за останні 50 років.

Ключові слова: *аджорнаменто, гуманізм, теоцентризм, антропоцентризм, розвиток, гідність людини, секулярність, трансцендентність.*

За часів понтифікату Івана ХХІІІ (1958–1963 рр.) було ухвалено рішення скликати ХХІ (ІІ Ватиканський) Собор, щоб подолати розрив між доктриною католицизму, організацією церкви, її традиціями і реаліями сучасного світу. На відміну від соборів минулих епох (Триденського, 1545–1563 рр. і І Ватиканського 1869–1870 рр.), ішлося не про зміну окремих положень доктрини, а про ухвалення нової концепції всієї життєдіяльності церкви. У центрі уваги соборних отців були проблеми соціального вчення Церкви, питання демократизації і гуманізації релігійної віри й культу та тісно з ними пов'язана зміна самого образу й розуміння Бога. Якщо ІІ Ватиканський Собор порівняти з попередніми соборами, то стає очевидним його інноваційність: пастирська, літургійна, екуменічна, антропоцентрична [1, с. 28–29]. Така постановка і подальша розробка цієї проблеми в статті обґрунтовується і розв'язується в контексті порівняльної аналітики соборних документів (Конституцій, Декретів, Декларацій) у співвідносності з виявленими змінами, які за останні 50 років відбулися в життєдіяльності Католицької церкви.

Чи вдалося ІІ Ватиканському Собору повернути церкву обличчям до реального світу і розпочати процес аджорнаменто (від італ. Aggiornamento – осучаснення) – термін, яким Папа Іван ХХІІІ окреслив широку програму динамізації Католицької церкви у процесі її оновлення, наближення до сучасного світу через модернізацію ідейного арсеналу, культу, структури, пом'якшення доктрин, які різко протиставляли католицизм іншим християнським і нехристиянським релігіям [2, с. 11]), щоб стати вирішальним чинником оновлення своєї життєдіяльності? Як церква виявила спроможність розв'язувати проблеми свого буття в умовах наступаючої глобалізації і секуляризації? Розкриття цього дискурсу актуалізує наше дослідження, новизна якого полягає в тому, що антропоцентричність і гуманізм у виявах аджорнаменто були покладені в основу, по суті, секулярної парадигми буття Католицької церкви за останні 50 років, які минули від ІІ Ватиканського Собору.

У статті конкретизується дискурс аджорнаменто у таких контраверсійних виявах: теоцентризм – антропоцентризм, сакральність – секулярність, трансцендентність – іманентність, які поки що не знайшли належного опрацювання в наукових дослідженнях. Цей напрям дослідження контамінується з тематикою наукових праць кафедри релігієзнавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка, результати якого можуть бути використані в лекційному університетському курсі релігієзнавства, а також у толерантизації державно-церковних і міжконфесійних відносин.

Аналіз останніх ватиканських публікацій і наукових праць українських релігієзнавців засвідчує постійно зростаючу вагомість цієї проблематики, окремі сегменти якої висвітлено в енцикліці Папи Римського Бенедикта ХVІ “Caritas in Veritate” – “Любов в істині” (27 червня 2009 р.), в якій окреслена нова дефініція інтегрального розвитку людства в умовах сучасної економічно-фінансової кризи. Перші праці нинішнього понтифіка Франциска: енцикліка “Lumen in Fidei” – “Світло віри” (26 листопада 2013 р.) і Апостольське повчання “Evangelium Gaudium” – “Радість Євангеліє” (26 листопада 2013 р.), – присвячені діалогу віри і розуму, обґрунтуванню потреби реформування всіх структур Ватикану і Католицької церкви. Проблеми трансформації католицизму в післясоборний період (1965–2013 рр.) проаналізовано у фундаментальних дослідженнях науковців Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г. Сковороди НАН України, зокрема в колективній монографії “Україна і Ватикан: до і після Другого Ватиканського Собору”. – К., 2013. – 504 с.

