

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

На правах рукопису

ЯРОЦЬКА ОЛЬГА ВОЛОДИМИРІВНА

УДК 260.1:281.5:282

СУЧАСНІ ЧИННИКИ СЕКУЛЯРИЗАЦІЇ: РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ АНАЛІЗ
спеціальність 09.00.11 — релігієзнавство

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук

Науковий керівник
д. філос. наук, проф. Харьковщенко Євген Анатолійович

Київ — 2016

ЗМІСТ

Вступ.....	4
Розділ I. Джерельна база і теоретично-методологічні засади дослідження сучасних чинників секуляризації.....	13
1.1. Секуляризація як об’єкт дослідження в зарубіжній соціології релігії і українському релігієзнавстві.....	13
1.2.Методологічні принципи дослідження чинників секуляризації.....	44
1.3 Висновки до розділу I.....	54
Розділ II. Модерні протестантські теології як чинники секуляризації...59	59
2.1. Ліберальна теологія як секулярне вихолощення традиційних догматичних основ християнства.....	61
2.2. Теологія формування деміфологізованого і секулярного християнства..	71
2.3.Теології неортодоксального теїзму як секулярна модернізація традиційної есхатології.....	87
2.4. Висновки до розділу II.....	101
Розділ III. Аджорнаменто – секулярна парадигма буття Католицької церкви після II Ватиканського собору.....	105
3.1.Церква в секулярному світі: поворот від теоцентризму до антропоцентризму як чинник секуляризації.....	106
3.2.Католицька «теологія культури»: сакральна-секулярний реверс.....	117
3.3.Секулярний аспект розвитку соціального вчення Католицької Церкви як відповідь на актуальні проблеми світу і людини.....	131
3.4. Висновки до розділу III.....	138
РОЗДІЛ IV. Секулярна детермінація кризових явищ в сучасному християнстві.....	142
4.1. Інституалізаційна і догматична криза в Католицькій Церкві та секулярні спроби її подолання.....	144
4.2. Постмодерністська реконструкція протестантизму як вияв рафінованого секуляризму.....	155

4.3. Секуляризація в інтерпретації православного богослов'я: зовнішні й внутрішні аспекти.....	165
4.4. Секулярна релігійність як виявлення утрати досвіду «живої віри».....	175
4.5 Висновки до розділу IV.....	190
Висновки.....	195
Список використаних джерел.....	200

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. На межі другого і третього тисячоліть відбулися істотні зміни у дослідженні феномену «секуляризація» в умовах світових процесів глобалізації, які невіддільні від характеристики релігійних змін, що відбуваються в християнському світі. Оскільки теорія секуляризації та її імплементація характерні для християнської цивілізації, то виключно саме ця проблема стала об'єктом нашого дослідження. Щоб належним чином оцінити секулярну ситуацію в Європі, Латинській Америці, США та інших країнах, а також в Україні, необхідно дослідити ставлення до неї самої церкви, чим фактично відрізняється наше дослідження від інших його напрямів, передусім соціології релігії, панівної в теоріях секуляризації на Заході, в якій відсутній філософсько-релігійнознавчий аналіз процесу секуляризації та її чинників. У цьому зв'язку важливими є аналітичні дискурси для означення секуляризації передусім в оцінці найвищих духовних авторитетів церкви, які дають можливість адекватно виявити сутнісну характеристику сучасної секуляризації як у світі, так і в церкві, що актуалізує тему нашого дослідження.

Дискурс-аналіз перший – *релігійна індіферентність* у її витоках і наслідках: «Церкву паралізує релігійна індіферентність, релігійна байдужість – масове явище в сучасному християнстві, більшість людей задовільняється імлістою релігійністю і живе так, начебто Бога не існує» (папа Іван Павло II). «Католицька церква в Західному світі переживає небувалу хвилю секуляризації. Вірити стає все складніше. Людство збудувало собі самодостатній світ, і в цьому світі уже неможливо знайти Бога» (папа Бенедикт XVI).

Дискурс-аналіз другий – *секулярна якість життя нових поколінь*. Папа Франциск стурбований тим, що в останні десятиріччя відбувся «злам поколінь», що позначилося на переданні християнської віри наступним поколінням, які вже не ідентифікують себе з католицькою традицією. Великою небезпекою для віри, вважає цей папа, є «зародження нової міської

культури, коли християнин вже не є промотором або творцем сенсу цієї культури, отримуючи від неї іншу мову, інші символи, послання, парадигмати, які дають спрямування для життя, суперечливого з вірою і Євангелієм». Синод Єпископів Католицької церкви в Римі 8 жовтня 2012 р. відзначив, що «тривожним сигналом для сучасної Церкви є втрата Європою християнської пам'яті й спадку», а «третє і четверте покоління прав людини уже не має нічого спільного з християнськими поглядами, цінностями, мораллю».

Дискурс-аналіз третій як найдієвіший чинник секуляризації в самій церкві – *контекстуалізація теології*, тобто виникнення теології, породженої сучасною думкою, на протилежність традиційній догматичній теології, яка спиралася на біблійну традицію. Стимулом для розвитку контекстуальної теології слугує секуляризація традиційних віроповчальних концептів, вихолощення їх трансцендентного смислу й утвердження антропоцентризму, гуманізму, гідності людини як іманентних цінностей.

Четвертим аналітичним дискурсом дослідження сучасних чинників секуляризації є *сурогатна релігійність*. Усе більше людей вірять в різні надприродні сили і енергетичні сфери, захоплюються гороскопами, шукають порад у біоенергетиків і ясновидців, надають велику увагу парапсихології, займаються йогою і медитацією, приєднуються до харизматичних течій, знаходять сенс життя в реінкарнації як можливості безкінечної самореалізації, отримують натхнення від давніх і новітніх міфів, знаходячи в них естетичну насолоду, духовну і моральну цінність, сенс життя.

Відтак, усі зазначені дискурс-аналізи секуляризації актуалізують обрану тему дослідження, дають можливість розкрити явище секуляризації в самій церкві (внутрішній аспект секуляризації) і в розвитку суспільства (зовнішній аспект секуляризації) в таких її чинниках: релігійна індіферентність, трансформація релігійно-церковного комплексу, релігійний релятивізм, релігійний модернізм, сурогатна релігійність, світський спосіб життя і консумпціонізм (споживацтво) як практичний атеїзм.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.

Дисертація виконана в межах комплексної наукової програми Київського національного університету імені Тараса Шевченка «Модернізація суспільного розвитку України в умовах світових процесів глобалізації», науково-дослідної теми філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка №11БФО 41-01 «Філософсько-світоглядні та політологічні аспекти гуманітарного розвитку сучасного суспільства».

Метою дисертаційної роботи є розкриття основних чинників секуляризації в контексті модерних протестантських теологій, секулярної парадигми буття Католицької церкви після II Ватиканського собору та секулярної детермінації кризових явищ в сучасному християнстві.

Для досягнення поставленої мети ставляться такі завдання:

- здійснити порівняльний аналіз концепцій, теорій і чинників секуляризації в зарубіжній соціології й українському релігієзнавстві, визначити їх методологічну подібність і відмінність;
- виявити особливості ліберальної теології в протестантизмі як модерністського секулярного вихолощення традиційних догматичних основ християнства;
- розкрити інноваційність «католицького аджорнаменто» як секулярної парадигми буття церкви в сучасному світі;
- дослідити сучасне ставлення Католицької церкви до культури у виявах її сакральності-секулярного реверсу;
- проаналізувати тенденції розвитку соціального вчення Католицької церкви як секулярну відповідь на вирішення актуальних проблем сучасності;
- простежити детермінацію кризових явищ в сучасному католицизмі і протестантизмі та спроби інституалізаційного їх подолання;
- виявити зовнішні й внутрішні чинники секуляризації православ'я;

- обґрунтувати секулярний характер масової релігійності в світі й Україні.

Об'єктом дослідження є сучасна секуляризація різних течій християнства – протестантизму, католицизму, православ'я.

Предметом постають модерні протестантські теології як чинники секуляризації, секулярна парадигма сучасного буття Католицької і Православної церкви.

Методи дослідження. Об'єкт і предмет дослідження зумовили вибір теоретико-методологічних засад і методів його проведення. Основу методології дослідження склали концептуальний аналіз джерельної бази, теоретичних надбань, засобів та результатів усвідомлення феномену «секуляризація», зокрема різних її теорій та чинників у християнському світі в контексті релігієзнавчих, філософських, культурологічних аспектів її виявлення із застосуванням відповідного інструментарію. Насамперед, застосовано метод аналізу сучасного стану теорій і чинників секуляризації із використанням соціологічно-описового та компаративного синтезу, що дозволило виділити основні риси модерних протестантських теологій як чинників секуляризації, верифікувати секулярну парадигму буття Католицької церкви в сучасному світі та зовнішні й внутрішні чинники секуляризації православ'я. У результаті таких методично-теоретичних підходів виділені різні чинники трансформації і модернізації релігії і церкви як детермінанти секуляризації. Метод порівняння покладено в основу зіставлення традиційного та інноваційного, трансцендентного та іманентного в досліджуваній проблематиці.

Наукова новизна одержаних результатів дослідження полягає у виявленні й розмежуванні традиційного й інноваційного в сучасних християнських (передовсім, католицьких і протестантських, а також православних) богословсько-філософських концепціях розвитку сучасного світу і людства, що відкрило шлях до внутрішньої секуляризації цих течій християнства; розкриті значення трансформації, модернізації, реформування

релігійно-церковного комплексу як істотних чинників секуляризації в самій церкві, що в свою чергу стимулювало розвиток релігійного індивідуалізму, консумпціонізму (споживацького світського способу життя) як практичного атеїзму та втрати релігійного сенсу життя в масовій релігійній свідомості як вторинних чинників секуляризації у вигляді поширення позацерковної релігійності, агностицизму і світоглядного релятивізму.

Наукові результати, які характеризують новизну дисертації, внесок автора у розробку її основоположних засад і висновків конкретизуються у наступному:

Вперше:

- обґрунтовано, що *контекстуалізація* релігії у вигляді модерних протестантських теологій сприяла секулярному вихолощенню традиційних основ християнства, про що найпереконливіше засвідчують сучасні модерні протестантські теології – «деміфіологізованого християнства», «секулярного християнства», «теологія надії» і «теологія прогресу» як вияви постмодернізму, а також радикальний перегляд традиційної теїстичної еклезіології в контексті децентралізованої, деклерикалізованої і «периферійної церкви» в католицизмі і «теології виникаючої церкви» як рафінованого самовираження постмодерністської релігійності в сучасному протестантизмі;

- доведено, що аджорнаменто (італ. Aggiornamento – осучаснення) як секулярна парадигма II Ватиканського собору (1962 – 1965 рр.) окреслила широку програму динамізації Католицької церкви в руслі її оновлення і наближення до сучасного світу шляхом модернізації її ідейного арсеналу і культу, відмови від еклезіального і сотеріологічного ексклюзивізму (*extra Ecclesia Romanum sulla salus* – поза Католицькою церквою немає спасіння), що сприяло пом'якшенню, а здебільшого й відмові від доктрин, які протиставляли католицизм іншим християнським і нехристиянським релігіям, визнанню релігійного плюралізму як важливого чинника секуляризації;

- встановлено, що Католицька церква все більше обґрунтовує своє віровчення на антропоцентричній парадигмі, у центр якої поставлена гідність людини як особистості та іманентне поняття «розвитку», яке стосується економічного і соціального розвитку соціуму та культурного, духовного, екзистенційного, смисложиттєвого розвитку кожної людини на ґрунті самодостатнього і виключального гуманізму, що не потребує для своєї самодостатності трансцендентного;

- з'ясовано, що в результаті секулярної демаркації культури Католицька церква позбулася постулату трактування культури і, зрештою, філософії, як «служанки теології» та її виключно клерикального використання і визнала сучасне антропоцентричне, соціологічне, етнологічне розуміння функцій культури; відтак, відбулося розмежування віри і культури, трансцендентного й іманентного у ставленні до культури як носія загальнолюдських цінностей;

- доведено, що в процесі секулярної модернізації соціального вчення Католицька церква у другій половині ХХ – на початку ХХІ ст. звільнилася від замкнутої в собі статичної теологічної системи у висвітленні соціальних проблем і підґрунтям католицького соціального вчення стали такі антропоцентричні поняття як людська гідність, свобода, справедливість, співучасть, солідарність, субсидіарність, права і свобода людини, тобто сучасні європейські цінності, позбавлені будь-якого сакрального, трансцендентного значення;

Уточнено:

- сутнісний вияв секуляризації православ'я, що сприймається як різновекторний – зовнішній і внутрішній – чинник, що впливає на трансформацію церкви від сакрального до профанного її стану і проявляється здебільшого у вигляді внутрішнього чинника – «політичного православ'я», «державного православ'я», «економічного православ'я»;

- систематизацію інституалізаційних чинників, які сприяють виникненню кризових явищ в Католицькій церкві, у таких виявах як

надмірна централізація, клерикалізація, інституційна регламентація, що детермінує затухання «живої віри», споживацький спосіб життя віруючих, сурогатну релігійність;

- характер релігійності у країнах Східної і Центральної Європи після розвалу в них соціалістичної системи, яка характеризує ставлення більшості населення до релігії як до «не важливої для людини і суспільства» і засвідчує «низький релігійний сенс життя» і «власні уявлення про Бога і релігію», які, по суті, не мають нічого спільного з церковними догматами;

Набуло подальшого розвитку:

- положення про верифікацію показника релігійності сучасних українців, який найнижчий серед якостей, які є формуючими чинниками особистої поведінки, сімейних цінностей, світорозуміння і світовідчуття (3,7 за 10-ти бальною шкалою, застосованою в соціологічному дослідженні Центром Разумкова), що є переконливим свідченням їх секулярної життєвої налаштованості; і водночас засвідчує байдуже ставлення українців до релігійного сенсу життя, але активну підтримку церков і релігійних організацій в громадянському, політичному і демократичному житті України, що виражає їх секулярну релігійність.

Практичне значення дослідження визначається тим, що його результати можуть бути використані при розробці й удосконаленні навчальних програм з курсів релігієзнавства, філософії релігії, соціології релігії та доцільного введення спецкурсу «Сучасні чинники секуляризації в світі й в Україні». Розкриті в дисертації положення і висновки про характер і виявлення сучасної секуляризації створюють передумови для міждисциплінарного дослідження цього феномену, сприяють розвитку як теоретичного, так і емпіричного осягнення функціональних виявів стану і тенденцій сучасної секуляризації в її зарубіжних і українських дослідженнях. Наведені в дисертації положення про сутнісний характер сучасної секуляризації, її теорій і чинників можуть бути використані богословами, священнослужителями, керівниками релігійних організацій в Україні, щоб у

своїй діяльності відповідати потребам і запитам сучасної людини, яка ідентифікує себе віруючою, але чи справді такою вона є, і, зрештою, якою повинна бути церква в сучасному глобалізованому, секулярному світі.

Апробація результатів дослідження. Результати дослідження оприлюднені у доповідях і повідомленнях на міжнародних і всеукраїнських наукових конференціях, зокрема: II Міжнародна науково-практична конференція «Гене́за та історичні етапи українського державного церковного будівництва» (м. Київ, 12 грудня 2013 р.), Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету КНУ імені Тараса Шевченка» (м. Київ, 15–16 квітня 2014 р.), Всеукраїнська науково-практична конференція «Релігієзнавство в Київському університеті: інституційні та персональні виміри» (м. Київ, 22 вересня 2014 р.), Всеукраїнська наукова конференція «Авраамічні релігії в Україні: інкультураційні взаємовпливи та міжконфесійні взаємини» (м. Галич, 29 травня 2014 р.), Международная научная конференция «Власть и общество» (м. Тбілісі, Грузія, 22 листопада 2014 р.), Міжнародна науково-практична конференція «Україна-Ватикан: християнство в контексті його включення в різноманітні сфери суспільного буття» (м. Київ, 28 жовтня 2014 р.), III Міжнародна конференція «Авраамічні релігії: проблеми буття, свободи совісті та віросповідання в контексті різноманітних чинників у сфері суспільного буття в Україні й світі» (м. Галич, 4–5 червня 2015р.), Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету КНУ імені Тараса Шевченка» (21–22 квітня 2015 р.), XXI Quinquennial World Congress of the History of Religions (IAHR) (м. Ерфурт, ФРН, 23–29 серпня 2015р.), Міжнародна наукова конференція «Перші Танчерівські читання: методологічні проблеми сучасного релігієзнавства» (м. Київ, 28 жовтня 2015 р.), Международная конференция «Власть и общество» (м. Тбілісі, Грузія, 28 листопада 2015р.), V Всеукраїнська наукова конференція «Держава і церква в новітній історії України» (м. Полтава, 19-20 листопада 2015 року), Міжнародна наукова

конференція «Дні науки філософського факультету – 2016» (м. Київ, 20 – 21 квіт. 2016 року).

Результати дослідження доповідались і обговорювались на науково-теоретичних семінарах кафедри релігієзнавства Київського національного університету імені Т.Шевченка.

Публікації. Основний зміст дисертації висвітлено у 8 наукових статтях, 7 з яких вміщені у фахових виданнях, визначених Міністерством освіти і науки України, з них 2 у збірниках, котрі входять до наукометричних баз, 1 статті у закордонному фаховому науковому виданні і 10 тезах виступів, опублікованих у матеріалах конференцій.

Структура дисертаційного дослідження зумовлена специфікою об'єкта аналізу та логікою його дослідження, що впливає із поставленої мети, вирішення основних завдань, і складається зі вступу, чотирьох розділів, 14 підрозділів, висновків та списку використаних джерел. Загальний обсяг роботи 222 сторінки, з них основна частина складає 199 сторінок. Список джерел нараховує 253 позиції.

РОЗДІЛ I. Джерельна база і теоретично-методологічні засади дослідження сучасних чинників секуляризації

1.1. Секуляризація як об'єкт дослідження в зарубіжній соціології релігії і українському релігієзнавстві

У дослідженні феномену «секуляризація» відбувся відчутний сплеск на межі другого і третього тисячоліття. Новою тенденцією розвитку релігійних процесів стала зустріч релігії з глобалізованим, секуляризованим світом. Глобальність сучасного світу невіддільна від характеристики релігійних процесів. Йдеться про георелігійну ситуацію, яка сформувалася за останні 30 років і суттєво впливає на зміну «релігійної географії» передовсім в Європі й Латинській Америці, а також в Африці та інших континентах і окремих країнах. Сучасні релігійні процеси великою мірою залежать від викликів, пов'язаних як з інструментальним використанням релігії, так і з ігноративним ставленням до релігії. Це – релігійний фундаменталізм, релігійний фанатизм, релігійний індіферентизм і практичний атеїзм. Якщо перший і другий несуть в собі небезпеку поділу людей на «наших» і «чужих», «вірних» і «невірних», а вирішення соціальних, політичних, міжконфесійних проблем бачать на шляхах остракізму і тероризму, то третій і четвертий – звільняють людей з-під жорстокої клерикальної опіки і релігійного ригоризму, що характерно для більшості віруючих, які, по суті, є формальними прихожанами своїх церков, а живуть так, наче Бога немає.

Дослідження цих процесів як виявів сучасної секуляризації має різний контекст – історичний, філософський, соціологічний, культурологічний, психологічний, релігієзнавчий. На Заході пріоритетним є соціологічне дослідження феномену секуляризації, вагомий внесок в яке зробив Хосе Казанова. У книзі «Громадянські релігії в сучасному світі» [168] він обґрунтовує роль релігії в громадянській сфері сучасних суспільств. Йдеться про те, що, починаючи з 1980-х років, релігійні традиції у всьому світі – від ісламського фундаменталізму до «католицької теології звільнення» – почали своєрідний перехід з приватної сфери в суспільне життя. Громадські релігії

Хосе Казанова характеризує в контексті теорії секуляризації. Ядро книги присвячене тезі «деприватизації» або відродження релігії в громадській сфері як чиннику світової політики, наголошуючи при цьому на взаємозв'язку між секуляризацією і сучасністю, тобто йдеться про особливий вияв сучасної секуляризації. Не маючи смислу традиційно турбуватися пастирським піклуванням індивідуальними душами, релігійні інститути спонукають домінуючі політичні та громадські сили до вирішення національних, суспільних, соціальних, ринкових проблем і проявляють таким чином свою активність і потрібність суспільству. Зразком «громадянської релігії» можна вважати діяльність всіх існуючих конфесій України під егідою Всеукраїнської ради церков і релігійних організацій під час Революції гідності в 2013 – 2014 рр., коли пліч-о-пліч на Майдані стояли православні, католики, протестанти, мусульмани, іудеї та представники інших віросповідань. Тоді не йшлося про догматичні відмінності чи культово-обрядові конфесійні особливості. Всіх об'єднувало громадсько-патріотичне, секулярне почуття солідарності, обов'язку, співучасті, захисту європейських цінностей та незалежності, цілісності, єдності України.

Феномен «громадянська релігія» верифікований у світовій соціологічній думці: праці Ж.Руссо [89], Р.Беллах [3]. Ця проблематика почала активно розроблятися українськими релігієзнавцями: А.Колодним [41], І.Задорожнюк [27, с.53-54], Ю.Вільховим [12].

Революція гідності як фактор формування українського громадянського суспільства і громадянської релігії відображені в працях О.Горкуші і Л.Филипович [53], В.Титаренко [106].

До 1970-х років західні соціологи дотримувалися аргументу, що релігія була в занепаді, а традиційні церковні інститути опинилися в стані звуженого функціонування або й цілковитого зникнення під тиском модернізації. Як свідчення релігійного відродження багато соціологів відреагували на феномен «громадянської релігії» як мінімізацію теорії секуляризації в повному обсязі. На противагу цьому Хосе Казанова знаходить аналітичну відмінність

між трьома різними аспектами секуляризації: по-перше, диференціація світських сфер, таких як держава та ринок, від релігії; по-друге, зниження релігійних обрядів та вірувань; і, по-третє, приватизація релігії. Він стверджує, що «диференціація залишається виправданим ядром секуляризації», в той час як «релігійний спад є нормативно не доведений і емпірично хибний»[168].

Ці теоретичні ідеї Хосе Казанова підтримує за допомогою порівняльного вивчення церковно-державних відносин в Іспанії, Польщі, Бразилії та США. Ці дослідження показали, як релігійні організації та громади можуть мобілізуватися для захисту суспільства від зловживань державною владою, а також продемонстрували, що релігійна діяльність може бути сумісна з ліберальною демократичною політикою. Відтак, як вважає Хосе Казанова, «публічні» або «громадянські релігії» у сучасному світі є класичним виявом секулярного поєднання релігії і політики, церкви і громадськості навіть тоді, коли вони конституційно відокремлені, але «в аспекті громадянської релігії знаходять свою спільність».

Хосе Казанова звертає увагу на «п'ять тенденцій» у релігійних традиціях сучасного католицизму і протестантизму в чотирьох країнах – Іспанії, Польщі, Бразилії і США. Ці тенденції стосуються викликів секуляризації в різних релігійних рухах. В Іспанії після падіння диктатури Франко відбувся перехід від державної церкви до її розпуску і відокремлення від держави. У Польщі під впливом руху «Солідарності» в 1980-1990-х роках відбулася трансформація статусу «церкви нації» до розвитку «церкви громадянського суспільства». У Бразилії в цей же період під впливом «теології звільнення» започатковано рух громадськості – «від олігархічної церкви до народної церкви». Євангелістичний протестантизм набув характеру «виникаючої церкви» постмодерністського кшталту. Католицизм в США розпочав шлях від своєї традиційної приватизації до публічної деномінації [168].

Відтак, зазначених «п'ять тенденцій» Хосе Казанова характеризує в контексті «деприватизації сучасної релігії». Класична секуляризаційна теза у розумінні Хосе Казанова не відноситься до одного єдиного явища, а складається з трьох основних процесів: (1) функціональна диференціація (поділ, розчленування) релігії від світських сфер життя суспільства, (2) мінімізація релігії і (3) приватизація релігії. Він стверджує, що ці три процеси не поєднані разом: вони можуть відбуватися на різних рівнях в різний час незалежно один від одного.

У «громадських релігіях» в сучасному світі Хосе Казанова визначає цю «триєдину тезу секуляризації як достатньо присутню». Досліджуючи секуляризацію суспільства в Іспанії, Польщі, Бразилії та США, він підтримує перший процес і боротьбу двох інших. Секуляризація суспільства, стверджує Казанова, справді стимулює диференціацію між релігійними і світськими сферами життя суспільства. Відтак, всі статистичні дані свідчать про те, що приватизація релігії, як і її деприватизація у вигляді «громадянської релігії», характерні для секуляризованого суспільства.

Феномен сучасної секуляризації у соціологічних вимірах із застосуванням її різноманітного трактування через призму гуманітарних підходів, релігійних, соціальних, політичних, географічних та економічних критеріїв – об'єкт і предметдослідження Хосе Казанови у 2011-2015рр. Ці виміри дослідження ґрунтуються на парадигмі «деприватизація релігії у громадянській релігії», які були об'єктом його дослідження у монографії «Public Religions in the Modern World» («Громадські релігії в сучасному світі»). Вони характеризуються новими поглядами цього дослідника про стан релігії та тенденції її розвитку в сучасному глобалізованому світі. По суті, перші два десятиріччя XXI ст. відкрили нові горизонти для дослідження процесів секуляризації в різних частинах нашої ойкумени, передовсім в Європі, Америці, Африці.

Хосе Казанова розглядає три альтернативні концепції, в яких формулюється глобальна парадигма місця і ролі релігії в сучасному світі

[165, с.252- 267]. Космополітизм ґрунтується на розвитку теорії модернізації, яка передбачає глобальний розвиток секуляризації як ключового аналітичного та нормативного компоненту західного суспільства. Релігії, які чинять опір приватизації, розглядаються як загрозові для сучасності. Концепція Хантінгтона про «зіткнення цивілізацій» охоплює всі компоненти західної цивілізації, але позбавлена, як вважає Хосе Казанова, будь-якого універсалізму, оскільки світові релігії є життєвим ядром істотно несумісних цивілізацій, а західна цивілізація ґрунтується лише на іудео-християнській традиції. Відтак, ця модель «множинних сучасностей» поєднує космополітизм з актуальністю світових релігій для формування світового порядку.

Простежуючи спільний розвиток релігії, суспільства і культури [166, с.190-203], Казанова застосовує соціологію, щоб критично оцінити місце природничих наук в еволюції, уникаючи при цьому помилок соціального дарвінізму і еволюціонізму. Соціально-культурна революція зайняла місце біологічної еволюції після появи людини як виду. Саме тому є багато чинників (не лише європейських), особливо релігійних, які стали глобальними виразниками розвитку різних людських спільнот.

Уточнюючи і розвиваючи сучасну парадигму секуляризації, Хосе Казанова зводить її до трьох типів: Секуляризація (1) відноситься до глобальних явищ – інституціоналізації сучасних світських сфер науки і техніки, адміністративних громадських інституцій та ринкової економіки, які функціонують автономно від релігійних норм та інститутів. Секуляризація (2) відноситься до занепаду релігійних вірувань і практик, що характерно для європейських суспільств, але не є глобальним явищем. Секуляризація (3) відноситься до приватизації релігії і часто розуміється як тенденція та нормативно попередня умова для сучасної ліберально-демократичної політики країн Європейського Союзу.

Використовуючи порівняльний підхід, Казанова доходить висновку, що різні пари регіонів світу – Західна Європа і Сполучені Штати Америки,

Квебек і Бразилія; Китай та Індія – мають розбіжні релігійні та світські тенденції. Крім того, два чинники – секуляризація і релігійний плюралізм є надто проблемними для розвитку католицької місії в усьому світі, по суті, блокуючи її [167, с.69-81].

Казанова вважає, що три поняття – релігія, секуляризація та сакралізація – повинні вивчатися як унікальні явища, що взаємодіють і водночас протидіють одне проти одного. Він відкидає надмірні спрощення, пов'язані з сакралізацією, і зазначає, що різні світогляди і культури вміщують різні цінності й сенс в цей термін, а також в поняття релігія, порівнюючи і протиставляючи західноєвропейські, буддійські й глобалістські погляди щодо розуміння сакрального і секулярного [169].

Продовжуючи розвиток теорії, викладеної у книзі «Громадянські релігії в сучасному світі», Казанова стверджує, що «релігія деприватизована у всьому світі». Традиційно «світський» Захід доводить свою «деприватизаційну» теорію найбільш чітко і послідовно. Незважаючи на те, що релігійна практика не особливо цінується в Європі, більше того, вона, по суті постійно занепадає, релігія все ж входить в політику і публічну сферу [170, с.448- 464]. Тобто відбувається її сутнісний реверс – від трансцендентного до іманентного, від потойбічного до поцейбічного, від теїстичного до антропоцентричного.

Світське, секуляризація і секуляризм – три пов'язані аналітичні поняття, які стали використовуватись в соціології релігії не дискриміновано (не розрізнено, не розділено) для позначення процесів як приватизації, так і деприватизації сучасної релігії. Х.Казанова прагне диференціювати ці три поняття, щоб виявити сутнісні особливості кожного – «без спроби упредметнити їх як окремі реальності». Він стверджує, що приватизація релігії на основі вільного її вибору є передумовою сучасної «світської» демократії. Але, як підкреслює Х.Казанова, «світське аж ніяк не осквернене в нашому світському віку» і, по суті, включає більшу частину інтелектуальної ойкумени, на яку відразу претендують «осьові» релігії [172, с.54-57].

Досліджуючи сучасні дискурси з цієї теми, шляхом опрацювання глобальної порівняльної перспективи, Х.Казанова намагається «краще зрозуміти сучасну європейську ситуацію», в якій ідеї «світського» та «релігійного», розвинувшись в західній християнській теології, призвели до контрастних моделей секуляризації, прийнятих США і більшістю країн Західної Європи. Відтак, європейська цивілізація може бути найкраще зрозумілою як «процес послідовних деконфесіоналізацій держав, країн і народів», який був феноменологічно засвідчений як «процес звільнення від конфесійних ідентичностей».

Х.Казанова приходить до висновку, що відображення світських тенденцій є необхідною умовою для будь-якої життєздатної концепції мультикультурного громадянства в сучасному світі. Відтак, потрібно уникати помилкових дихотомій, вбудованих в бінарні категорії, таких як релігійне – світське, традиційне – сучасне [171, с.20-32].

Безперечно, Хосе Казанова найбільш відомий і авторитетний дослідник теорії секуляризації в соціологічному вимірі. У застосуванні до суспільства термін «секуляризація» іншими соціологами релігії використовується по-різним. Часто під секуляризацією розуміють зменшення релігійності населення, що виражається в зниженні відвідуваності культових осередків, у відході від постійного і нормативного обрядодійства і, зрештою, поширенні релігійного індивідуалізму, позаконфесійної релігійності, світоглядного агностицизму і релятивізму та практичного атеїзму (консумпціонізму).

Деякі соціологи використовують термін «секуляризація» в іншому значенні: як перехід від релігійного регулювання державних і суспільних інституцій до раціоналістичного обґрунтування їхньої діяльності. За такого визначення ріст індивідуальної релігійності не суперечить секуляризації – до тих пір, поки релігія залишається вільним вибором індивіда, а державні органи не обґрунтовують свою функціональність релігійними нормами. Наприклад, посилення релігійності у зв'язку з масовим поширенням протестантизму в минулому суцільно буддистській Південній

Кореї або п'ятидесятирічних, харизматичних течій в католицькій Латинській Америці та зростання фундаменталізму в США не вважається відходом від секуляризації.

Російський соціолог В.Гараджа вирізняє багатозначне розуміння секуляризації серед спеціалістів [15]: деякі соціологи вважають, що секуляризація – це незворотний процес, який неухильно веде до скорочення сфери діяння релігії, її прогресуючого занепаду і в перспективі – зникненню. На думку інших, секуляризація означає видозмінення соціального способу вираження релігії, коли на зміну зжившим формам приходять нові, але релігія продовжує існувати. Секуляризація в такій перспективі – нормальний процес, наслідком якого може бути навіть посилення впливу релігії в її оновлених зразках. Неоднозначно оцінюються соціальні наслідки процесу секуляризації і ролі релігії сучасного типу.

Гараджа все ж виокремлює три види теорії секуляризації:

1. Секуляризація як втрата «священного».
2. Секуляризація як витіснення релігії наукою, раціональним мисленням, світською етикою.
3. Секуляризація як еволюція релігії та її видозмінення в ході соціальних перемін.

Проте необхідно враховувати, що процеси секуляризації в різних суспільствах і країнах мають свої особливості. Процес секуляризації в США відрізняється від секуляризації в країнах Європи тим фактом, що більшість населення США відносить себе до тієї чи іншої релігії. За результатами опитування Pew Research Center, проведеному в 2012р., п'ята частина населення США не вважає себе пов'язаною з будь-якою релігією. Цю групу людей називають терміном «nones». За останні 5 років частка громадян США, не пов'язаних із жодною релігією, зросла з 15 до 20%. Серед них 13 мільйонів американців (6% населення) називає себе атеїстами або агностиками і ще 33 мільйони осіб (14% населення) зазначили, що вони не мають конкретної релігійної приналежності. Дві третини громадян США

вважають, що релігія в цілому втрачає вплив на життя американців [145]. Щодо причин зростання в США кількості людей не пов'язаних з будь-якою релігією існує декілька теорій. Дослідження Pew Research Center називає чотири теорії [145].

Перша пов'язує цей процес з політичним фоном. Деякі ведучі дослідники вважають, що молодь відходить від «організованої релігії», оскільки сприймає її глибоко переплетеною з консервативною політикою і тому не хоче бути з нею співпричетною [194, с.165-190]. Серед причин виявів консерватизму, що відштовхує молодь, виокремлюють зокрема питання права на аборт і прав гомосексуалістів [234, с.120-121].

Друга теорія пов'язує процес секуляризації з більш широкими соціальними і демографічними тенденціями [145].

Третя теорія витоків секуляризації бачить в повній соціальній незалежності людей, які вже «знайшли своє місце в сучасному світі і способі життя» [234].

Четверта теорія пов'язує ріст «nones» з секуляризацією. У 1960-х роках, коли з'явилися теорії секуляризації, вони супроводжувалися впевненими прогнозами про неухильне і постійне послаблення релігії в ХХІ ст. [159, с.3].

Тепер ці теорії стали більш витонченими: наприклад стверджується, що релігія втрачає свій вплив в країнах з високим життєвим рівнем, водночас в регіонах, де люди зазнають загроз для свого добробуту і здоров'я, вони більш релігійні [229, с.216-217]. Така залежність була підтверджена соціологами в різних країнах світу. Але дослідження 2007р. в США показали, що ця залежність є винятковою, оскільки висока релігійність американців відповідає високому або цілком задовільному життєвому добробуту. І все ж деякі теоретики не вважають зростання кількості непов'язаних з релігією людей як ознаку поширення секуляризації в США [229, с.89-95, 107- 108, 225-226].

Тепер існують три основні соціологічні гіпотези про роль релігії в житті суспільства: секуляризація, трансформація і поляризація (культурний

розрив). Незважаючи на те, що у кожній з цих гіпотез є недоліки, вони все ж таки мають своїх прихильників.

Гіпотеза секуляризації, яка появилася в середині ХХ ст., стверджує, що з часом релігія буде повністю витіснена із життя суспільства наукою і технікою [187, с.279-291]. Більш м'якша версія цієї гіпотези констатує, що релігія не зникне повністю, але втратить свій вплив [240]. Багато дослідників, які підтримують гіпотезу секуляризації вказують на те, що вона породжує низку соціальних і психологічних проблем, які спричиняють апатію, цинізм, надзвичайний потяг до надбання і споживання матеріальних благ і втрату духовних цінностей [15]. Секуляризація, як вважають ці дослідники, також сприяє поширенню атеїзму в його різних формах: від активного заперечення Бога і цінностей релігії у світському гуманізмі до пасивності й байдужості членів релігійних організацій у справах дотичних до релігійної моралі.

В кінці ХХ ст. гіпотеза неминучості секуляризації була відкинута деякими вченими, оскільки, як вони вважали, вона суперечлива з огляду таких тенденцій: статистика свідчить про збереження високого інтересу до релігії і про низький рівень атеїзму навіть у країнах з високим розвитком науки і техніки, наприклад, у США; тенденції в сучасній релігії не змінилися від минулого часу; тенденції щодо відходу частини суспільства від релігії є складовою частиною загальної тенденції зменшення соціальної активності; секуляризація в регіонах з чітко вираженим пониженим рівнем релігійності (наприклад, в Європі) є аномалією, викликаною незвичайними факторами.

Фактично відмовився від теорії секуляризації і один із її головних творців П.Бергер, який у своїй програмній статті, опублікованій в 1999р., стверджує, що припущення про те, що ми живемо в секуляризованому світі, помилкове [158, с.2-3]. Як пояснюють американські соціологи У.Сватос і К.Крістіано, екзистенціальні питання вічні, а їх вирішення завжди знаходиться за межами раціонально визначення. Тому для релігійних

відповідей завжди знайдеться місце в людському досвіді: внаслідок чого релігія в цілому відроджується, а секуляризація має свої межі [175].