Виклад основного матеріалу. У зв'язку з дослідженням означеного вище дискурсу розвитку післясоборного католицизму доцільно розглянути цей процес з погляду сучасних

теорій і чинників секуляризації у викладі Чарльза Тейлора: “Я стверджую, що настання модерної секулярності в моєму розумінні збігається в часі з формуванням суспільства, де вперше в історії цілковито самодостатній гуманізм стає широко доступною світоглядною можливістю. Маю на увазі гуманізм, що не визнає остаточних цілей понад людське процвітання, як і жодного зв'язку з будь-чим іншим понад це процвітання. Такого не можна було сказати про жодне попереднє суспільство” [3, с. 39–40]. Автор розрізняє людське існування і “трансцендентні цілі”, які спочатку нерозривно співвідносилися одне з одним у релігійній традиції, а в секулярну добу гуманізм розрізнув цю співвідносність. Відтак, у розумінні Тейлора йдеться про “самодостатній чи виключальний гуманізм” (*exclusive humanism*), який є цілковито іншим і лежить в “осередді модерної секулярності” [3, с. 39–40]. Цей гуманізм не потребує для своєї самодостатності трансцендентного. З Тейлорового визначення секулярності випливає, що саме “виключальний гуманізм” є станом, в якому “здійснюється наш досвід і пошук повноти, і це поєднує нас усіх, віруючих і невіруючих” [3, с. 41].

З погляду нашого дослідження, майже до середини ХХ ст. Католицька церква не знаходила будь-якого позитивного змісту в гуманізмі, оскільки вважала його світським етичним ученням, яке пов'язане з матеріалістичними поглядами на природу людини і сферу її потреб. Гуманізм розвивався як течія, незалежна від теології, зокрема моральної доктрини католицизму, як течія, що висунула на перший план проблеми людини та її життя, як система поглядів на світ, ґрунтована на пріоритетності цінностей людської особистості, її права на земне життя і розвиток [4, с. 213]. Тобто гуманізм, по суті, став основою секулярної парадигми міжлюдських взаємин і світовлаштування. Основні принципи секулярності людини з самого початку мали чітке спрямування проти християнського теоцентризму, який традиційно звеличував цінності потойбічного життя і зневажав цінність поцейбічного, земного, існування людини.

Саме тому не випадково в “Силлабусі”, або “Повному переліку головних помилок нашого часу”, виданому в 1864 р. папою Пієм ІХ, поряд з осудженням таких течій та ідей Нового часу, як раціоналізм, пантеїзм, деїзм, соціалізм, відкидалася не лише будь-яка етика, вільна від релігії, а й сама ідея гуманізму. Останній раз Католицька церква офіційно відкинула гуманізм і його проблематику під час понтифікату папи Пія ХІІ. В енцикліці “*Humani generis*” – “Рід людський” (1950 р.), засуджуючи “помилкові погляди, які зраджують основам католицького вчення”, у вигляді теорії еволюції, діалектичного матеріалізму, екзистенціалізму тощо, Пій ХІІ відкинув і гуманізм.

Категорія “гуманізм” у позитивному ставленні до неї з'являється в офіційних ватиканських документах, зокрема, у прийнятій ІІ Ватиканським Собором пастирській Конституції “Про церкву в сучасному світі”. У цьому соборному документі зазначено, що “головним завданням гуманізму є персоналізація, тобто встановлення таких суспільних відносин, в яких зростає почуття автономії людини та її відповідальності, що має величезне значення для духовної і моральної зрілості людського роду” [5, S. 583]. Це сприятиме, як зазначено в цій Конституції, “усвідомленню факту єдності світу, а також завданню, яке стоїть перед нами, щоб у правді й справедливості будувати кращий світ. У цей спосіб ми є свідками народження нового гуманізму, який наділяє людину передусім відповідальністю у ставленні до своїх співбратів і до своєї історії” [5, S. 584]. Згодом Католицька церква відмовилася від трактування гуманізму як доктрини, яка “заперечення Бога і релігії обґрунтовує потребами наукового прогресу і гуманізації суспільних відносин та ігнорує відповідальність людини перед Богом”. Таким чином, визнання Церквою “нового гуманізму” та його персонального і суспільного значення стало могутнім чинником секуляризації Церкви і світу, оскільки цей гуманізм уже “не потребував, – як зазначає Тейлор, – для своєї самодостатності трансцендентного”, а відтак став “самодостатнім і виключальним” гуманізмом [3, с. 41].