У зв'язку з переглядом деякими дослідниками [145] теорії секуляризації виникла гіпотеза релігійної трансформації [172, с.54-75]. Ця гіпотеза ґрунтується на тому, що секуляризація і культурні «зсуви» на кшталт зростання індивідуалізму і соціальної деінтеграції ведуть не до знищення релігії, а до збільшення привабливості більш індивідуалізованих релігійних і духовних практик [145]. Зростання індивідуалізму в релігійних віруваннях веде до посилення духовних пошуків поза релігійними інституціями [234, с.120-121].

Американський соціолог і політолог Рональд Інглхарт, розвиваючи свою концепцію постматеріалізму, висунув нову теорію щодо глобальних тенденцій в релігійній сфері, яка є своєрідною оновленою версією гіпотези секуляризації [196]. На основі аналізу соціологічних даних Інглхарт зробив припущення, що одним з важливих стимулів, які спонукають людей звертатися до релігії, є потреба в соціальній і економічній безпеці. Економічний ріст в європейських країнах підвищив рівень безпеки, і разом із зменшенням обмежень у способі життя призвів до секуляризації та зниження народжуваності в Європі. У подібних умовах релігія і сім'я є факультативними, а не обов'язковими елементами людського життя. Однак у країнах, що розвиваються, рівень безпеки не тільки збільшується, але й, навпаки, знижується. Цей фактор посилює позиції релігії в країнах третього світу, що, зрештою, веде до зміцнення сімейних цінностей і зростання населення в цих країнах, яке шукає захисту в релігії. Сполучення тенденцій зменшення чисельності населення в регіонах з високим рівнем релігійності цими соціологами пояснюється тим, що за останні півстоліття світ в цілому нібито став більш релігійним, ніж раніше. Інглхарт вважає, що подібний стан речей веде до культурного розриву (cultural divide) між світськими і релігійними спільнотами, а також провокує протидію з боку релігійних регіонів світу впливу світських цінностей, які оцінюються ними як загроза.

Проте теорія культурного розриву залишає без відповіді питання: чому в США зберігається рівень релігійності (хоча б традиційної і не офіційної) і чим пояснити розбіжність у степені секуляризації між різними частинами Європи.

Відокремлення держави від церкви є однією з ознак секуляризації. Згідно із дослідженням, проведеним у Гарварді у 2005 р., станом на 2001р. 75 країн мають державну релігію або в законодавчому статусі, як Іран і Данія, або де-факто, як Ізраїль. 113 країн, зокрема і Україна, не мають державної релігії. З поширенням секуляризації державна релігія була скасована у 63 країнах (наприклад, в Бразилії і Японії), а введена у 17 країнах (скажімо, в Бангладеш). Деякі країни скасовували державну релігію, а потім відновлювали знову.

Одним із важливих напрямів дослідження секуляризації і релігії в широкому дискурсі – політичному, соціальному, історіософському, міжнародному – розпочато в першому десятиріччі ХХІ ст. У цьому контексті привертають увагу так звані «секуляризаційні дебати», об'єктом яких були погляди на перспективу релігії з появою індустріального суспільства соціальних мислителів ХІХст. – Огюста Конта, Герберта Спенсера, Еміля Дюркгейма, Макса Вебера, Карла Маркса і Зигмунда Фрейда. В контексті дискурсу досліджень цих мислителів щодо «неминучої смерті релігії», дискутується теорія секуляризації та виклики, які вона переживає в теперішній час [230, с.3-32].

Переоцінку своєї критики секуляризації в середині 60-х років ХХст. зробив Девід Мартін в сучасному дослідженні стану релігії і процесів секуляризації в країнах Західної Європи і в широкому глобальному контексті Латинської Америки, США та Африки [222].

Нові погляди на процес секуляризації знаходимо в монографії бельгійського соціолога релігії Керела Доббелера «Секуляризація: три рівні аналізу». Автор відомий на Заході як дослідник секуляризації на рівні теорії і в емпіричних вимірах. Займається також релігійними і церковними

відносинами, а також новими релігійними рухами [180, с.241-242]. Автор багатьох книг і статей, перекладених різними мовами [178], в яких зокрема йдеться про так званій «індекс компартименталізації», що стосується визначення індивідуальної свідомості в контексті релігійного вірування і економічних, соціальних, політичних, родинних, інтелектуальних взаємовідносин, як важливих показників сутнісної секуляризації.

В монографії, де йдеться про три рівні секуляризації – суспільний, організаційний і індивідуальний [179, с.141-146], автор простежує процес секуляризації в різних вимірах і традиціях її аналізу.

Першим виділеним автором рівнем є *суспільна секуляризація*. Йдеться про чинник, в результаті якого релігія, яка до цього часу була надбудовою суспільного життя, стає рівноцінною в структурі інших суспільних підсистем. Релігія втрачає свої домінуючі позиції, а релігійна церковна еліта уже не контролює діяльність інших інституцій. Відтак, суспільна секуляризація, за визначенням Керела Доббелера, означає «зменшення сфери діяльності, в якій релігія відігравала важливу роль». Суспільство раціоналізується, відбувається «розчаклування» світу [8, с.512-517], людина намагається все контролювати. Процес суспільної секуляризації спричиняє виникнення «невидимої» релігії, про яку в своїй книзі «Невидима релігія: проблема релігії в сучасному світі» пише Т.Лукман [219].

У рамках суспільної секуляризації фіксуються дві головні традиції:

- *Дюркгеймська традиція* – твердження про те, що значення релігії у суспільстві засадничо не змінюється, а змінюється лише її форма. На цій позиції стоять Роберт Беллах, Тальцот Парсонс і Томас Лукман;

- *Веберівський підхід*, в якому Доббелер вирізняє три дихотомії: 1. *Спільнота* (зв'язки між особами угрунтовуються на релігійній моралі) – *суспільство* (зв'язки між особами формуються на світському праві); 2. *Раціональність* (люди ставляться до світу, процеси в якому можна передбачувати і керувати цими процесами) – *емоціональність* (люди вірять, що світом керує якась надприродна сила); 3. *Приватна сфера* (в яку не

втручаються світські інститути) – *громадянська (публічна) сфера* (поділяється на інституції, які все більше спеціалізуються).

К.Доббелер виокремлює також два інші напрями теорії секуляризації: культурологічний підхід Р.Беллаха до релігії і системний підхід Т.Лукмана до релігії.

Другим рівнем процесів секуляризації, з точки зору К.Доббелера, є *організаційна секуляризація*. Релігія, пристосовуючись до секуляризованого світу і до плюралістичної ринкової системи, почала перебудовувати свої структури і бюрократизуватися. Релігійні інституції почали викликати зацікавлення людей тим, що могли їм запропонувати тут (на землі) і зараз (в сучасному їхньому житті). Почали виникати нові релігії, які виходять до людей саме з такими пропозиціями.

Третій рівень – індивідуальна секуляризація. Наявність її засвідчує факт, що зараз менше людей належать до церков, а якщо і належать, то їх зв'язок з церквами слабкий і нерегулярний. Популярними стають нові форми релігії. Які поєднують в собі елементи різних традицій і вірувань. Люди у приватній сфері задовольняються лукманівською «невидимою релігією». Щораз частіше апелюють до своєї духовності, яка заміщає їм релігію. Ця категорія людей не зацікавлена будь-якими зв'язками з інституалізаційною церквою.

Дослідження К.Доббелера трьох рівнів секуляризації корелюється з дослідженнями М.Хаффа, Л.Гальма і зокрема Б.Уілсона. Цей дослідник відомий як аналітик широкого кола проблем секуляризації в сучасному світі: він визначив секуляризацію як «процес, за допомогою якого релігійне мислення, практика та установи втратили соціальну значимість» і що цей процес є домінуючим не тільки в Європі, але і в Сполучених Штатах Америки [247].Десять років згодом він знову повернувся до теми «Сучасні трансформації релігії» [250]; розкрив нові аспекти секуляризації на Заході [245, с. 259-276]; згодом обґрунтував секуляризацію як «успадковану модель» [248, с. 9-20]. Поставив гостре питання про те, чи важливий

соціальний устрій, якщо зникне релігія [246, с.85-86]. Активно залучився до дискусії про «сучасні секуляризаційні тези» з позиції протидії їх критики і спростування [249].

Секулярність в структурному визначенні й різних формах її імплементації в сучасному світі стала особливим об'єктом дослідження різних проблемних груп соціологів релігії в останні 15 років.

Досліджуючи природу сучасного світського суспільства, його витoki і переваги, почавши від «громадянської релігії» до рафінованого світського суспільства, «позбавленого релігії», Річард Фенн [185] вважає, що життя в такому суспільстві, в якому «втрачають свою цінність священні спогади і переконання, священні інституції і практики», не загрожує нікому, оскільки «немає нічого страшного і всі у вигаші» – віруючі і невіруючі, практикуючі релігію і агностики та атеїсти, бо це плюралістичне суспільство.

Конфлікти, пов'язані з релігією в міжнародних відносинах, стали об'єктом вивчення Елізабет Шакман Герд [195], яка досліджує феномен секуляризму, розглядає філософську та історичну спадщину як важливий чинник для сучасних критичних відносин США і Ірану, Європейського Союзу і Туреччини. Політика секуляризму, стверджує Е.Ш.Герд, в міжнародних відносинах ґрунтується на фундаменталістському використанні релігії. Секуляризм – це виклик реалістичним, ліберальним і конструктивістським чинникам у міжнародній політиці та водночас застереження, що роль релігії в геополітиці не слід ігнорувати. По суті, це перша книга, в якій секуляризм розглядається як форма політичної влади в своєму власному праві, що має далекосяжні глобальні наслідки. Актуальність цього дослідження підтверджується несподіваним феноменом формування так званої «Ісламської держави», завойовники якої намагаються заволодіти не лише арабським Сходом, а й «проникнути в анімістичні й християнські держави Центральної і Південної Африки» [32].

Тематично спорідненим з попереднім дослідженням є монографія Е.Баркер, Я.А.Бекфорд, К.Доббелер «Секуляризація, раціоналізм і

сектантство» [149], в якій розглядається переплетення політики і релігії, традицій та інновацій в різних культурах та середовищах. Видатні вчені з різних континентів дослідили трансформацію релігійних вірувань, практики та інституалізацій них структур не тільки в західному світі, а й в Південній Америці, Африці, Південній Азії, Новій Зеландії та Японії. Вони ретельно доводять наявність релігійних трансформацій, занепад традиційних релігій і відродження інноваційної релігійності (харизматичні і п'ятидесятницькі рухи) в контексті більш широких світоглядних і культурних трансформацій в сучасному глобалізованому і секулярному світі. Це дослідження присвячене відомому досліднику секуляризації в контексті соціології релігії Браяну Вільсону.

Переплетення секуляризації та релігії в сучасний період досліджували Маркус Дреслер і Арвінд Мандеєр в контексті парадигми «релігія рішень», тобто йдеться про те, як «певні соціальні явища налаштовані й імплементавані в матриці світового релігійного дискурсу. Іншими словами, як релігійні поняття та ідеї матеріалізуються та інституціоналізуються в традиційному західному значенні терміну «релігійні», як релігійна сутність понять вмонтовується в політичну, культурну та філософську сферу. Розвиваючи свою концепцію «релігійних рішень», базуючись на різних географічних, політичних і конфесійних секторах імплементації цієї концепції, автори дистанціюються від протиставлення релігійного і світського, яке, як вони підкреслюють, «було центральним для прихильників тез секуляризації». Це дослідження налаштоване на вивчення різних епістемологічних та політичних наслідків формування та співзалежності світського і релігійних дискурсів в сучасному глобалізованому світі [181].

Перші десятиріччя XXI ст. в дослідженні сутності й процесу секуляризації визначаються «зростаючим усвідомленням ролі релігійного фактору у вигляді «громадянської релігії» в культурній, соціальній, політичній динаміці. Саме цим відрізняється монографія «Переосмислення секуляризму» [173], трійка авторів якої переглянули класичні теорії

секуляризації і низку сучасних академічних (соціальний контекст) припущень щодо сучасного стану і перспектив розвитку секуляризму. Відтак, це дослідження характеризується як «переосмислення секуляризму» (підкреслимо, що йдеться не про секуляризацію як процес, а саме про секуляризм як політичний та ідеологічний чинник в умовах секуляризації). По-новому обговорюючи місце релігії в гуманітарних науках, автори привертають увагу читачів до того, як секулярне вмонтоване в ці науки і як його слід оцінити з точки зору не XVII – XVIII ст., а саме на початку XXI ст.

Група дослідників – В.Ф.Сальван, Р.А.Елт і М.Таусін-Руббо – з правових позицій характеризують співвідношення закону і релігії в сучасних секулярних державах. Як підкреслюють автори, закон в умовах трансформації сучасних суспільств відіграє важливу стабілізуючу роль, оскільки він ґрунтується на авторитетних, універсальних засадах і передовсім є світським, а не теократичним (як в низці мусульманських країн) і не релігійним (як це було традиційно в середньовічній Європі). Автори все ж не сприймають спрощений підхід до поділу між законом і релігією і «розмиття меж між цими двома понятійними категоріями». Вони намагаються «відкрити нові вираження у їх співвідношенні, які не повинні згорнути до купи закон і релігію або повернути закону релігійну основу». У цьому дослідженні особлива увага звертається на співвідношення світськості закону і секуляризму. Закон, як вважають автори, має в сучасну глобалізаційну епоху ґрунтуватися на світській феноменологічно правовій основі. Розвиток глобалізованого світу не дозволяє використовувати будь-які релігійні аспекти (Мойсеєвий Декалог чи Коранічне Законодавство Халіфату) для «вдосконалення сучасного закону. Це об'єднання вчених з різних точок зору і орієнтацій між законом і релігією, обґрунтовує «антропологію правової світської держави в умовах глобалізації» [239].

«Релігія на межі: де-центрування і ре-центрування соціології релігії» [155] – таку назву має дослідження, автором якого є К.Бендер, В.Кейдж, Р.Левіт, Д.Смайлд. Застосування нових категорій в соціології

релігії (де-центрування і ре-центрування) переорієнтовує соціологів від традиційного дослідження американського контексту християнства і волонтаристських організаційних форм парафіяльної діяльності до релігій в неамериканських і нехристиянських анклавах. Йдеться зокрема і про сферу діяльності нових структур і форм релігій. Досліджуються нові соціальні арени релігії і нові підходи до їхньої діяльності як критичний виклик традиційним ідеям і концепціям, які поширені в соціологічних дослідженнях релігії. Відтак, дослідження ґрунтується на секуляризаційній парадигмі – соціалізації релігії як умови її збереження в сучасному глобалізованому світі.

Релігійний плюралізм є одним із основних принципів конституційних демократій. Але способи, якими західні демократії застосовують ці принципи у ставленні до ісламської практики, викликають цілий ряд питань, які сприяють руйнуванню релігійного плюралізму. В останні роки, як вважає Х.Елвер – автор книги «Хустка суперечки: секуляризм і свобода совісті», відбулися серйозні суспільні дебати в ряді європейських країн про прийнятність ісламської практики, яка пронизує фактично всі аспекти сучасного життя – від культури до громадянського суспільства, від політики до ідентичності осіб, які сповідують ту чи іншу релігію, від безпеки до конфлікту і дискримінації. Ці питання актуалізуються з особливою активністю в Сполучених Штатах, Європі і майже в усіх ліберальних суспільствах.

Акцент робиться на визначенні того, як прийняти, розуміти і з толерантністю ставитись до мусульманських обрядів і традицій (скажімо, носіння хустки – хіджабу жінками і дівчатами в школах та інших громадських місцях) в країнах, де секулярний спосіб життя (як християнський чи мусульманський у Франції чи мусульманський у Туреччині), громадянські свободи мають таку вартість, як і релігійна свобода. В центрі дослідження Х.Ельвер – релігійний плюралізм, який несумісний з обмеження прав правовірних мусульманок в західних країнах, де іслам є міноритарною релігією, так і християн – в мусульманських

країнах, зокрема в Туреччині, меншою мірою в Азербайджані, Тунісі і Албанії, де християнство є міноритарною релігією [184].

Концепції секуляризації не часто і не в такій дискусійно публічній формі як на Заході все ж досліджуються українськими авторами. Відразу зазначимо, що вони також мали здебільшого соціологічне трактування і стосувалися опрацювання найбільш оптимального визначення як самого терміну «секуляризація», так і її співвідношення з «сакралізацією», «модернізацією», «трансформацією» релігійно-церковного комплексу.

Передовсім привертають увагу філософсько-релігієзнавчі дослідження функціонального виміру секуляризації, оскільки, як зауважують дослідження зарубіжних авторів, про які йшлося вище, вони замикаються виключно в соціології релігії. Український науковець М.Бабій вважає, що поняття «секуляризація» характеризує процес (об'єктивного чи суб'єктивного) звуження сфери функціонування впливу релігії, церкви на життя суспільства, індивіда, звільнення їх життєдіяльності від релігійно-церковного санкціонування. В узагальненому вигляді М.Бабій розглядає секуляризацію на трьох рівнях: « 1) як процес витіснення релігії і релігійних інститутів із соціального життя (це описується поняттям «лаїцизація»); 2) як зменшення функціонального впливу релігії на індивідуальному рівні (ослаблення культової активності, втрата віри в окремі догмати, релігійні принципи, відмова від певних релігійних орієнтирів); 3) як зміни в змісті окремих компонентів релігії (віровчення, культу), що постають як наслідок суспільного прогресу взагалі)». Відтак, як вважає цей дослідник, секуляризація як процес, з одного боку, проявляється у звільненні «сегментів» життя суспільства та людини з-під опіки релігійних інститутів і символів, а з іншого, – як «спрямування їхнього інтересу до свого власного світу, до своєї внутрішньої сутності» [2, с.564].

Інший український релігієзнавець доктор філософських наук А.Черній, досліджуючи секулярні процеси сучасності вважає, що «найбільш усталеним розумінням секуляризації можна вважати процес, внаслідок якого різні сфери

суспільного життя емансипуються від впливу релігії». Цими сферами є політика, наука, мистецтво, суспільна та індивідуальна свідомість. Як переконливий і очевидний приклад емансипації від впливу релігії цей автор називає мистецтво: «до X ст. релігійні картини та скульптури склали 81,9 %, а світські – 18,1 %; в X-XI ст. – відповідно 94,7 % та 5,3 %; XII-XIII ст. – 97 % та 3 %; XIV-XV – 85 % та 15 %; XVI – 64,7 % та 35,3 %; XVII – 50,2 % та 49,8 %; XVIII – 24,1 та 75,9 %; XIX – 10 % та 90 %; XX – 3,9 % та 96,1 % [122].

В цілому процес секуляризації, як вважає А.Черній, «знаменує собою емансипацію людини від релігійної опіки, скерування її інтересів до свого власного світу, а не до інших світів, постає довготривалим і нелінійним феноменом, що розвивається у кількох площинах. По-перше, в площині структурної диференціації суспільних інтересів, внаслідок якої від релігії відокремлюються політика, право, мораль. Друга площина – це деміфологізація свідомості, витіснення міфологічних форм мислення. Третя – це зміни в самій релігії» [122]. Останнє (третє визначення секуляризації) для нашого дослідження має особливо важливе значення.

Водночас суттєвим для визначення чинників сучасної секуляризації є перелік вчень релігійного характеру, а саме: агностицизм, індиферентизм, нігілізм, фаталізм, соціалізм, індивідуалізм, імперіалізм, релігія людства і космізм, християнський соціалізм, ніцшеанство, нерелігійні вірування, які знаходимо в навчальному посібнику, написаному професорами кафедри релігієзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка В.І.Лубським, Є.А.Харьковщанком, Т.Г.Горбаченко, М.В.Лубською [33, с.247-264]. Аналітика цих секулярних вчень засвідчує, що в тривалому процесі секуляризації традиційні вірування і в цілому релігійно-церковний комплекс мав постійних опонентів і попутників інноваційного спрямування, які, якщо не трансформували, то істотно впливали на зміну характеру релігійності.

Пояснюючи взаємозалежність сакралізації і секуляризації як чинників змін функціонування релігії український релігієзнавець, нині доктор філософських наук Л.А.Виговський констатує, що «за сучасних умов сакралізація має чітку тенденцію до звуження власного вияву». Незважаючи на те, що є спроби сакралізувати соціальне, культурне і навіть освітнє життя в окремих державах і навіть в Україні, Л.А.Виговський вважає, що ці спроби «в основному мають обрядовий характер, а тому суттєво вплинути на зміну суспільної й індивідуальної свідомості, як показує практика, не можуть» [33, с.247-264]. Щодо секуляризації, яка досить часто в історичному, соціологічному, філософському, культурологічному і релігієзнавчому контексті її визначення і застосування має різні тлумачення, то Л.А.Виговський не бачить в цьому якихось протиріч, оскільки головною причиною різного тлумачення є «глобальне проникнення цього процесу в ті сфери життя суспільства, які є «соціальним полем» функціонування релігійного феномену, що зумовлює різноманітність форм секуляризації, її виявів» [33, с.264]. Відтак, секуляризація, з одного боку, руйнує традиційні форми сакральності і зумовлює їх десакралізацію, а, з іншого боку, вона готує соціальний і духовний ґрунт для виникнення й існування нових форм сакральності, в яких абсолютні цінності й норми життя набирають того вигляду, який найбільшою мірою відповідає новим історичним умовам [10, с.8-16].

На підставі таких підходів до визначення сутності секуляризації, цей науковець дає таку її інтерпретацію: «Загалом всі наявні в науковій літературі погляди на процес секуляризації, її суть можна поділити на три підходи. Згідно з першим, секуляризація є втратою «священного» у соціумі і, відповідно, певною загрозою соціальним порядкам і суспільній злагоді в ньому. За другим, вона є звуженням функціонуванням релігії у суспільному житті під тиском раціонального мислення, науки, світської етики. А третій підхід взагалі під секуляризацією розуміє еволюцію релігії, її трансформацію під впливом соціальних змін» [10, с.8-16]. Відзначимо, що третій підхід до

визначення сутності секуляризації є істотним для дослідження чинників сучасної секуляризації в нашому її аналізі.

С.Л.Йосипенко, нині доктор філософських наук, досліджуючи в 2006 році процеси секуляризації в контексті теолого-політичної проблеми в ранньомодерній духовній культурі, відзначив той аспект секуляризації, що вона набувала в контексті свого історичного, соціологічного і філософського значення. З точки зору філософського контексту секуляризація є одним із визначальних векторів загальносвітового розвитку, формою соціальної емансипації, чинником всеохопної модернізації. Цей дослідник процесу секуляризації осмислює її сутнісну природу і функціонування в широкому контексті того, чим сучасне «європейське людство» завдячує релігії і наскільки модерна доба є звільненням залежності від неї. Відтак, як вважає С.Л.Йосипенко, в цьому контексті слід шукати відповіді на питання: чи можливі політичні форми без релігійного підґрунтя; чи може життя цивілізованого суспільства бути цілком вільним від релігії, як на це сподівалися просвітники; чи всі визначальні концепти модерної теорії держави є секулярними концептами; чи модерні європейські суспільства також завдячують своїм становленням вищезгаданому релігійному інвестуванню; чи секуляризація є звільненням від релігії та чинником появи нового; чи процеси модернізації та секуляризації є лише одним із етапів переформулювання старої теолого-політичної проблеми [30].

Одна із відповідей С.Л.Йосипенка на поставлені ним питання стосується сучасної релігійної ситуації в країнах Євросоюзу, а саме: фази завершення процесу емансипації суспільства від релігії, яка здійснювалася згідно з «двома ідеал-типовими логіками, що відрізняють країни панівної католицької традиції та країни панівної протестантської традиції: логікою переходу до світської та логікою секуляризації». Відтак, С.Л.Йосипенко зробив актуальний для нашого дослідження висновок: «процеси секуляризації, зумовлені релігійними доктринами, слід розглядати у світлі цих доктрин» [30]. У зв'язку з цим висновком, науковець рекомендує,

вивчаючи теорію секуляризації, звернути увагу на те, яким чином і в чому полягає розмежування світського та релігійного, простежити перебіг церковних реформ та модернізацій, які є важливими чинниками секуляризації в самій релігії і церкві.

Розглядаючи секуляризаційні процеси в сучасній Україні, кандидат філософських наук, доцент кафедри соціології Інституту соціології Волинського національного університету імені Лесі Українки І.М.Петрова доводить, що в сучасному українському суспільстві продовжується процес секуляризації, але нова доза цього процесу в Україні характеризується цим науковцем як «постсекуляризація, в межах якої розвиваються нові форми релігійності» [64]. Зміна функцій інституту релігії, конфесійна невизначеність серед віруючих і втрата їх довіри до церкви як провідної соціальної організації призвела до того, як зазначає І.М.Петрова, що «позиції традиційних вірувань були порушені появою новітніх релігійних рухів і течій». Дослідниця вважає, що це відобразилося на характері змін у суспільній свідомості щодо місця та ролі в суспільстві релігії як соціального інституту. А відтак, проблема тлумачення соціологією процесу секуляризації виходить за традиційні парадигмальні межі.

Пояснюючи цей вихід процесу секуляризації «за традиційні парадигмальні межі», І.М.Петрова має на увазі те, що «секуляризація є звільненням від релігії та чинником появи нових форм релігійності». Тобто процес секуляризації має суперечливий характер: «Релігія може пристосовуватися до наявних форм буття, реалізовуватися у нових формах, які зовнішньо суттєво відрізняються від традиційних. Оскільки релігія змушена певною мірою реагувати на виклики з боку соціуму, то в цьому контексті секуляризація може означати модернізацію, навіть трансформацію форм релігії» [64].

Відтак, тенденція взаємозв'язку проблем секуляризації з проблемою існування релігії, як вважає ця дослідниця, збереглася в сучасній соціології, яка представлена в таких основних теоріях:

-секуляризація як «утрата священного і погроза соціальному порядку і згоді» (за Т.Лукманом);

-секуляризація як витіснення релігії наукою, раціональним мисленням, світською етикою (за О'Ді);

-секуляризація як еволюція релігії та її видозміни під час соціальних змін (за Р.Белла).

У цьому контексті секуляризація має багатозначний вимір: може означати модернізацію; трансформацію форм релігії; пристосування до нових форм буття соціуму і релігії в соціумі; реалізуватися у нових формах, які зовнішньо відрізняються від традиційних. Це дало можливість науковцям говорити про явище постсекуляризації, у межах якої розвиваються нові форми релігії.

Ф.Шандор досліджує вияви секуляризації в контексті розбіжностей в розумінні її причин і наслідків та оцінці перспектив релігії на майбутній розвиток. Суть цих розбіжностей: 1)секуляризація є незворотним процесом, що неухильно веде до звуження сфери впливу релігії, її занепаду і зникнення; 2)секуляризація означає лише видозміну релігії, оскільки інноваційні форми релігії заступають архаїчні; 3)релігія як соціальний інститут продовжує існувати, а в секуляризації – це різновекторний процес, який здатен навіть посилити вплив релігії в її оновлених версіях. В цьому контексті Ф.Шандором розглядаються основні напрями теоретичного виміру секуляризації, які вважаються найбільш обґрунтованими і мають ключове значення [133, с.60-63].

Актуальними для нашого дослідження чинників секуляризації є ті ключові аспекти секуляризації, які стосуються парадигми «секуляризація як втрата священного» в контексті «кризи живої віри», тобто йдеться про те, що відбувається секуляризація не лише суспільства і його інститутів, але й свідомості («суб'єктивна секуляризація»), коли «людина вулиці» стає все більшою мірою байдужою до релігії. Повсякденне життя виключає потребу звернення до церкви, людина постійно переносить на «потім» обов'язки,

пов'язані з церковним життям, а потім забуває про них. Водночас релігія все менше впливає на сімейне життя, стаючи і тут «антикварною» річчю [133, 61]. І ще один важливий аспект секуляризації, підкреслений Ф.Шандором: «релігія сама може сприяти розвитку процесу секуляризації. Про це свідчить «теологічний модернізм», поява різних варіантів «світської релігії» [133, с.62]. Саме такі чинники секуляризації розглядаються у II і III розділах даного дослідження.

Для України початку 90-х років минулого століття була характерна переконаність, що в суспільстві відбувається релігійне відродження. Це дало підставу деяким науковцям стверджувати, що процес секуляризації має чітку тенденцію до звуження. Але фактом залишається те, що за останні 25 років зростання релігійної самоідентифікації, кількість релігійних організацій практично не змінилася. І тут можна погодитися з доктором філософських наук А.А.Панковим, що «релігійні організації вже «вибрали» своїх послідовників, і в цьому основна причина малої ефективності потужних місіонерсько-пропагандистських кампаній різних конфесій, яка призводить лише до «перетікання» вірян із однієї конфесії в іншу». Водночас має рацію А.А.Панков, стверджуючи, що «пропаганда протестантських місіонерів розрахована передовсім на середній клас, який практично відсутній у структурі сучасного українського суспільства» [61, с.122-125].

Науковці Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди довели, що на відміну від традиційного вибору релігії, процеси, які відбуваються в сфері неорелігійності засвідчують відсутність релігійного досвіду і усталеного релігійного середовища. Неофіти неорелігійності – це особи, в яких не було релігійного вибору, вони не мали можливості пізнати різні релігії, порівняти їх відмінні віровчення, обрядову практику. Їх вибір релігії, як констатує доктор філософських наук Л.О.Филипович, нагадує прийняття якоїсь екзотичної релігії без зрозумілого духовного пошуку істинності релігійного вчення. Відтак, можна погодитися з висновком цієї дослідниці, що, незважаючи на чисельний приріст релігійних

громад, рівень релігійності в Україні за роки її незалежності загалом зріс не істотно, а ставлення населення до релігії не зазнало світоглядних змін, оскільки в свідомості більшості сучасних українців релігія не займає домінуючого місця ні в особистісному, ні в сімейному житті [113, с.3-7], що засвідчує в цілому секулярну свідомість більшості населення України, зокрема молодого покоління, яке народилося в умовах незалежної України.

Інноваційною в контексті дослідження теорії і практики секуляризації, її різноманітних концепцій та положень і найголовніше чинників сучасної секулярної доби є публікація Дениса Шестопаляця, кандидата історичних наук, наукового співробітника Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України «Релігійність населення України через призму секулярної парадигми». Базуючись на даних соціологічних опитувань Центру Разумкова в 2010 і 2014 рр., автор аналізує релігійні вірування, практики та цінності українських громадян через призму секуляризаційної парадигми як вона сформульована П.Бергером, Б.Уілсоном, К.Добеллером та іншими представниками соціології релігії. В результаті, попри достатньо високі показники декларативної релігійності респондентів, Д.Шестопаляць обґрунтовує висновок, що українське суспільство в багатьох аспектах (руйнування ієрархії смислів, криза релігійного авторитету, приватизація та компартименталізація релігії, декларативність та номінальність показників релігійності) відповідає критеріям секулярності, розробленим в класичних соціологічних теоріях.

Незважаючи на велику варіативність релігійного ринку, різноманітність традиційних і нетрадиційних релігійних вчень, рівень реальної релігійності населення України, як доводить Д.Шестопаляць, «знаходиться на досить низькому рівні. Віра в Бога, декларована переважно більшістю опитаних, значно контрастує з низьким рівнем релігійної грамотності, *бріколажем* вірувань і не виконанням обрядів і практик. Крім того, важливим аспектом є далеко неоднозначне ставлення респондентів до морально-

етичних норм, які встановлюються релігійним віровченням (розлучень, абортів, суїциду) [126, с.102-103].

Д.Шестопаець зазначає, що в теоретичному полі соціології релігії триває позиційне протистояння між секуляризаційною парадигмою, з одного боку, і соціально-економічним та політичним підходами до аналізу релігії, або теорією вибору, з іншого боку. Представники теорії раціонального вибору (Р.Старк, Р.Фінке, Л.Іаннаконе та ін.), яку називають «ною парадигмою», на хвилі релігійних процесів 70-80-х років минулого століття оголосили про повний провал секуляризаційних концепцій і про необхідність їх заміни новими підходами, які б адекватно відображали невід'ємний характер релігійного феномена в суспільстві [244, с.1044-1093].

Аналізуючи протистояння концепцій секуляризації і десекуляризації, Д.Шестопаець відзначає, що прихильники секуляризаційної парадигми (К.Доббелер, С.Брюс, А.Легнер, М.Чавес) висунули ряд контрааргументів, найбільш важливими серед них є «необхідність правильного визначення секуляризації», яка «не повинна розумітися як ствердження неминучого занепаду і зникнення релігії в усіх її проявах» [249, с.45-67]. За визначенням Б.Уілсона, секуляризація є «процес, в результаті якого релігійне мислення, практики та інститути втрачають соціальне значення» [247]. П.Бергер визначив секуляризацію як «процес, через який сектори суспільства і культури виходять з-під домінування релігійних інститутів і символів» [157, 107].

У несекуляризаційних підходах, запропонованих М.Чавесом, головним об'єктом секуляризації є система релігійного авторитету, що зазнає поступового занепаду [174, с.749-774]. Р.Бергер вважав, що секуляризація, як соціально-структурний процес, веде до встановлення *релігійного плюралізму*. Відтак, множинність точок зору на релігійну істину сприяє зростанню скептицизму щодо самої можливості такої істини і, зрештою, релятивізму (неможливості пізнання на підставі відносності наших знань) в оцінці реального існування надприродного, трансцендентного. Саме це, як

пише П.Бергер, вимагає від індивіда «особистого зусилля віри», яке раніше замінювалося колективною вірою, заснованою на єдиній та універсальній ієрархії цінностей: «те, що раніше сприймалося як самоочевидна реальність, тепер може бути досягнуто тільки через цілеспрямоване зусилля волі, «акт віри», який за визначенням має постійно долати сумніви, що продовжують виникати у глибинах свідомості» [157, с.107].

Якщо Д.Шестопапець застосував *індекс компарменталізації*, запропонований К.Доббелером, який відображає поділ у свідомості індивідів між їхніми релігійними віруваннями та політичними, економічними, сімейними та науковими поглядами, що є прямим показником секуляризованості суспільства, то Надія Пивоварова, кандидат соціологічних наук, доцент Київського національного авіаційного університету, дещо по-іншому проаналізувала соціологічні дослідження, що проводилися Українським центром економічних та політичних досліджень імені Разумкова уже протягом тринадцяти років (нею використані матеріали цих досліджень 2000р., 2002р., 2005р., 2010р., 2013р.) [65, с.77-84]. Зосередившись на аналітиці теми соціологічного дослідження 2013 р. «Релігійність українців: рівень, характер, ставлення до окремих аспектів церковно-релігійної ситуації і державно-конфесійних відносин» (Національна безпека. – 2013. – №1. – с.15-40), Н.Пивоварова виокремлює такі аспекти динаміки і вияву релігійності в Україні за останні тринадцять років як поповнення кількості віруючих за рахунок інших світоглядних груп, зменшення тих, які вагалися між вірою і невір'ям, що, на думку цієї дослідниці, демонструє тенденцію «росту прорелігійних настроїв у масовій свідомості українців» [65, с. 77]. Разом з тим, даючи соціально-демографічний портрет сучасного віруючого, визначаючи характер виховання в сім'ї в різних регіонах України, конфесійне самовизначення віруючих та динаміку їх залучення до релігійних практик, Н.Пивоварова констатує, що ставлення до релігії як життєвої цінності досить варіативне не лише у невіруючих, а й самих віруючих, зокрема в різних регіонах України:

для 31% опитаних релігія не є важливою (зовсім або «скоріше не важливою»). Зовсім або «скоріше не важливою» вважають релігію 18% віруючих, 53% тих, хто вагається у ставлення до релігії як життєвої цінності, і 76% невіруючих.

В цілому Н.Пивоаварова прийшла до висновку, що в Україні «наявне храмово-номінальне або номінально-ритуальне здійснення релігійних практик з виразною домінантою рис конформізму: йду до храму або роблю так тому, «що «так роблять усі», «так прийнято», «це народна традиція», а не заради обрядо-культової практики певної релігії як самоцінності» [65, с.84]. По суті, це свідчення про відсутність «живої віри», що характерно для секуляризаційного стану суспільства й індивідуальної релігійності. Дослідниця висновує: «Має місце розвиток позаконфесійної, позацерковної релігійності, суттєвою складовою якої є світоглядна невизначеність значної частини сучасних українців» [65].