Лінія на специфічну гуманізацію католицького соціально-етичного вчення і загалом сприймання світського гуманізму (“нового гуманізму”, як зазначається в соборній Конституції) знайшла подальший розвиток в енцикліках Івана Павла ІІ: “*Redemptor hominis*” (“Відкупитель людини”) – 1979 р., “*Dives in misericordia*” (“Багатий милосердям”) – 1980 р., “*Laborem exercens*” (“Займаючись працею”) – 1981 р., “*Sollicitudo rei socialis*” (“Турбота про соціальну дійсність”) – 1988 р., “*Centesimus annus*” (“Століття”) – 1991 р.

По суті, у цих соціальних енцикліках докорінно змінюється традиційна католицька настанова на “пошук шляху до спасіння”, “відкуплення від гріха і зла” від теоцентризму (людина – Бог) до антропоцентризму (Бог – людина). Тобто, вже “не людина шукає Бога, а Бог шукає людину” [6, с. 7]. Таким чином, людина стає своєрідним філософським предметом, осердям не лише соціального, а й загалом католицького вчення. “Бог шукає людину” – саме в цьому антропологічному ключі Іван Павло ІІ бачив можливість “відкриття втіленого Слова-Логоса”, тобто Ісуса Христа. На цій основі він розвивав своє бачення христоцентризму як не лише трансцендентного явища, а й передусім людського втілення. “Завдяки Євангелю, – підкреслював Іван Павло ІІ, – церква володіє істиною про людину. Ця істина ґрунтується на антропології, яку церква повинна поглиблювати і проголошувати. Основним положенням цієї антропології є істина про людину як образ Бога, як щось більше, ніж звичайна частина природи або анонімний елемент людського суспільства. Порівняно з усіма іншими гуманізмами, які часто обмежуються економічною, біологічною



або психологічною концепціями людини, Церква має право і обов'язок звіщати істину про людину, яку вона отримала від Христа < ... > Ця повнота істини про людину складає фундамент соціального вчення церкви, а також основну передумову справжнього визволення. У світлі цієї істини людина не повинна залежати від будь-яких економічних або соціальних процесів. Навпаки, ці процеси повинні бути підпорядковані інтересам людини [7, S. 88].

Варто зазначити, що біля витоків формування концепції про гідність людини як особистості був саме Кароль Войтила, який пізніше став Папою Іваном Павлом II і зробив неоціненний внесок у створення аур адзорнаменто на II Ватиканському Соборі (1962–1965 рр.). Кароль Войтила започаткував нові напрями філософії і теології католицизму, а саме: формування антропологічної концепції, основою якої стали суб'єктивність і динамізм людини, самовизначення людини як особистості. Кароль Войтила у своїй філософії людини відійшов від догматичного християнського трактування людини, приреченої успадкованою від Адама і Єви гріховністю, відданої на поталу деградації, вимушеної сподіватися на благість у потойбічному світі. Цей традиційний християнський погляд на людину розірвав її цілісність як особистості, поділив її на тіло і душу, протиставив їй тимчасове земне існування і майбутнє небесне блаженство. Це, зрештою, витворило суперечності секулярного і сакрального, яке намагався подолати Кароль Войтила, обґрунтовуючи основоположні принципи філософії людської особистості як цінності у своїх післясоборних працях: “Osoba: Podmiot i wspólnota” (“Особа: підмет і спільнота”, 1976 р.); “Osoba i czyn” (“Особистість і чин”, 1969 р.); “Personalizm tomistyczny” (“Томістичний персоналізм”, 1969 р.); “U podstaw obnowy” (“В основі оновлення”, 1972 р.).

Кароль Войтила на II Ватиканському Соборі був одним із промоторів групи кардиналів, які працювали над проектом Конституції “Про Церкву в сучасному світі”. Він очолював комісію з опрацювання таких фундаментальних схем цієї Конституції, як “Людська особистість та її гідність”, “Культура”, які посіли чільне місце у цій Конституції. Кароль Войтила вважав за доцільне створити таку сучасну католицьку антропологію, яка була б тісно пов'язана з етикою і охоплювала такі проблеми, як “гідність людини”, “соціальна справедливість”, “права особистості”. Його судження ґрунтувалися на передумові, що сфера моралі повинна бути підкріпленою теорією людини – особистістю, що основа цієї моралі немислима без відповіді на запитання: що таке людина, яка її внутрішня структура як особистості, що спонукає її до творчої діяльності та спрямованості до свободи [1, S. 31].