У цьому контексті доцільно повернутися до характеристики релігійності в Україні відомого у світі «метра» соціології релігії Хосе Казанова, який запам'ятався лекцією в Конгрегаційній залі Києво-Могилянської академії 19 червня 2013 року. Він продемонстрував три панівні західні теорії секуляризації: 1)європейська парадигма – «що модерніше суспільство, то воно секулярніше»; 2)американська парадигма – «довічну потребу людини в релігійності сьогодні задовільняє вільний ринок релігій»; 3)парадигма десекуляризації – «релігія процвітає у всьому світі, за єдиним винятком Західної Європи». Водночас Хосе Казанова пояснив динаміку змін релігійності (або, навпаки, відсутність такої динаміки на чотирьох постсоціалістичних територіях: Східна Німеччина, Польща, Україна та Росія.

Парадокс Східної Німеччини (колишня Німецька Демократична Республіка – НДР), за даними Казанови в тому, що з моменту її возз'єднання із Західною Німеччиною в єдину Федеративну Республіку Німеччини, її мешканці стали нагадувати своїх західних співвітчизників майже у всьому, за винятком їхньої релігійності. У Східній Німеччині релігійність залишається

вкрай низькою (за даними 2008 р. – близько 70% невіруючих і близько 80% таких, що ніколи не беруть участь у жодних релігійних практиках). Отже, руйнація ідеології державного атеїзму, попри деякі очікування, не призвела тут до будь-яких зрушень в плані релігійності німців, не говорячи вже про перспективи масштабного релігійного відродження. «Десекуляризації» не відбулося, попри фактичне відкриття «вільного ринку релігій». Така ж ситуація характерна для постсоціалістичної Чехії, де надзвичайно низький рівень релігійності (18% чехів вважають себе віруючими). Всі три теорії секуляризації в даному випадку не спрацювали.

Щодо Польщі, то Х.Казанова ставить протилежну загадку: «відсутність у цій країні скільки-небудь секуляризації» як до, так і впродовж і після панування тут комуністично-атеїстичного режиму. На противагу тим західним країнам, приклади яких вважаються теоретично «класичними», у Польщі модернізація фактично призвела не до секуляризації, навпаки, як вважає Х.Казанова, до більшої «конфесіоналізації» населення цієї країни. Отже, йдеться про традиційний погляд на Польщу, як «країну католицької стійкості», непідвладну секуляризації. Проте архієпископ Варшавської архідієцезії Римо-католицької церкви кардинал Казимир Нича у «Посланні до священників на Адвент 2011р.» констатував, що «значна частина польського суспільства потребує євангелізації, хоча 95% поляків декларують свою приналежність до Католицької Церкви». Архієпископ обґрунтовує це тим, що «все більше спостерігається відмінність між автентичною вірою та християнською культурою, яка стає заміном віри, зводячи її глибокий зміст до дешевих декорацій та символів, що нічого спільного не має з Христом і Церквою». Цей високий архієрей Церкви в Польщі визнав, що спостерігається тенденція відходу вірних, які прийняли Таїнство хрещення та миропомазання, від церкви. Але найбільше турбує кардинала Казимира Нича, що катехізація, по суті, провалилася, оскільки «половина учнів у польських школах не вірять у воскреслого Христа. Учні віддалені від Церкви і потребують не катехізації, а навернення до віри, нової євангелізації»[108,

с.30]. Чи можна після визнання такого високого і авторитетного ієрарха Католицької Церкви в Польщі адекватно сприйняти погляд Х.Казанова на Польщу, «як країну католицької стійкості» невідкладну секуляризації?

Не досить ретельними і не доведеними соціологічними даними є висновки Хосе Казанова щодо релігійності в Україні, яку цей дослідник помістив в американській парадигмі «вільного розвитку релігії» (з цим можна погодитися) і охарактеризував Україну, як «країну постійно збільшуючої релігійності». Знову ж таки українська соціологія релігії, зокрема результати досліджень Центру Разумкова (про що йшлося в попередніх матеріалах цього розділу) дають іншу картину динаміки релігійності в Україні і достатню підставу для висновку, що секуляризація українського суспільства досить глибока і фактично не відрізняється від загальноєвропейської. Насамперед це девальвація релігійності в особистому і суспільному житті українців [144, с.215-216]. Разом з тим, значна частина українців позитивно ставиться до суспільної, культурної, національної ролі церкви в сучасному українському суспільстві, по суті, відокремлюючи цю роль від суто світоглядної – есхатологічної та євхаристичної основи церковної релігійності. У цьому власне криється парадокс слабкості або й відсутності особистої й сімейної релігійності (а не храмово-номінальної або номінально-обрядової релігійності), тобто «живої і діяльної віри» українців і водночас довіри до церкви як традиційної, звичаєвої, національної інституції.

Саме ці аспекти характеристики релігійності й секуляризації не враховує Хосе Казанова і більшість авторів проаналізованих в цьому розділі англійських і німецькомовних публікацій, на які звертають увагу богослови, ієрархи церков, волаючи про «кризу віри», «релігійну байдужість», як масове явище в сучасному християнстві, «імлісту релігійність» та спосіб життя, «в якому вже Бога немає» [144, с.304].

1.2.Методологічні принципи дослідження чинників секуляризації

Важливе значення для аргументації концептуального напрямку дослідження мають сучасні чинники секуляризації, зокрема аналіз різних концепцій секуляризації в суто теоретичному філософсько-релігійнознавчому ключі (а не тільки в соціологічній інтерпретації, характерній для більшості проаналізованих праць західних дослідників). У цьому розумінні сутнісна природа секуляризації переконливо означена в монографії Чарльза Тейлора «Секулярна доба» [104].

Що, власне, мають на увазі теоретики, коли кажуть, що таке-то суспільство стало (більш або менш) «секулярним»? По-перше, йдеться про інституційну структуру суспільства, а саме про позбавлення політичних структур релігійної підтримки, а також виокремлення церковних структур від політичних, з відповідним зведенням релігії до статусу приватної справи певної сукупності членів будь-якої громадянської спільноти. По-друге, йдеться про більш-менш виразний занепад релігійних переконань і практик: з цієї точки зору, суспільство є більш секулярним, чим більше його членів не беруть активної участі у будь-яких формах релігійного життя.

Внаслідок масштабних змін в модерному суспільстві сформувалося те, що Ч.Тейлор іменує «іманентним каркасом» (immanent frame). Цей «каркас» можна описати як світоглядну настанову сучасної «суспільної уяви» (ще один ключовий термін Ч.Тейлора), за якого велика кількість питань особистого та суспільного життя отримують розв'язання в суто «іманентній» – тобто земній, «поцейбічній» – площині, не потребуючи жодного звернення до будь-чого «трансцендентного» (божественного, надприродного, «потойбічного» тощо). Так чи інакше цей «каркас» поділяємо ми всі, – як зазначає Ч.Тейлор, що є безперечною ознакою того, що сьогодні ми всі живемо у «секулярну добу». Втім, навіть за цієї умови ми маємо істотний вибір: тримати цей «каркас» відкритим до «трансцендентного» (відтак зберігаючи зв'язок з Богом, власну релігійність та релігійні підстави

людської духовності), або, навпаки, «закрити цей каркас» повністю й остаточно, визнавши будь-яке трансцендентне таким, що не існує».

Таким чином, «секулярна доба», за Ч.Тейлором, є таким духовним станом суспільства, в якому одночасно співіснують, конкурують і взаємно підважують одна одну щонайменше три світоглядних настанов: (1) настанова відкритості трансцендентному, коли людина віднаходить цінності, «більші за її сучасне життя», у традиційно чи нетрадиційно розтлумаченому божественному вимірі; (2) настанова герметичної іманентності, коли найвищою цінністю визнається і проголошується земне життя людини; (3) настанова «іманентного бунту», коли людина все ж таки намагається обстоювати цінності, «вищі за життя», але не полишаючи при цьому меж земного, «поцейбічного світу».

Але ж, крім докладно описаних Ч.Тейлором настанов «відкритості трансцендентному» (тобто релігії) та «закритості для трансцендентного» (тобто атеїзму), наявна також настанова принципової невизначеності (або «принципової відкритості») стосовно самої наявності у Всесвіті «чогось трансцендентного». Простіше кажучи, у сучасній культурі, крім віруючих та невіруючих, присутні (у статистично значущій кількості) також скептики та агностики, які не лише мають власний погляд на питання «трансцендентного» (точніше на можливість його розв'язання), а й мають відповідну систему поглядів на наявний та можливий устрій суспільного життя, яке певним чином істотно відрізняється від поглядів всіх трьох світоглядних позицій, що їх аналізує у своїй книзі Ч.Тейлор [104].

Ч.Тейлор сформулював три модуси секулярності, пов'язані з релігією: перший характеризується тим, що релігія відходить з публічного простору; другий – стосується занепаду певного типу релігійних вірувань і практик; третій – певний вид вірувань чи переконань, становище яких за певної доби є предметом досліджень [104].

Для нашого дослідження актуальними передовсім є другий і третій модули секуляризації, які відтворені в другому, третьому і четвертому розділах дисертації.

Визначальною рисою релігії, як вона фігурує в теоріях секулярності, є те, чи вірить людина в певний чинник чи певну силу, що трансцендує певний порядок. Саме стосунок із трансцендентним Богом було витіснено з центру суспільного життя (перше розуміння секулярності). І саме занепад віри в цього Бога простежується у другому і третьому розумінні секуляризації. «Секулярність 3», яка становить особливий предмет нашого дослідження на відміну від «секулярності 1» (секулярний публічний простір) і «секуляризації 2» (занепад вірувань і практик), полягає в нових умовах вірування, що характерна для дослідження процесів, які відбуваються в сучасному протестантизмі, католицизмі і православ'ї. Йдеться про новий обрис досвіду цих конфесій, про новий контекст, в якому розвиваються всі пошуки й запитування стосовно функціонування цих релігій, їхнього ставлення до сучасного стану речей в секулярному світі, морального та духовного стану людини й суспільства. Головною ознакою цього нового контексту є те, що він, як пише Ч.Тейлор, «кладе край наївному визнанню трансцендентного і розкриває сутнісну ознаку чинників сучасної секуляризації».

Модерна секулярність пов'язана з витоками й становленням світського гуманізму: «Я стверджую, – пише Ч.Тейлор, – що настання модерної секулярності збігається в часі з формуванням суспільства, де вперше в історії цілковито самодостатній гуманізм стає широкодоступною 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» [104].

Секулярність у третьому розумінні, як вважає Ч.Тейлор, «разом із можливістю виключального гуманізму, який відтак вперше розширює спектр доступних можливостей, поклали край добі наївної віри. Упевному сенсі

виключальний гуманізм вкрався в культуру через перехідну форму провіденціального деїзму, а вони обидва, деїзм і гуманізм, уможливилися попередніми змінами в ортодоксальному християнстві. Щойно цей гуманізм з'явився на сцені, новий плюралістичний і ненаївний стан відкрив шлях до примноження світоглядних варіантів поза межами традиційного (тобто релігійного – О.Я.) спектра. Проте вирішальним кроком до перетворення став саме прихід виключального гуманізму» [104].

Десь близько межі сімнадцятого і вісімнадцятого століть стається різючий антропоцентричний поворот. Щоб розглянути його повніше, Ч.Тейлор вирізняє в ньому чотири напрями змін, кожен з яких звужує роль і місце трансцендентного.

Перший напрям стосується «затмарення відчуття подальшої цілі», а отже й думки про те, що «наш обов'язок перед Богом не обмежується реалізацією його плану творіння», а те, що «наш обов'язок перед Богом істотно зводиться до забезпечення нашого власного блага».

Другий напрям стосується «затмарення божої благодаті». Тобто «встановлений Богом порядок відкритий для осягнення розумом, тож людям, щоб гідно прийняти цей виклик, достатньо скористатися розумом і дисципліною».

Третій напрям впливає з двох перших. Блякне відчуття таємниці (таємниці зла, нашого відношення до Бога і нашої неспроможності повернутися до Бога без його допомоги). Одночасно «спорожнилася наша велика схованка таємниці – Боже провидіння» – непередбачувані Божі втручання в конкретні ситуації, уже не знаходять місця в нашій картині світу так само як і чудесні події» [104, с.355].

Четвертий напрям пов'язаний із «затмаренням ідеї про заплановане Богом перетворення всіх людських істот, яке звільнить їх від неминучих обмежень їхнього теперішнього стану» [104, с.354-355]. Відтак, йдеться про різючий перехід людської історії, світовідчуття, світорозуміння в свідомості індивідів від теоцентризму до антропоцентризму. Секулярна доба –це

антропоцентризм, модернізм, трансформація релігійних інститутів, релігійних догматичних установок та їх пристосування до реалій сучасного модерного світу.

У зв'язку з вище означеними чинниками секулярної доби варто визначити методологічну базу тлумачення концепту «секуляризація» в теологічному і філософському викладі.

Теологічний концепт «секуляризація» ґрунтується на латинському корені *saeculum*, що означає «покоління, вік людський» або «століття, вік». Відтак, слово «секуляризація» стало означати «приналежний до цього віку», «мирський», «світський», тобто спосіб життя і думки, в якому немає місця Богу і релігії [105, с.1038-1039]. У цьому контексті сучасні теологи, як, зрештою, і світські вчені, однаково розуміють витoki та історичні процеси секуляризації, перша історична фаза якої означає передачу церковної власності державі або нецерковній владі. У цьому, інституційному значенні «секуляризація» як і раніше означає обмеження формальної релігійної влади (наприклад, в освіті). Секуляризація різних суспільних інститутів була викликана руйнуванням єдиного християнського світу в суспільстві й культурі, починаючи з епохи Просвітництва (XVII – XVIII ст.) і закінчуючи сучасним технократичним суспільством. Друге значення слова «секуляризація» теологи пов'язують з перемінами в способі мислення і життя, які сприяють відпаданню від Бога і поверненню до світу. Гуманізм епохи Відродження, раціоналізм епохи Просвітництва, зростання могутності й впливу науки, руйнування традиційних структур (церкви, громади, сім'ї), технізація суспільства і суперництво раціоналізму, еволюціонізму і марксизму – все це призвело до того, що М.Вебер називав «розчаклуванням» сучасного світу.

Християнські теологи і філософи різноаспектно оцінювали значення і вплив секуляризації. Саме про це йдеться в другому розділі дисертації. «Модерні протестантські теології як чинники секуляризації», в якому простежено своєрідний «парад» протестантських модерних теологій, які

привнесли секуляризацію в християнство, починаючи від теологічного раціоналізму, застосування герменевтики та історично-критичного методу дослідження Біблії до «теології естетичної інтерпретації християнства» і завершаючи «теологією кризи» і радикальною, або «ною», теологією «безрелігійного християнства», «секулярного християнства», «теологією смерті Бога» та ін.

Разом з тим теологи вважають, що секуляризація – це історичний, закономірний процес, в ній є позитивні, і негативні сторони. На думку деяких теологів, «спрощений і редуکتивний погляд на реальність, заперечуючий і виключаючий Бога і все надприродне, а також короткозора зосередженість на іманентному і природному – фатальний недолік секуляризму» [105, с.1039]. У цьому контексті теологи визнають, що в 1950-1970-х роках була спроба пристосувати християнську теологію до секуляризації, а в 1980-х роках виник новий могутній спротив секуляризму. Відтак, з одного боку, секуляризація християнства не піддається критиці, а секуляризм і світський гуманізм ними сприймається, як «форма релігії, яка протистоїть і християнству, і християнському гуманізму».

Філософська концепція секуляризації має чіткі методологічні підходи і діалектичне та онтологічне визначення сутності цього феномену. *Субстанційний підхід* дає історіософське визначення поняття «секуляризація», розкриваючи його передумови, філософські засади, прояви, чинники, складову природу сучасного загального цивілізаційного еталона [114, с.574].

Секуляризація характеризується як *суспільна тенденція*, яка відображає зменшення впливу церкви, її інституцій та релігійної ідеології на життя суспільства у всіх його проявах. Зростання масштабів і глибини секуляризації є одним із *визначальних векторів* загальносвітового розвитку, *формою* соціальної емансипації, *чинником* всеохопної модернізації, що трансформує усталену цілісність традиційних християнських суспільств і традиційної релігійності. *Проявам* секуляризації вважається: відокремлення

церкви від держави, а також освіти від церкви, законодавче обмеження впливу церковних інституцій на духовне, ідеологічне, політичне життя. *Передумова* секуляризації формувалася за доби Відродження, Реформації всією історією вільнодумства і скептицизму. *Філософські засади* секуляризації особливо активно розроблялися за часів європейського і американського Просвітництва, коли були створені умови для виникнення і подальшого розвитку нерелігійних ідеологій. Секуляризація в контексті функціонального підходу є однією з важливих складових сучасного загальноцивілізаційного еталона, оскільки передбачає індивідуальну моральну автономію, свободу совісті, віротерпимість і толерантність. Розвиток секуляризації сприяє звільненню суспільства від клерикалізму і релігійної дискримінації, свободі самовизначення людини у сфері віри і сумління. Характерний прояв секуляризації в умовах сучасності – зростання релігійного індивідуалізму (байдужості), послаблення впливу релігійної свідомості на поведінку людей, переплетення (а то й підміна) зацікавлень нетрадиційними (зокрема східними) релігіями із пошуками екзотики і езотерики. Саме ці прояви і чинники секуляризації досліджуються в IV розділі дисертації.

Дієвим чинником секуляризації є *контекстуалізація теології*, тобто виникнення теології, породженої сучасною історичною ситуацією і сучасною думкою, – на протигагу традиційній догматичній теології, яка спирається на біблійну традицію і віроповчальні положення, що витікають із біблійного тексту. Стимулом до розвитку *контекстуальної теології* слугувала поступова секуляризація теології, закладена Другим Ватиканським Собором (1962 – 1965рр.) і післясоборними соціальними енцикліками, в яких пульсував дух «аджорнаменто» [105, с.588]. Саме ці проблеми досліджуються в третьому розділі дисертації «Аджорнаменто – секулярна парадигма буття Римо-католицької церкви після II Ватиканського собору».

Джерельною базою цих аспектів дослідження є передовсім сучасні філософсько-релігієзнавчі праці українських науковців, зокрема Відділення

релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України, праці яких мають безпосереднє відношення до визначення критеріїв і чинників секуляризації [80; 86; 85; 88; 81; 84].

В дослідженні українських науковців розглядається секулярна імплементація таких заходів Ватикану як «нова євангелізація церкви і світу», інновації в католицькому віровченні як умова збереження релігії, налагодження міжконфесійного і міжкультурного діалогу, включення церкви в різноманіття сфер суспільного буття [109; 107; 108; 110].

Всеохопна модернізація, що трансформує усталену цілісність християнських суспільств і традиційної релігійності в історіософському і філософському аспектах розглядається в монографіях Бистрицької Е.В. [5], Стоколос Н.Г. [103] та інших дослідників [82].