Прийняття душпастирської Конституції “Про Церкву в сучасному світі” мало надзвичайно важливе значення, оскільки саме в цій Конституції пульсував дух епохи модерного світу з духом її секулярності. У цій Конституції було зафіксовано і всебічно розвинуто основоположний принцип II Ватиканського Собору, його визначальну парадигму про визнання гідності людини як особистості. Людина як особистість і цінність була поставлена в центр душпастирської діяльності. Консервативні отці Собору, кількість яких сягнула 251 особи, виступили проти прийняття цієї Конституції з самого початку її обговорення, оскільки, як вони вважали, “Бог був відсунутий на периферію” у цьому важливому документі Собору. На заключному етапі обговорення тексту Конституції вдалося її прийняти абсолютною більшістю голосів: за – 2309, проти – 75 [8, S. 529].

Пасторальний характер цієї Конституції виявився у її глибокому гуманізмі, який ґрунтується не лише на тому, що людина є головним предметом пастирської діяльності, але, передусім, виражається у глибокому зрозумінні всіх людських проблем і справ, досягнень і прорахунків людини, у високій оцінці її культурного доробку, а також у підкресленні значення цього доробку для розвитку релігійності. Автори Конституції “Про Церкву в сучасному світі” постійно мали перед собою кожну окрему людину, задіяну до різних справ цього світу, вилетену в складний вузол суспільно-економічних, соціальних, культурологічних і загалом гуманітарних взаємин; людину, яка намагається знайти і зрозуміти сенс свого життя в цьому світі, знайти свою ідентичність у поцейбічному, а не потойбічному світі. Таким чином, людина і все, що стосується її смисложиттєвого статусу, стала основною метою діяльності й головним предметом зацікавленості церкви.

У післясоборний період “новий гуманізм” як основоположний антропоцентричний напрям набув чітких образів і був теоретично імплементований у цілу низку модерних теологій: “теології всебічного визволення людини” [9, §26], “теології людської екології” [9, §37], “теології подолання відчуженості” [9, §41], “теології трансцендентної істини” [9, §44, 46], “теології прав людини” [9, §47], “теології бідних” [9, §57], “теології культури життя проти культури смерті” [9, §526], “теології шлюбу і сім'ї” [9, §49, 50].

Ці антропологічні теології відтворені у відповідних розділах Конституції “Про Церкву в сучасному світі”: “Гідність людської особи”, “Людська спільнота”, “Людська активність у світі”, “Завдання церкви в сучасному світі”, “Належна підтримка гідності подружжя і сім'ї”, “Умови культури в сучасному світі”, “Засади належного розвитку культури”, “Завдання християн у царині культури”, “Суспільно-економічне життя”, “Життя політичної спільноти”, “Потреби зміцнення миру і розвитку людської спільноти”.

За важливістю проблематики, глибокою змістовністю її обґрунтування та обсягом її охоплення Конституція “Про Церкву в сучасному світі” посідає фундаментальне місце з усіх опрацьованих і прийнятих Собором документів. У післясоборний період Іван Пав-

ло II доклав чимало зусиль для того, щоб католицька теологія не тільки була вченням про Бога, а й теологічною антропологією, тобто вченням про людину. Заявивши, що “Людина – шлях церкви”, Іван Павло II однозначно наголосив на тому, що “єдиною метою церкви є турбота і відповідальність за людину”, “не за абстрактну, а реальну, конкретну, історичну людину”, що “церква надає особливу увагу людині” [9, §53, 54, 57]. Це дало змогу Церкві долати протиставлення земного і небесного, що було основою традиційної дуалістичної моделі *Sacrum-profanum*.