У загальному контексті дослідження феномену релігії в історіософському, філософському, релігієзнавчому аспектах її розвитку, конфесійних виявах, етнонаціональних трансформаціях секулярних вчень, важливе значення для написання цієї дисертації мають праці кафедри релігієзнавства філософського факультету Київського національного університету імені Т.Шевченка: докторів філософських наук Лубського В.І., Харьковщеника Є.А. [118, с.5-9; 117, с.5-9], Горбаченко Т.Г., Лубської М.В. [33; 34], доктора філософських наук Конотоп Л.Г. [43; 44, с.12-15; 45], доктора філософських наук Кондратьєвої І.В. [48], доктора філософських наук Предко О.І. [68, с. 35-39; 69, с.21- 25], доктора філософських наук Швед З.В. [124], кандидата філософських наук Сарапіна С.В. [92], кандидата філософських наук Козленка В.М [39, с.20-23], кандидата філософських наук Середи Г.В [95, с.8-31].

Інноваційні підходи до висвітлення трансформації традиційних основ католицизму в умовах глобалізації світу і секуляризації висвітлені в працях Й.Ратцінгера (папи Бенедикта XVI) [116; 73; 74; 75; 76], папи Франциска [231], Коха К. [47], Гентоша Л. [17], Кияка Р.С. [36; 37], Пілецького Є.А. [66], Сауха П.Ю [93, с.5-8; 97, с.19-27].

Аналіз процесів, які відбуваються у світовому і зокрема українському євангельському протестантизмі, знаходимо в монографії Черенкова М.М [120; 121]. Еволюцію протестантської інтерпретації есхатологічних вчень висвітлено в фундаментальній монографії Докаша В.І. [21]. Філософсько-релігієзнавчий аналіз функціональності феномена ортодоксії в її протестантському вимірі провела Стасюк Л.О. [102].

Любащенко В.І. відома в українському релігієзнавстві як дослідниця процесів, які відбуваються в сучасному українському п'ятидесятилітті [54; 55;71] і як автор, по суті, першого підручника (курс лекцій) з історії протестантизму в Україні [50]. У працях Спирова О. знаходимо інший ракурс дослідження протестантизму: соціально-політичні й соціокультурні імплікації пізнього протестантизму в процесі трансформації українського суспільства [100], соціально-суспільні зміни в пізньопротестантських громадах [99, с.86-95], протиріччя, проблеми і виклики інституційного становлення сучасного протестантизму [101, с.174-178]. У збірнику наукових статей «Вітчизняний євангельський протестантизм» простежено історію, узагальнено досвід, виявлено проблеми функціонування цієї течії протестантизму в Україні [14].

Для теоретично-матеріального сфокусування різних аспектів феномену секуляризації в середовищі різних протестантських конфесій в Україні використано монографічні дослідження Виговського Л.А. [11], Єленського В.Є [24, с.180-209; 25]. Соловій Р. здійснив ґрунтовний аналіз феномену «Виникаючої церкви» – постмодерністського і, по суті, секулярного руху в сучасному американському протестантизмі[97]. Внесок українських дослідників в опрацюванні 10-ти томної «Історії релігії в Україні» знаходимо у 5-му томі цього видання «Протестантизм в Україні: ранній протестантизм, пізній протестантизм. Баптизм». Співавторами цього тому П.Кралюк[48, с.12-104], В.Любащенко[51, с.105-240], Ю.Решетніков[88] і С.Санніков[91].

У 6-му томі подана широка панорама проникнення в Україну, становлення і організаційного оформлення течій пізнього протестантизму: в

історіософській аналітиці В.Франчука – п'ятидесятників[115, с.20-247], В.Докаша – адвентистів сьомого дня[20, с.248-415], П.Яроцького – свідків Єгови[143, с. 416-626]. Особливості розвитку різних конфесій українського протестантизму в умовах незалежної України і їх «входження в світ» як передумови секуляризації знаходимо в 10-му томі «Історії релігії в Україні у розділах, написаних П.Косухою[46, с.40-86], А.Колодним[40, с. 400-411], В. Єленським[24; 180-9].

Дисертаційне дослідження чинників секуляризації ґрунтується на загальнонаукових принципах: об'єктивність, історизм, дуалізм, світоглядний плюралізм, позаконфесійність, цілісність, системність. Наука і релігія акцентують увагу на різних аспектах життя: природне і надприродне, іманентне і трансцендентне, теїстичне і антропоцентричне, поцейбичне і потойбичне. З огляду на багатомірність об'єкта буття, особливе місце у дослідженні чинників секуляризації посідає принцип об'єктивності – фактологічного, аналітичного, науково обґрунтованого підходу до визначення сутності феномену секуляризації в протестантизмі, католицизмі, православ'ї. Ці аспекти дослідження опрацьовані нами з урахуванням їх осмислення в сучасному релігієзнавстві й теологічній науці[130, с.86-94].

Специфіка об'єкта і предмета дослідження зумовила необхідність використання історизму, на основі якого опрацьовані ґрунтовні положення становлення християнської догматики – тринітарне вчення, христологія, маріологія, які гостро дискутувалися на вселенських соборах (325 – 787рр.) і нині піддаються перегляду в інноваційній інтерпретації, характерній для сучасного секулярного богослов'я католицизму[128, с.40-52].

Принцип дуалізму у релігієзнавчому пізнанні природного і надприродного, іманентного і трансцендентного розглядається в статтях, які стосуються двох аспектів цієї дихотомії: теоцентризм і антропоцентризм як різновекторних церковних ідентичностей в сучасному секулярному світі [128, с.40-52], а також як смисложиттєві парадигми функціонування релігії у сакральному-секулярному реверсі [132, с.229-235]. У цьому контексті

зрозуміння модерністського підходу в сучасному католицизмі до гуманізму й гідності людини як цінності в секулярному світі проаналізовано у відповідній авторській публікації [140, с.22-26].

Чинники секуляризації в протестантизмі досліджені з позицій принципів цілісності, системності й позаконфесійності. Це дозволило надати цьому напрямку дослідження проявів секуляризації в сучасному протестантизмі розгорнутої системної аналітики так званого «параду» протестантських теологій, починаючи від ліберальної протестантської теології в контексті біблійної герменевтики, фундатором якої був Ф.Шлейєрмахер, що сприяло історичному розриву релігії і знання, супрараціоналізму і раціоналізму і започаткувало своєрідний сакральньо-секулярний реверс [133, с.445-453]. Цей секулярний «парад» протестантських теологій продовжила радикальна, або «нова» теологія, яка виступила з вимогою докорінного перегляду історичної місії християнства і запропонувала моделі «безрелігійного християнства», «секулярного християнства» [135, с.373-379]. Своєрідним продовженням цього «параду» секулярності протестантизму були «теологія надії» і «теологія процесу» [129, с.226-234]. Зрештою, це підтверджує спорідненість процесів секуляризації у сучасному протестантизмі і католицизмі, що може бути засвідчено у процесі дослідження секулярних чинників сучасної католицької «теології культури» [137, с.250-256] та секуляризація в інтерпретації православного богослов'я з виявом її зовнішнього і внутрішнього аспектів [141, с.86-94].

Секулярні чинники в сучасному католицизмі досліджені й обґрунтовані в III і IV розділах дисертації. Основні положення і висновки цього дослідження опубліковані в авторських статтях про традиційне і модерністське в сучасних етнічних концепціях [139, с.91-92], про релігійний плюралізм, толерантність та визначальні чинники секуляризації [131, с.79-84] і «аджорнаменто» як секулярна парадигма II Ватиканського Собору.

1.3 ВИСНОВКИ ДО РОЗДІЛУ I

1. *Деприватизація релігії* і становлення «громадянської релігії» - класична характеристика теорії секуляризації одним із головних авторитетів соціології релігії Хосе Казанова. Його концепція секуляризації не зводилася до одного єдиного явища, а складалася з трьох основних процесів: (1) функціональна диференціація релігії від світських сфер; (2) мінімізація релігії в суспільному і особистому житті; (3) приватизація релігії (вилучення її зі сфери оцерковлення особи і приналежності до будь-якої конфесії). Всі ці три процеси не поєднані разом, а можуть відбуватися на різних рівнях і в різний час незалежно один від одного.

2. «*Громадянські релігії*», як вважає Казанова, достатньо присутні у сучасному світі й базуються на вище названій триєдиній концепції секуляризації й визнанні будь-якого або кількох її принципів як основоположних для своєї функціональності. Зразком «громадянської релігії» можна вважати спільну громадянську позицію всіх конфесій України під час Революції гідності, коли православні, католики, протестанти, мусульмани, іудеї та представники інших релігій пліч-о-пліч стояли на Майдані, коли були відсутні або забуті догматичні відмінності, культово-обрядові особливості, а всіх віруючих і невіруючих об'єднало громадянсько-патріотичне, по суті, секулярне почуття ідентичності, гідності людини, обов'язку, співучасті, супсидарності, захисту європейських цінностей, незалежної, цілісної, соборної України.

3. Дослідження характеру секуляризації суспільства в Іспанії, Польщі, Бразилії і США виявило тенденцію *диференціації релігійної і світської сфер*, а також приватизацію релігії, яка присутня у всіх секуляризаційних суспільствах. На цьому тлі Казанова сформулював три провідних теорії секуляризації: *європейська парадигма* – «що модерніше суспільство, то воно секулярніше»; *американська парадигма* – «довічну потребі людини в релігійності сьогодні задовільняє вільний ринок

релігій»; *парадигма десекуляризації* – «релігія процвітає у всьому світі, за єдиним винятком Західної Європи».

Проте ці теорії секуляризації повною мірою не пояснюють динаміки змін релігійності на постсоціалістичних і пострадянських територіях – Східної Німеччини (колишня НДР), Чехії, Словаччини, Польщі, Литви, України, Угорщини, Словенії, Хорватії. Конкретні вияви парадоксальності ситуації у вимірах ступеней секуляризації цих країн досліджено у IV розділі дисертації як *країн атеїстичної культури, країн релігійної культури і країн змішаної релігійно-атеїстичної культури*.

4. Сучасний дискурс секуляризації в західній соціології релігії переживає переосмислення сталих понять і підходів, які були характерні для стану релігії в XX ст., а для початку XXI ст. виявилися суперечливими для трактування секуляризації, а саме:

- гіпотеза секуляризації, що з часом релігія буде повністю «витіснена з життя суспільства наукою і технікою» в кінці XXст була відкинута деякими соціологами (П.Бергер, Сватос, Кристіано, Інглхард), які висунули гіпотезу десекуляризації у вигляді трансформації й індивідуалізації релігії (по суті, йдеться про дещо рафіновану, приховану «секуляризацію»);

- «секуляризаційні дебати» у першому десятиріччі XXI ст. все ж засвідчили спростування теорії десекуляризації (Д.Мартин, К.Доббелер, Б.Уільсон);

- секуляризація в структурному визначенні її різних форм імплементації в сучасному глобалізованому світі стала об'єктом дослідження різних груп соціологів релігії: як «рафіноване світське суспільство, в якому всім світоглядним групам населення – віруючим і невіруючим, агностикам і атеїстам буде комфортно» (Р.Фенн); як «релігійна диверсифікація і трансформація у вигляді занепаду традиційних релігійних вірувань, відродження інноваційної релігійності, становлення харизматичних і п'ятидесятницьких стандартів релігійності» (Е.Баркер, Д.Бефорд, К.Доббелер);

- парадигма «переплетення релігії і секуляризації» («релігія в контексті індивідуального і практичного вирішення проблем») шляхом матеріалізації та інституалізації релігійних ідей і понять в традиційному західному значенні терміну «релігія» в політичному, культурному, філософському її використанні. Тобто йдеться про відхід від жорсткого протиставлення світського і релігійного (секуляризм) до визнання співзалежності світського і релігійного дискурсів у «вимірах «громадянської релігії»;

- концепція «співвідношення закону і релігії» в сучасних секулярних державах (презентують В.Сальван, Р.Елль, М.Таусін-Рубо) ґрунтується не на законах Тори, Мойсеєвого П'ятикнижжя, Корану та інших Священних Писаннях, а на світській феноменологічній правовій основі;

- теорія «релігія на межі де-центрування і ре-центрування» (К.Бендер, В.Кейдж, Р.Левіт) розкриває перспективу функціонування нових структур і форм релігії, з одного боку, як відокремлених від традиційних релігійних форм (де-центрування), а, з другого боку, – як повернення до традиційних форм релігії, але в новому їх обрамленні (ре-центрування) на кшталт «теології надії», «теології процесу», теології «постмодерної виникаючої церкви» та інших постмодерних трансформації (про що йдеться в другому і четвертому розділах дисертації).

5. В українському релігієзнавстві феномен «секуляризація» у різних його інтерпретаціях, близьких по суті, характеризується, як звуження і мінімізація функціонування релігії і церкви в суспільному й індивідуальному вимірах і, зрештою, звільнення цих сфер від впливу релігії (М.Бабій); як усталений процес емансипації суспільних сфер – політики, науки, мистецтва, суспільної й індивідуальної свідомості від впливу релігії (А.Черній); як становлення секулярних вчень релігійного характеру (В.Лубський, Є.Харьковщенко, Т.Горбаченко, М.Лубська); як руйнування традиційних форм сакральності та їх десакралізація і виникнення нових форм сакральності, в яких цінності й спосіб життя найбільшою мірою відповідають модерним соціальним умовам (Л.Виговський); «секуляризація як процес,

зумовлений модернізацією релігійних доктрин, який потрібно розглядати в контексті реформування і модернізації релігії як чинників секуляризації в самій релігії» (С.Йосипенко). Саме цей останній підхід до визначення феномену «секуляризація» відтворюється і обґрунтовується в дисертації.

6. Такий підхід до секуляризації характерний для інших українських релігієзнавців, а саме: реагування релігії і церкви на виклики часу шляхом модернізації і трансформації релігії та її еволюції і видозміни в результаті історичних і соціальних змін (І.Петрова); незворотний процес, що веде до звуження релігійної сфери, видозміни релігії, її інноваційних форм, які заступають традиційні й архаїчні форми, вплив яких посилює секуляризація в оновлених версіях (Ф.Шандор); релігія в свідомості більшості сучасних українців не посідає домінуючого місця ні в особистому, ні в сімейному житті, що в цілому засвідчує секуляризаційну свідомість більшості українців (Л.Филипович); рівень реальної релігійності населення України знаходиться на досить низькому стані, оскільки віра в Бога, декларована переважною більшістю опитаних, контрастує з рівнем релігійної грамотності, *бріколажем* вірувань і невиконанням обрядів та релігійних практики, неоднозначним ставленням до релігійно-моральних норм, що характерно для секуляризаційного суспільства (Д.Шестопаець); зростання позацерковної, позаконфесійної релігійності є свідченням світоглядної невизначеності значної частини сучасних українців (Н.Пивоварова).

Методологія дослідження у філософсько-релігієзнавчих вимірах теорії секуляризації Чарлза Тейлора покладена в основу дослідження чинників сучасної секуляризації у написаній дисертації. Разом з теорією «контекстуалізації теології» як найдієвішого чинника секуляризації – ці методологічні принципи стали концептуальною основою для написання всіх розділів дисертації. При цьому вивчення спирається на методологічні принципи дослідження чинників секуляризації українських академічних і університетських вчених.

РОЗДІЛ II. Модерні протестантські теології як чинники секуляризації

Реформація стала однією з головних подій європейської історії Нового часу. Цей модерний суспільно-релігійний рух продемонстрував на духовному й культурному рівні кризу попередньої католицької релігійності й становлення нових типів і форм релігійності, які стали характерними для розвитку раннього і пізнього протестантизму. Саме в цьому процесі найочевидніше проявився чинник секуляризації у її «третьому модусі» (за Ч.Тейлором), на відміну від «секулярності 1» (секуляризований публічний простір») і «секулярності 2» (занепад вірувань і практик), оскільки в реформаційних і післяреформаційних трансформаціях йшлося про «новий досвід, який спонукав до віри і визначався вірою», але в контексті нових пошуків і нових запитів морального і духовного, які відображували моральний стан і дух епохи наростаючої секуляризації [104, с. 16-17]. Реформація подолати домінуючий середньовічний стереотип, згідно з яким церква вважалася своєюрідною корпорацією, завдяки якій можна досягти небесного блаженства, а священники виконували роль посередників між людьми і Богом. Утверджувалася нова сотеріологічна і есхатологічна парадигма, яка мала чітке секулярне спрямування:

- ознакою обраності до спасіння стали: активна підприємницька діяльність, висока продуктивність праці і вища якість послуг, чесне і порядне підприємництво, в цілому успіх в бізнесовій, торгівельній, банківській справах;

- утвердження світської, мирської діяльності як богоугодної, принцип «світського покликання», «мирського аскетизму», щоденної заощадливості як засобу накопичення багатства, за суттю, сприяли секулярному оформленню нового, протестантського символу віри як ідеології нової суспільної капіталістичної формації в її релігійному вираженні;

- в есхатологічнійексплікації це означало, що у такий спосіб людина перебуває на службі у живого Бога, стає співтворцем Божественного

творення «нової землі й нового неба» і відповідно несе відповідальність за надані їй Богом дари – час, здоров'я, власність; життя належало сприймати як виконання обов'язку та рух до мети, поставленої Богом перед людиною;

- у цивілізаційному вираженні Реформація сприяла формуванню національних культур і утворенню в Європі національних держав, які звільнялися з-під влади середньовічної Священної Римської імперії, а протестантизм у цілому дав могутній імпульс цивілізаційному розвитку низці європейських країн, зокрема скандинавських, а також становленню Сполучених Штатів Америки завдяки дисидентам-протестантам, які втікали в Новий світ від релігійних переслідувань в Старій Європі.

Відтак, реформаційний і післяреформаційний процеси, що супроводжувалися чи не найбільшим активним «розчаклуванням світу» (за М.Вебером), поляризацією мирського і потойбічного, переоцінкою і заміною одного «непорушно» сакрального іншим, масовим вилученням католицької церковної власності й перетворенням її на світську, локальним подоланням духовно-католицького монополізму, дали не лише розлогу картину секуляризації, а й великий фактичний матеріал мислителям (філософам, теологам, історикам, високоосвіченому кліру й черництву) для всесвітнього філософського та філософсько-теологічного осмислення цих процесів» [96, с.307]. Отже, Реформація детермінувала руйнування католицької тотальності, поглиблення секуляризаційних тенденцій у європейських суспільствах, що, зрештою, призвело до ерозії західнохристиянського моноліту і появи модерних християнських церков протестантської орієнтації [96, с.313].