Нині з цього приводу очільники Ватикану висловлюють стурбовану критику. Так, префект Конгрегації Божественного культу та дисципліни Таїнств кардинал Антоніо Каньїзорес Льовер вважає, що реформи II Ватиканського Собору були надто поспішними і не продуманими. Оцінюючи атмосферу змін у душі аджорнаменто, яка панувала на Соборі і після Собору, префект цієї Конгрегації висловлюється надто скептично: “Я добре пам’ятаю тодішній «настрій змін», що був надзвичайно популярний: треба змінювати, творити щось нове. Те, що нам дісталось як спадок, як традиція, тоді розглядалось як перешкода. Реформа була задумана як людська справа, багато хто вважав, що церква – це творіння людських рух, забуваючи при цьому про Бога” [10, с. 3].

Реформи II Ватиканського Собору і післясоборний період їх запровадження у практику церковного життя очільниками Ватикану в останні роки понтифікату Бенедикта XVI стали оцінюватися як “спровоковані секуляризацією”, яка “є в середині церкви”, оскільки “церковні відправи стали зосереджуватися не на Богові, а на людині” [10, с. 3]. Втрата відчуття сакрального сенсу Бога, утвердження антропологічної теології з її визначальним дискурсом гідності людини як особистості трактується як “криза віри” в результаті секулярного наступу на Церкву.

Відтак, передсоборні енцикліки та соборні документи ґрунтувалися й актуалізувалися проблемами виключно антропологічними, виключно людськими і за своєю суттю секулярними. Трансцендентне, сакральне, сотеріологічне, провіденціальне, потойбічне було витіснене реаліями сучасного світу, сучасного суспільства, сучасної людини. Цей антропоцентричний поворот, який розпочався ще на межі XVII–XVIII ст., поглибився і розширився у XIX столітті, досяг свого апогею у другій половині XX і на початку XXI століття. У зв’язку з цим сучасні дослідники теорій і чинників секуляризації вирізняють чотири напрями змін у контексті розвитку антропологічного повороту.

Перший напрям стосується “затмарення відчуття людської перспективи”, що її формувала традиційна церква. Йдеться про те, що “обов’язок перед Богом не обмежується реалізацією його плану творіння”, натомість “наш обов’язок перед Богом істотно зводиться до забезпечення власного блага” [3, с. 354].

Другий напрям стосується “затмарення Божої благодаті”. Йдеться про світоглядний реверс від сліпої віри до розуму. “Встановлений Богом порядок відкритий для його осягнення розумом, тож людям, щоб гідно прийняти цей виклик, достатньо скористатися розумом і дисципліною” [3, с. 355].

Третій напрям випливає з двох перших: “блякне відчуття таємниці” (таємниці зла, таємниці відкидання або повернення до Бога). “Одночасно спорожнілася інша велика схованка таємниці Бога – Боже провидіння” – непередбачувані Божі втручання в конкретні ситуації уже не знаходять місця в нашій картині світу, так само як і чудесні події” [3, с. 357].

Четвертий напрям пов’язаний із “затмаренням ідеї” про заплановане Богом перетворення всіх людських істот і всіх людських справ, які звільняють їх від неминучих обмежень їхнього теперішнього стану” [3, с. 357–358].

Ці зміни, які характеризують історичний перехід людства і нинішньої церкви від теоцентризму до антропоцентризму, який стимулював церкву поставити в центр своєї діяльності екзистенціальні проблеми сучасної людини і сучасного світу, сприяли посиленню секуляризації релігійно-церковного комплексу. Вони прозоро простежуються вже в перших передсоборних енцикліках і повністю реалізуються в Конституціях, Декретах і Деклараціях II Ватиканського Собору, післясоборних енцикліках Пап – Павла VI і Івана Павла II. Це стосується передусім характеристики сучасного світу і змін, що відбуваються у світі.

Аналіз цих змін дає підставу зрозуміти, чому Католицька церква відійшла від свого традиційного, майже двотисячного періоду трактування світу і людини, ухваливши на Соборі небувалий в її історії документ – Пастирську Конституцію “Про Церкву в сучасному світі”.