Кожен релігійний рух переживає стадію своєї інституалізації, коли реформаторський імпульс набуває системних організаційних форм. Для протестантизму наростаюча секуляризація надала антиномію внутрішнього розвитку. Секуляризація наблизила традиційний образ християнства до світського суспільства. «Протестантські богослови секуляризації вбачають у ній об'єктивний процес «дорослішання» людства, розвиток суспільної свідомості та вдосконалення соціальної практики, звільнення від

міфологічних і метафізичних «пережитків» [120, с.249]. Відтак, розвиток протестантських теологій, починаючи від епохи Реформації, засвідчує безперервність процесу її модернізації у нових богословських виявах, з одного боку, і пристосованість до історичних процесів, – з другого. Як у першому, так і в другому аспектах вирішальним чинником стала секуляризація. Важливу роль у цих процесах відіграла адаптація протестантських теологій до філософських вчень епохи, в умовах якої відбувалося становлення модерних протестантських теологій.

Поява нових теологій у їх філософських експлікаціях в європейському й американському протестантизмі – у виявах ліберальної теології, радикальної, або «нової» теології, екзистенційного і деміфологізованого християнства, секуляризованого християнства, «аджорнаментованого» християнства, «теології надії» і «теології процесу», руху «Виникаюча церква» – відчутно впливає на розвиток пізньопротестантських течій в Україні. Більшість з них (баптисти, адвентисти, п'ятидесятники, а також свідки Єгови) своїми витокami та інституалізаційною підпорядкованістю пов'язані з європейським і американським протестантизмом. Відтак, «парад» все нових протестантських теологій у різних філософських експлікаціях не лише готував тло для критичного осмислення попередніх теологій як католицького, так і протестантського їх кшталту, а, по суті, став чинником постійно наростаючої секуляризації.

2.1. Ліберальна теологія як вихолощення традиційних догматичних основ християнства

Реформаційний рух XVI ст. став теологічною реакцією на догматичні основи католицизму, який у своїй феодальній формі вступив у протиріччя з новими соціальними умовами. Реформатори Лютер, Кальвін, Паскаль задають нову парадигму віри, відмінної від корпоративної середньовічної, заснованої на особистому акті віри в її екзистенційному, духовному та інтелектуальному відображенні. На відміну від гуманізму, який виник у

середовищі аристократії, протестантизм, поширюючись серед городян та селян, перетворював маси на суб'єкта історичного процесу. Пересічна людина (а не лише пророк, мудрець, філософ, подвижник-містик, як то спостерігається в інших цивілізаціях, починаючи з «осьового часу») знаходить опору в самій собі через утвердження власної вкоріненості в сакральному плані її буття або ж через відчуття особистого, нічим не опосередкованого зв'язку з Богом [120, с.149].

У кінці XVII ст. на зміну лютеранській ортодоксії прийшов *пієтистський рух*. Пієтизм став реакцією на «сухий інтелектуалізм» ортодоксальної теології. Наголос ставився на реформуванні лютеранства. Один із репрезентантів цього руху Ф.Я.Шпенер (автор твору «*Pia desideria*» - «Благочестиві мрії») вважав, що критерієм достовірності є досвід. Відтак, достовірність теологічного знання почала ґрунтуватися на особистому досвіді благочестивого віруючого. На цьому ґрунті народжувалася критика метафізичних концепцій лютеранськими ортодоксами та традиційних філософських експлікацій. Для лютеран-пієтистів важливе значення мав як внутрішній духовний світ, так й індивідуальний досвід.

У XVIII ст. в Німеччині з'явився *теологічний раціоналізм*. Його адепти (зокрема Х.Вольф), застосовуючи Лейбніцівський принцип «достатньої основи», доводили, що пізнання може спиратися тільки на чіткі та ясні концепції, оскільки неможливо щось твердити, не маючи відповідних доказів. Ці ідеї справили великий вплив на теологів: утвердився *принцип гармонії, віри і розуму*.

Сам Вольф намагався захистити традиційну лютеранську теологію, проте застосування методу гармонії віри і розуму привело до того, що розум почав вважатися вищим авторитетом. Цю тенденцію посилив І.Землер, який застосував *історично-критичний метод* для дослідження Біблії, яку стали розглядати в людських, а не в божественних категоріях.

Таким чином, Реформація стала не тільки радикальною програмою церковного оновлення всупереч тенденціям схоластичного богослов'я.

Український дослідник європейської Реформації та українського євангельського протестантизму доктор філософських наук М.М.Черенков історичне значення Реформації оцінює в «діалектичному «знятті історії» християнства, деконструкції століть, що відділяють сучасність від доби Христа та апостолів [120, с.43]. Проте Реформація стала не тільки радикальною програмою церковного оновлення, оскільки реформаторські ідеї відповідали вже назрілим в тій епосі соціальним та культурним запитам суспільства. А це означає, що Реформація мала секуляризаційне підґрунття. У релігійних формах знайшли своє відображення занепад старої епохи і новий «дух капіталізму», криза соціальних ієрархічних структур і народження індивідуалізму. Разом з тим традиційна християнська антропологія зазнала нищівної критики як з боку філософських верифікацій гуманістів, так і з боку ідеологів формуючого протестантизму. І тому цілком слушним є висновок, що «Реформація – це перехід до Нового часу, за якого здійснюється критичний аналіз традицій і спроби її актуалізації до умов новоєвропейської цивілізації» [120, с.43].

У дослідженні українського філософа Ю.В.Павленка обґрунтовується унікальність Реформації та її дітища протестантизму як чинника трансформації середньовічної Західнохристиянської цивілізації в Новоєвропейську цивілізацію. У процесі дискусії гуманістів та реформаторів зароджуються ідеї індивідуальної свободи, приватної власності, цивільного права, у виявах духовної особистості. «Релігійно освячена установка на працю та накопичення <...> сприяла початковому накопиченню капіталу, а отже, утвердженню персональної економічної (та будь-якої іншої) свободи».

У сучасних прочитаннях Реформації як світоглядної та соціокультурної парадигми з урахуванням тих імпульсів, що виникли в її контексті, співставляються особистісне і соціальне, конфесійне та загальнохристиянське, національне та глобальне, сакральне та профанне – по суті, весь спектр процесів, які характеризують сучасний розвиток релігійно-

церковного комплексу в умовах глобалізації, секуляризації та постмодерну. І саме ці посади, в яких поєднуються ці полюси, уможливають розгляд Реформації як стартового чинника секуляризації.

Характерно, що класик ліберального протестантизму А.Гарнак звернув увагу на неможливість ототожнення історичного протестантизму та ідеї Реформації, оскільки Реформація в його розумінні «не є даністю, а заданістю». Відтак, цей ліберальний протестантський авторитет вважав, що «той, хто зараз розуміє протестантизм не як завдання, а зосередився лише на тих формах, що були сформовані у XVI ст., той вводить себе в оману щодо власного стану: він не є євангельським протестантом, а належить до однієї з течій католицизму» [162; 408]. У такий спосіб А.Гарнак затаврував «догматичну неподвижність», «канонічну традиційність» тих протестантських очільників, які не сприймали інноваційність ліберального протестантизму, не розуміли Реформації як «заданості на постійне реформування, оновлення, пристосування християнства до духу епохи, вимог сучасності та секулярного світу» [162, с.408-409].

Звертаючись сьогодні до парадигми Реформації та протестантської етики, українські філософи закликають «використовувати здобутки засновників західної соціальної теорії не як готовий інструмент для препарування соціуму та проникнення в сутність суспільних процесів, а як точку відліку для побудови системи координат, яка адекватна нашій країні» [163; 213]. Відтак, соціокультурні виміри Реформації відкривають можливості для проектування релігійних концепцій на соціальну, культурну, економічну сферу суспільного життя, пов'язуючи нові прочитання Біблії та християнської віри не лише з містичним духовним досвідом, а й способом життя, етикою праці, принципами соціальної організації [120, с.55].

У кінці XVII ст. ортодоксальний протестантизм застарів і перестав відповідати духові часу. Якщо Лютер вважав своїм обов'язком витіснити філософію із християнства, то вся наступна протестантська теологія постійно звертається до різних філософських вчень. Саме в цьому проявляються

особливості розвитку всієї протестантської теології XIX і XX сторіч. Після М.Лютера, Ж.Кальвіна, і Ф.Меланхтона відбувся новий сплеск розвитку протестантського богослов'я, «поштовхом для якого стала низка відступів від традиційного протестантизму у богословських вченнях І.Канта і Г.В.Ф.Гегеля, Ф.Шлейєрмахера і А.Рілья, К.Барта, Р.Бультамна та інших» [125, с.125]. У XIX ст. на протестантизм мала вплив кантівська і особливо гегелівська філософія, а у XX ст. – різні форми антропологічної й екзистенціальної філософії.

На відміну від католицизму та його філософської основи – томізму і неотомізму, протестантизм ніколи не мав офіційно санкціонованої «протестантської» теології. Тільки ортодоксальний протестантизм Лютера і Кальвіна був теологією у традиційному розумінні цього терміну. Наступний розвиток протестантизму відбувався у формі єдності теології і різних течій філософії. Тому, розглядаючи еволюцію протестантизму, не можна відокремлювати протестантську теологію від протестантської релігійної філософії. Багато ідеологів сучасного протестантизму водночас є теологами і релігійними філософами, точніше – філософськи мислячими теологами. Саме ліберальна теологія поклала початок розвитку філософської протестантської теології, родоначальником якої був Фридрих Шлейєрмахер (1768 – 1834). Перше відхилення від ортодоксії в богослів'ї Ф.Шлейєрмахера спостерігається в його ставленні до Біблії, яка, на його думку, не є основним джерелом богопізнання [236, с.153]. Саме Ф.Шлейєрмахер намагався переосмислити християнську віру в категоріях секулярного раціоналізму і гуманізму.

Під впливом кантівської філософії Шлейєрмахер зробив спробу надати лютеранському протестантизму нову форму і обґрунтувати специфічно протестантський спосіб «філософізації» християнської теології. Шлейєрмахер застосував герменевтику як своєрідний теологічний метод обґрунтування релігії. Фридрих Шлейєрмахер жив в епоху, коли гостро постало питання, як сумістити сучасний та історичний підходи до Біблії.

Історична критика Біблії надзвичайно поширилася в XVIII ст. і виходила з просвітницької віри в розум, як основу будь-якого світорозуміння і світовідчуття. «Тлумачення – це особливий випадок розуміння, коли треба привнести ті поняття, які потрібні для цілковитого осягнення даного фрагменту тексту. Вирішальним тут є *розуміння предмета*, а не *історичний підхід...*» [6, с. 51].

Ф. Шлейермахер здійснив історично-романтичну зміну в біблійній герменевтиці. Він наголосив на складності розуміння через існування *історичної дистанції* до справжнього смислу як виразу *історичної індивідуальності*. Таким чином, Ф. Шлейермахер став творцем *першого проекту загальної герменевтики* [6, с.52]. На цьому ґрунті було сформоване *найважливіше герменевтичне правило*: кожную частину тексту слід розуміти, виходячи зі смислу й мети цього тексту [6, с.53]. Ф. Шлейермахер, як протестантський теолог і філософ, поклав початок рухові європейської філософської думки в напрямі онтологічної герменевтики. Відтак, як уже зазначалося, він став автором першого проекту філософської герменевтики [6, с. 54]. Проте, Ф. Шлейермахер не обмежував завдання герменевтики лише визнанням того, що колись усвідомлював сам автор. Гасло герменевтики Шлейермахера: «Розуміти автора краще, ніж він сам себе розумів», тобто слід зрозуміти не тільки, що хотів сказати автор, а й те, як відповідає історичній дійсності неусвідомлений ним зміст і характер його історичного акту [6, с. 56]. Все це стосується розуміння біблійного тексту, тобто біблійної герменевтики.

Шлейермахер першим поставив питання про перегляд (а по суті, ревізію) традиційного змісту догматів християнства через призму герменевтики. Це логічно витікало із його уявлень про догмати як про прості символи, метафори релігійних почуттів. Шлейермахер намагався *подолати розрив між релігією і знаннями, примирити супранатуралізм з раціоналізмом*.

У своїй праці «Судження про релігію з освіченими людьми, які нею погорджують» Шлейєрмахер писав, що наука не може зруйнувати віру в Бога, оскільки джерело релігійності не поза людиною, а в самій людині – в її емоціях і почуттях. «Релігія – це почуття і смак до безкінечного... це життя в безкінечній природі цілого, у всеєдиному в Бозі житті, володіючи Богом у всьому і усім в Бозі» [127]. Таким чином, Шлейєрмахер ототожнив релігію з суб'єктивними емоціями і переживаннями людини, її відчуттям єдності людського і вічного, в яких саме і розвивається залежність людини від Бога.

Шлейєрмахер вважав, що *теологію повинна бути антидогматичною* і не обмежуватися набором раз назавжди сформованих і незмінних релігійних істин. Теологія повинна бути своєрідним художнім оповіданням, в якому відображалася б багатоманітність і вічна змінність релігійного життя людини. У цей спосіб Шлейєрмахер *відійшов від ортодоксального розуміння християнства як релігії Об'явлення*.

Всупереч реформаційній традиції Шлейєрмахер заперечував біблійну оповідь про гріхопадіння Адама і Єви. Він вважав, що описане у книзі Буття гріхопадіння – не реальна подія, а алегорія. Він вважав, що перворідний гріх – це «спадкова розмінність, розбещеність», а тому хибною є думка, що Адам був створений праведником, досконалою людиною і своїм гріховним вибором привів людство до успадкованого гріха.

Шлейєрмахер піддав критиці всі традиційні погляди на особистість і діяння Христа. Шлейєрмахерський перегляд християнської теології особливо радикальний щодо всього, що пов'язано з авторитетністю Священного Писання. Саме на цьому принципі формувався його критичний підхід до Біблії, сумнів в її богонатхненності та авторитеті, заперечення доктрин про непорочне зачаття, Трійцю і Другий Христовий прихід. Шлейєрмахер був переконаний, що ці догмати ніяк не пов'язані з історичним людським досвідом і пропонують лише інтелектуальне, непряме знання, а не безпосередню «богосвідомість» [105].

Сучасником Ф. Шлейермахера був український філософ Григорій Сковорода (1722-1794 рр.). Вихованець Києво-Могилянської академії, Г. Сковорода «мислив і жив у тому інтелектуальному й образному просторі, який створений Біблією». З одного боку, Г. Сковорода, як і європейські протестанти, ідеалізував Біблію як «універсальний культурний фонд», з другого боку, вважав, що в Біблії, вважав він, є дух, а є і обманна «тварна» плоть, взята з повсякденності сюжетно-образна система. Така подвійна характеристика Біблії ґрунтувалася на визнанні Г. Сковородою її символічної природи. Як зазначає глибокий дослідник творчості Г.С.Сковороди академік М. В. Попович, «Сковорода пішов далі найсміливіших прихильників критичного мислення в теології: не заперечуючи священного і богонатхненного характеру Біблії, він повністю відкинув прямий сенс «історичних» частин Біблії. Для нього всі біблійні образи, не виключаючи оповідей апостолів, були не більше, ніж «фігури», символи із глибоким непрямим, інакомовним смислом. Символічний, знаковий характер Біблії означає, що до вічності належить тільки глибокий метафоричний та алегоричний сенс її, а не сюжетно-образний ряд» [67, с. 608].

Отже, Г. Сковорода був радикально критичним щодо текстів та буквального смислу Святого Письма, у чому він розходився з усіма староукраїнськими філософами та богословами. У цьому він «вписувався» у той критичний аналіз текстів Нового Заповіту, який розпочався ще за життя Г.Сковороди у 1770-х роках працями Г.-Е. Лессінга і Ф.Шлейермахера, присвячених проблемі розходження чотирьох канонічних євангельських текстів. Відтак, Г. Сковорода, як зазначає академік М. В. Попович, «перебував у тому річищі просвітницької критичної думки, з якої постали безсторонні наукові дослідження текстів Святого Письма»[67, с.608].

У XIX ст. ці ідеї отримали велике поширення. Вплив Шлейермахера виявився і в занепаді народженого віком Просвітництва європейського деїзму, і у розквіті ліберальної теології в Америці, де в 1920-ті роки були зафіксовані жорсткі суперечки про божественну природу і воскресіння

Христа. Після Першої світової війни ідеї Шлейєрмахера піддав критиці неортодоксальний теолог Карл Барт, який угледів у них не лише нову інтерпретацію основних християнських доктрин, а й заперечення унікальності християнства, яке трактувалося як одна із багатьох форм релігії.

На зміну естетичної інтерпретації християнства Шлейєрмахером прийшла етична інтерпретація, яка отримала своє найбільше вираження і розвиток у ліберальній теології Адольфа Гарнака (1851 – 1930 рр.) і Ернста Трьольча (1863 – 1923 рр.).

Головні акценти ці теологи робили на *єдності божественного і людського*. Основною проблемою їхньої теології стала *проблема культури*. Гарнак і Трьольч оголосили всі досягнення людської історії, культури і науки втіленням християнських принципів. У центрі їх теології – Ісус, людина з втіленими моральними ідеалами.

Гарнак виступив проти будь-якої догматики, всякого вчення у справах віри, будь-якого сповідання, а також «христології» як особливого вчення про особистість Христа .

У книзі «Сутність християнства» (1901р.), яка користувалася великою популярністю, Гарнак твердив, що «ядром вчення Ісуса була вістка про Царство Боже, в якому перемога над злом стає внутрішньою єднальною ланкою між Богом і людиною»[189]. Відтак, християни прикладом своєї праведності повинні обрати «закон любові», який існує незалежно від релігійного поклоніння і дотримання обрядів.

Головна ідея творчості Гарнака полягає в тому, що в ранній Церкві догма виникла в процесі стихійного пошуку умов входження у християнську общину. А це затемнило початкову сутність і практичне значення вчення Ісуса. Щоб знов набути це значення, необхідно зрозуміти, що думки і вчинки Ісуса і його учнів були також обумовлені звичаями і уявленнями свого часу, як думки і поступки сучасних людей. А тому необхідно відокремити «ядро» євангельської вістки як виявлення незмінної істини від «лушпиння» змінних форм життя і думки, в яке воно («ядро») одягнене[189, с.43-44].

Гарнак вважав, що справжнє *християнство повинно бути «релігією любові»*. Вищим виявом істинної релігійності є любов Бога, яка практично реалізується в любові до ближнього. Гарнак проголосив релігію душею моралі, а мораль – тілом релігії, тобто її втіленням. Гарнак, як і всі ліберальні теологи, вірив, що Царство Боже, як втілення вищого, найбільш досконалого порядку речей на землі не є чимось віддаленим і недосяжним ідеалом, а реальністю, яка виповнюється в середині кожного індивіда («Царство Боже всередині вас», - говорив Ісус Христос)[189, с.143-144].