Три характеристики сучасного світу, які знаходимо в енцикліках “*Mater et magistra*” (“Матір і Наставниця”) і “*Rasem in terris*” (“Мир на землі”), а також у Пастирській Конституції, яка має латинську назву “*Saudium et spes*” (“Радість і надія”), відрізняються між собою тим, що в першій головна увага звертається на значення змін у суспільному житті, у другій аналізуються наслідки змін для політичного життя і міжнародних відносин, третя фокусує ці зміни з погляду їх впливу на ситуацію людини.

Проаналізуємо найістотніші пункти характеристики змін, що їх знаходимо в енцикліці “*Mater et Magistra*” [11, S. 404–454]:

– відбулися фундаментальні зміни в різних сферах науки, техніки, економіки: ядерна енергія, розвиток хімії штучних виробів, автоматизація, модернізація, рільництво, розвиток засобів комунікації, дослідження космосу;



– спостерігаються глибокі зміни в суспільному житті: становлення системи соціального забезпечення, зростання суспільної свідомості, розвиток освіти, поширення матеріального добробуту, зростання зацікавленості світовою і міжнародною проблематикою;

– водночас з економічним розвитком виокремлюються диспропорції: між рільництвом і промисловістю, між регіонами з різним рівнем економічного розвитку, між країнами з різними економічними, технічними, науковими, соціальними засобами розвитку;

– зміни в різних напрямках політики полягають у поширенні доступу до публічних функцій, зростанні втручання держав у суспільні й економічні справи, визволенні колоніальних народів, зростанні взаємозалежності між державами, країнами і народами у глобалізованому світі;

– спостерігається процес прогресуючого “усупільнення”, або зростання співзалежності людей та їх співвідповідальності у рамках різнорідних інституцій приватного й публічного права.

Енцикліка “*Pasem in terris*”, повторюючи деякі формулювання змін і розвитку, перелічених в енцикліці “*Mater et magistra*”, додає нові елементи швидкісного розвитку світу й місця та ролі окремих світових систем, людських груп у світових і загальнолюдських процесах.

У всьому світі пробуджуються і зміцнюються відчуття суспільної та політичної рівності, що проявляється, передусім, у наступному [12, S. 257–304]:

– у зростанні ролі робітничого класу в суспільному, економічному, політичному і культурному житті і в боротьбі за свій добробут і вплив на публічне життя, доступ до науки і культури та свою людську гідність;

– в емансипації жінок, які домагаються рівноправної участі у приватному і публічному житті та рівнозначної людської гідності;

– у прагненні всіх народів до свободи, щоб покінчити з ганебною практикою панування одних народів над іншими, поділу світу на митрополії та колонії;

– у пожвавленні контактів між народами в різних галузях життєдіяльності, що приводить до усвідомлення їх взаємної співзалежності й спільності людської долі, оскільки прогрес у різних сферах людського буття стає спільним надбанням усього людства;

– у зростанні переконання, що окремі держави не спроможні у стані ізоляції від інших досягнути поставлених цілей свого розвитку, і на цьому ґрунті зростає переконаність у необхідності їх взаємодії і навіть необхідність їх інтеграції у відповідні міжконтинентальні й світові союзи, асоціації, спільноти.

Конституція “*Gaudium et spes*” спрямовує своє бачення змін і розвитку сучасного світу за такими параметрами [5, S. 545–574]:

– звертає увагу передусім на те, що всі досягнення в різних аспектах світового розвитку й людської життєдіяльності не визволили людину від непевності та нестабільності, що її турбують, – не наблизили її до відповіді на одвічне питання сенсу її життя, проте сприяли усвідомленню ситуації, в якій вона перебуває в сучасному світі;

– зазначає, що творцем змін, у результаті яких людськість входить у нову епоху свого буття в сучасному світі, є сама людина, проте й вона підлягає змінам, оскільки здійснювані нею зміни змінюють також її погляди, спрямованість, її оцінювання людей і речей, її індивідуальне і суспільне життя. Людина є творцем матеріальної і духовної культури, яка своєю чергою формує саму людину, впливаючи одночасно на її релігійне життя;

– вважає, що технічний прогрес не йде в ногу з прогресом духовним, і це спричиняє, що сучасна людина загубила ієрархію цінностей; водночас люди ставлять найбільш ґрунтовні питання, дотичні сенсу їхнього життя, прав і цінностей своєї життєдіяльності; ці проблеми вимагають від церкви поглибленого аналізу своєї ролі у сучасному світі й ставлення до сучасної людини;

– характеризує нові умови існування людства в модерному світі як такі, що впливають на розвиток і якість релігійного життя. З одного боку, сучасний спосіб критичного осмислення релігії очищує її з магічних форм світорозуміння й поширених забобонів і водночас вимагає особистого і ретельнішого ставлення до релігійної віри. А з другого боку, значна кількість людей практично обходиться без релігії. На відміну від давніх часів, відкидання Бога і релігії або поступовий відхід від трансцендентного світорозуміння і світосприймання уже не є чимось незвичним і винятковим, оскільки пояснюється результатами й вимогами наукового прогресу і нового гуманізму. Це все відображається не тільки у поглядах філософів, а й охоплює широку сферу літератури, мистецтва, інтерпретацію гуманітарних наук, історію і навіть державні конституції.

Висновок. Аналіз передсоборних і соборних документів засвідчує їх іманентну, секулярну спрямованість та віддаленість від трансцендентності, і в такий спосіб дає змогу з’ясувати ті чинники, які в лоні самої церкви сприяють її секуляризації. Церкві в сучасному світі надто важко зберегти свою сакральну чистоту. Визначальною рисою релігії, як вона фігурує в теоріях секулярності, є те, “чи вірить людина в певний чинник чи певну силу, що трансцендує відповідний сенс і порядок в її особистому житті й розвиток світових процесів” [3, с. 42–43]. Зміст проаналізованих документів розкриває, по-перше, не традиційний есхатологічний обрис трансцендентного порядку в становленні гідності люди-

ни й розвитку сучасного світу, модерністський реверс від традиційного сакрального до антропоцентричного секулярного. По-друге, Церква об'єктивно та правдиво зображує стан і тенденції розвитку сучасної людини і сучасного світу й намагається відшукати своє місце і свою нову роль у секулярному світі. Саме це відповідає модусу "секулярність – 3", коли, на відміну від "секулярності – 1" (секулярний публічний простір) і "секулярності – 2" (занепад вірувань і практик), ідеться про "новий контекст людського досвіду", що ґрунтується на іманентності й кладе край наївному визнанню трансцендентного.

Література

1. Україна і Ватикан: до і після II Ватиканського Собору [Текст] : науковий збірник — К. : УАР, 2013. — 504 с.
2. Релігієзнавчий словник / [ред. професори А. Колодний, Б. Лобовик]. — К. : Четверта хвиля, 1996. — 392 с.
3. Тейлор Ч. Секулярна доба. Книга перша. Пер. з англ. [Текст] / Ч. Тейлор. — К. : Дух і літера, 2013. — 656 с.
4. Овсиенко Ф. Г. Эволюция социального учения католицизма. [Текст] / Ф. Г. Овсиенко — Москва : Издательство МГУ, 1987. — 256 с.
5. Konstytucja, duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym // Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje. — Kraków : Pallottinum, 1967. — 768 S.
6. L'Osservatore Romano (pol. wyd.). — Roma, 1994. — № 2. — 68 S.
7. Życie i Myśl. — Warszawa, 1979. — № 5. — 78 S.
8. Wprowadzenie do Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym// Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje. — Kraków : Pallottinum, 1967. — 768 S.
9. Encyklika "Centesimus annus" (1.05.1991): AAS, 84, 1991. — P. 513–586.
10. Маємо відродити дух Літургії // Католицький вісник. — К., 2011. — № 2. — 26 с.
11. Encyklika "Mater et Magistra" (15.05.1961) : AAS 53, Roma. — P. 404–464.
12. Encyklika "Pacem in terris" (11.04.1963) : AAS, 55, Roma. — P. 257–304.

Analysis of the documents of the Second Vatican Council the Catholic Church (1962–1965), which approved the program of its life in terms of the coming era of globalization and secularization. It was found that anthropocentrism and humanism were the basis for secular paradigm of being the church in the last 50 years.
 Keywords: *aggiornamento, humanism, geocentrism, anthropocentrism, development, human dignity, sekularity, transcendence.*