Така теологія фактично налаштовувала християн на крайній індивідуалізм, який вимагав від людини активної життєвої позиції і устремління досягти поліпшення свого життя в політичній, соціальній і економічній сфері. Разом з цим, ця теологія фактично ставила християн в повну залежність від владних кіл і дозволила Гарнаку разом з іншими інтелектуалами беззаперечно підтримувати воєнні устремління Німеччини в 1914 році.

Основний внесок Гарнака в церковно-історичну науку – його дослідження Нового Завіту і патристики. Серед його праць виділяються «Нариси історії догматики» (у семи томах, 1894 – 1899); «Місія і поширення християнства у перші три століття» (у двох томах, 1904 – 1905); «Виникнення і розвиток церковного уставу і церковного права в перші два століття» (1910); «Апостол Лука» (1907); «Промови Ісуса» (1908); «Діяння Апостолів» (1909); «Коли написані Дії Апостолів і синоптичні Євангелія» (1911).

Підсумовуючи всі попередні рефлексії, приходимо до висновку:

Ліберальна теологія поклала початок розвитку філософської протестантської теології й застосування герменевтики як своєрідного теологічного методу обґрунтування релігії в категоріях секулярного раціоналізму і гуманізму.

Використання філософських теорій для подолання розриву між релігією і знаннями, примирення супранатуралізму з раціоналізмом призвело до плюралізації теологічних уявлень про сутнісну природу християнства,

прирівняння релігійної віри до почуття естетичного захоплення і насолодження життям, вираження єдності божественного і людського, а досягнення людської історії, культури і науки втіленням християнських принципів.

Відмова ліберальної теології від буквального розуміння біблійних текстів, історичний підхід до християнства, естетична або етична інтерпретація його сутності були відображенням епохи спокійного, поступового розвитку людства, яка завершилася Першою світовою війною.

Специфікою богословського мислення став історично-критичний метод, суттю якого була критика основ і джерел віри з позиції розуму: якщо раніше Біблія була найвищим авторитетом для всіх християн, то під впливом просвітницького раціоналізму Біблію почали сприймати як історичний, літературний, етичний документ, який вимагав верифікації критеріями розуму.

Традиційне християнство після його ревізії ліберальним богослов'ям зазнало вихолощення, оскільки основоположні християнські догмати – Нікео-Константинопольський тринітарий і Ефесько-Халкедонський христологічний – не сприймалися за критерієм відповідності до Писання, а відносилися до церковного Передання, яке суперечило Писанню й ідеалам розуму.

2.2. Теологія формування деміфологізованого і секулярного християнства

Ліберальна теологія була рефлексією свідомості розквіту капіталістичних відносин і панування вільної конкурентності. Вона і в релігійній формі відобразила історичні ілюзії того часу щодо можливостей людини і внутрішніх потенцій суспільства, яким поклала край Перша світова війна.

Після Першої світової війни намітився різкий перелом у суспільній свідомості, розвіялися попередні ідеали й надії на спокійний, безперервний

розвиток людства. У протестантській теології цей процес знайшов відображення у кризі ліберально-теологічних принципів протестантизму і виникненні *нової ортодоксії, або кризи релігії*.

Причина кризи людської цивілізації після 1914 – 1918рр. багатьма протестантськими теологами вбачалася у тому, що без допомоги Бога, спираючись на власні сили, прогресу досягти неможливо. У такій ситуації виникла необхідність відродити стару християнську традицію, яка завжди скептично оцінювала можливості суспільного розвитку і акцентувала увагу на гріховності людини, на нездоланності у земному житті зла, на неможливості встановлення Царства Божого на землі.

Такі настрої у протестантизмі були виражені швейцарським теологом Карлом Бартом (1886 – 1968рр.) в його праці «Послання до Римлян (коментар до послання апостола Павла до Римлян)». Відтак, Барт очолив новий рух протестантських теологів, який отримав назву «*нової ортодоксії*».

Неоортодоксія виступила під гаслом непримиримої боротьби з ліберальною теологією і відродження справжньої євангелічної теології, заснованої на традиціях Лютера. Барт знову проголосив Бога єдиним джерелом релігійної віри. Справжнім християнством стає у Барта *релігія Об'явлення*, а не релігія переживання, як доводили ліберальні теологи. Барт вважав, що людина ніколи не може вступити в контакт з Богом через будь-що людське. Антропоцентризму ліберальної теології він протиставив *теоцентризм* згідно з яким *Бог – світовий центр*. Бог сам об'являється людині через своє *Слово*. Те, що Бог сповіщає людині через Біблію є вічна, священна істина[151]. А ліберальні теологи, намагаючись з історичних позицій підійти до інтерпретації змісту Біблії, тим самим, як пояснював Барт, посягали на сутність християнства, зводячи позачасовий, понадісторичний дух Об'явлення, до плінного, історичного.

Вихідними положеннями неоортодоксальної теології Барта були:

- проголошення нездоланної прірви між Богом і людиною;

- утвердження непримиренності до історично-критичного ставлення ліберальних теологів до Біблії, яка, за К.Бартом, є Об'явленням Бога, що має позачасове значення;
- якісна протилежність Бога і людини;
- виявлення релігійної віри як Божого дару у формі діалогу Бога і людини.

Теологічна діалектика абсолютного, парадоксального протиріччя між Богом як тезою і людиною як його антитезою, на відміну від гегелівської діалектики, виходить від неможливості синтезу даних протилежностей і намагається оцінити людське існування як вузол нерозв'язаних протиріч [150].

Барт намагався *ізолювати теологію від філософії*, оскільки Бог у нього не може бути об'єктом філософського пізнання. Розум, вважає Барт, здібний лише констатувати протилежність божественного і людського.

Барт рішуче відмовився від допомоги будь-якої філософії у справах віри, виступив з різкою критикою німецької ідеалістичної філософії. Солідаризуючись з Лютером, Барт доводив, що обґрунтування віри слід шукати в ній самій, а не в розумі.

Проголошуючи на словах непотрібність будь-якої філософії у релігійних справах, намагаючись ізолювати її від теології, Барт вступав у протиріччя з самим собою, оскільки *діалектична теологія склалася під впливом датського філософа-містика К'єркегера*. Це ще раз доводить, що Барт не приймав не взагалі філософію, а тільки раціональну філософію.

Великий вплив на розвиток протестантської теології і філософії мав американський протестантський філософ і теолог Пауль Тілліх (1886 – 1965рр.). Тілліх – *творець філософської теології, або системи екзистенційної теології*. Його тритомна праця «Систематична теологія», над якою він працював все життя, є по суті, *енциклопедією сучасної протестантської думки*.

Основні її положення:

- на відміну від Барта, який обґрунтував ідею трансцендентності Бога і принцип абсолютної протилежності Бога і людини, доводив неможливість для релігії дати вирішення проблем, які ставить пере людиною життя, Тілліх зайняв протилежну позицію: він не погоджувався з жорстким ізоляціонізмом Барта і був переконаний в тому, що християнська думка не може мати сутнісного значення, якщо вона не намагатиметься дати відповідь на актуальні життєві, по суті, екзистенційно-секулярні, питання;

- теологія, за Тілліхом, не повинна ігнорувати світ з його проблемами, а повинна завжди шукати нові, більш конструктивні підходи до реальності;

- свою місію Тілліх бачив у тому, щоб подолати прірву між «мирською автономією» секулярної культури і трансцендентністю божественного, і, таким чином, він утверджував синтез і гармонію між християнством і сучасним світом;

- сутність теологічної програми *модернізації традиційного християнства* Тілліх зводить, по-перше, до ствердження символічної природи абсолютно всіх християнських понять, по-друге, до їх філософської інтерпретації (щоб бути сучасною, теологія повинна піддати реінтерпретації смисл усіх символів християнської віри).

Тілліх намагався примирити релігію з сучасним світом. Він вважав, що релігія утворює внутрішній зміст духовного життя людини, зокрема, - всієї культури. Відтак, за Тілліхом, релігія – це сутність культури, культура – вираження релігії; все, що реалізується в досягненнях людської культури, за своїм змістом глибоко релігійне[242]. Тілліх рішуче виступив проти спроб поставити Бога поза і понад світом. Бог, як зазначав Тілліх, - це начало, яке знаходиться не поза рамками цього світу, а всередині його, яке іманентне світові, але водночас відрізняється від нього, оскільки є «буттям в собі»[243, с. 182-183].

Тілліх доводив, що іманентність і трансцендентність не є виключаючи одна одну протилежності. Він зазначав, що онтологічна інтерпретація Бога в

якості «буття як такого» дозволяє подолати обмеженість як традиційного *християнського теїзму*, який утверджує субстанційну різницю Бога і світу, так і *натуралістичного пантеїзму*, який виходить із субстанційного ототожнення Бога і світу.

У відповідності з викладеним уявленням про Бога, Тілліх визначає релігію як «поривання», «устремління» людини до «абсолютного», «безумовного». Він характеризував *сутність релігійної віри* як стан істоти, охопленої «основним інтересом» до того, що переживається як основне, - тобто до смислу життя і смислу буття як такого.

Людина, за Тілліхом, не може за допомогою розуму досягти Бога, оскільки Бог «осягається Об'явленням». Однак божественне Об'явлення і людський розум не можуть бути в конфлікті, бо вони співвідносяться з різними глибинами однієї і тієї ж реальності. «Розум є умовою, яка випереджує віру, а віра є досконалою реалізацією розуму». Відтак, віра як «основний інтерес» є нічим іншим, як розумом в екстатичному стані. Таким чином, Тілліх констатував, що між сутністю віри і між сутністю розуму немає жодного протиріччя, вони начебто пронизуються взаємно[241, с.9].

Теологія і філософія, як вважав Тілліх, хоча відрізняються одна від одної, як за своїми цілями, так і за рівнем проникнення у глибину буття, не можуть вважатися конфліктуючими системами. У дослідженні й пізнанні реальності вони скоріше доповнюють одна одну і не можуть існувати у відриві. Саме тому «їх кореляція» розглядається Тілліхом як головна методологічна проблема протестантської теології.

У своїй теологічній системі Тілліх намагався об'єднати теологію і філософію. Він вважав, що завданням філософії є аналіз умов людського існування, тобто екзистенційні поняття, а завданням теології – давати відповідь на сенс людського буття. Відтак, кожний теолог повинен мислити філософськи і, навпаки, кожний філософ повинен мислити теологічно. Істина філософії, за переконанням Тілліха, повинна бути філософською теологією, методом якої є «метод кореляції», коли певні питання, сформульовані

філософією, строго корелюються з аналогічними відповідями на них в теології.

Тілліх залишив багатий спадок німецькою і англійською мовами. Серед опублікованих ним праць: «Interpretation of History» – «Інтерпретація історії» (1936); «The Protestant Era» – «Протестантська епоха» (1936); «The Courage to be» – «Мужність бути» (1952); «The New Being» – «Нове буття» (1955); «Theology of Culture» – «Теологія культури» (1959); «Morality and Beyond» – «Мораль і потойбічне» (1936); «On the Boundary» (1966).

Виразником «деміфілогізованої теології» був Рудольф Бультман (1884 – 1976 рр.), який виступив з вимогою перекладу мови Біблії і Церкви на мову сучасної людини, щоб «деміфілогізувати» традиційне християнства.

Суть програми «деміфілогізації» - викласти смисл біблійних образів і догматів у неміфілогічних виразах, інтерпретувати їх екзистенційно. «Міф потрібно інтерпретувати не космологічно, а антропологічно, краще: екзистенційно»[162, с. 22]. Вперше ці ідеї були викладені Бультманом в його працях «Kerygma und Mythos» – «Керигма і міф» (1918) та «Neues Testament und Mythologie» – «Новий Завіт і міфологія» (1941).

Бультман вважав: по-перше, що біблійні міфи не відповідають даним сучасної науки, вони не сприймаються людиною, світогляд якої формуються під впливом науки; по-друге, форма біблійних догматів не влаштовує сучасну людину, але це не означає, що їй чужий зміст Біблії, який має позачасову нормативну цінність для людей всіх часів. Істини релігійної віри абсолютні, але форми їх вираження різні для різних поколінь людей.

Таким чином, релігійно-філософський підхід Бультмана до досягнення форми і змісту новозавітних біблійних образів є своєрідною реакцією, з одного боку, на християнську ортодоксію, а з другого – на стару ліберальну протестантську теологію. Він виступає з критикою ортодоксії, яка «грішить» буквалізмом і некритично викладає та інтерпретує біблійні догмати, в результаті чого зміщені у них істини знаходяться поза розумінням сучасної людини. Буквальна інтерпретація новозавітних текстів, за його

переконанням, неминуче веде віруючого у глухий кут і загрожує негативними наслідками для християнської віри і релігії взагалі [163, с. 18].

Для Бульмана історичний Ісус не може бути джерелом християнської віри. Основи віри необхідно шукати не в історії життя Христа, а в есхатологічному діянні Бога в Ісусі. Біблія не просто історичне оповідання, а документ віри, смисл якої виражений у міфологічній формі. *Міф* дає людині не знання про об'єктивну реальність, він є способом, з допомогою якого людина усвідомлює себе у сучасному світі. Завдання теолога – звільнити зміст біблійних догматів від міфологічної оболонки, розкрити цей зміст і зробити його доступним для сучасної людини. Тому, зазначає Бульман, міф потрібно не відкинути, а інтерпретувати по-сучасному.

Для пошуку нових форм вираження старих релігійних істин, Бульман обрав екзистенційну філософію М.Гайдеггера, розмисли якого Бульман вважав як «адекватні поняття», в яких відображаються людська екзистенція [161, с.232]. Він вважав, що такі основні поняття Нового Завіту, як воскресення тіла, викуплення кров'ю Христовою гріхів людства, вічне життя, а також етичний ідеал людської природи та історії спасіння тільки відводять від того, чим є справжнє спасіння. Це – примітивні, «міфологічні» уявлення, які потрібно перетлумачувати в термінах гайдеггерівського екзистенціалізму [105, с.209].

Концепція про можливість діалогу людини з Богом, про можливість «зіткнення», «зустрічі» з ним – одна з центральних в теології Бульмана. Тільки в акті віри, вважав Бульман, людина може пізнати Бога. Поза вірою людина лише філософськи може сприйняти своє існування в існуючій актуальній реальності. Тільки завдяки християнській вірі людина приходить до цілком нового розуміння свого існування, яке є наслідком «зіткнення» людини зі Словом Бога.

Ортодоксальна теологія Карла Барта знаменує різкий поворот у бік *відродження теологічного ірраціоналізму*. Барт усвідомив етичну неспроможність ліберального протестантизму. Зробивши акцент на

абсолютному всевладді Бога і гріховному падінні людини, Барт визнає авторитет Священного Писання, але не богонатхненність кожного слова у біблійних текстах, оскільки в них можуть бути помилки. Разом з тим, Барт відмовився визнавати християнську віру як набір істин, вважаючи її результатом протиріч – між євангельською істиною і грішним світом, в якому живуть віруючі.

Спроба Тілліха створити таку ситуацію, яка змогла б ліквідувати традиційну для християнства супранатуралістичну точку зору, - *повернути християнство обличчям до світу, примирити розум і віру*, - привела до того, що він, по суті, відійшов від ортодоксального християнства. Те, що створив Тілліх, являє собою щось на кшталт *інтелектуалізованої релігії*, в якій відмовився від традиційного теїстичного об'єктивування Бога.

Бультман намагався модернізувати поняття про Бога методом екзистенційної інтерпретації взаємовідносин Бога зі світом, переносячи ці взаємовідносини в площину внутрішньоособистісного діалогу між Богом і людиною. За думкою Бультмана, теологія ХХ ст. передусім має потребу в концептуальному апараті, за допомогою якого Новий Завіт можна зробити доступним розумінню сучасної людини, після чого можна буде перейти до тлумачення євангельських текстів.

Отже, подальший розвиток протестантського богослов'я ХХ ст. характеризується зокрема таким напрямом як «керигматичне богослов'я», який був розвинений Р.Бультманом і П.Тілліхом. Керигматичне богослов'я є міжконфесійним, оскільки до його фундаторів відносять як протестантських, так і католицьких теологів, які намагаються деміфологізувати біблійні тексти та проінтерпретувати їх екзистенційно, тобто зняти міфологічну оболонку біблійного тексту, щоб зрозуміти його сутнісне значення. При цьому робиться розрізнення між «історичним Ісусом», тобто справжнім образом історичної постаті Ісуса з Назарету, який заснував християнство, та «Христом віри», тобто тим образом Христа, який витворився в традиції та богослів'ї церкви. «Христа віри» Р.Бультман називає «керигмою»

(міфологічною оболонкою), яка є «змістом християнської віри», але не співпадає з історичною дійсністю. Отже, під «керигматичну міфологічну оболонку» текстів Нового Заповіту відносяться ті, в яких розповідається про смерть Ісуса за людські гріхи, його воскресіння і вознесення на небо, що немає нічого спільного зі справжнім, «історичним Ісусом» з Назарету.

Напрацьований П.Тілліхом вірець «інтелектуальної релігії» і «керигматиче богослов'я» Р.Бультмана ще більше посилили загрозливі виклики, які виникли перед сучасним богослов'ям і церквою, оскільки релігійність у сьогоднішньому християнському світі опинилася перед проблемою вихолощення традиційного духовного життя, що, безперечно, стало чинником привнесення кардинальних змін у свідомість і світогляд християн, сприяло їх секуляризації. Акценти змінилися з теїстичного на антропологічне, трансцендентного на іманентне, з духовного на матеріальне, а пошуки вічного – на пошуки сучасного сенсу життя, що, зрештою, сприяло ще більшій секуляризації західного протестантизму як в США, так і в європейських країнах.

Радикальну, або нову, теологію 60-70-х років ХХ ст. потрібно розглядати як підсумок усієї попередньої протестантської теології. Вона виражає настрої протестантських теологів, незадоволених традиційним християнством, яке не враховує важливих змін, які відбуваються у світі й впливають на свідомість людини. Відтак, нам необхідно враховувати, що релігійні процеси в сучасному світі, на межі другого й третього тисячоліття, по суті, підтверджують положення і висновки радикальної, або «нової», теології. Сучасна секуляризація в умовах всеохоплюючої глобалізації створила для церкви і традиційної релігійної віри нові серйозні виклики.

Кризовий характер релігійної свідомості у сучасному секулярному світі й відповідно у *секулярному християнстві* передбачали ідеологи згаданої вже радикальної, або «нової», теології. І цей висновок актуалізує дослідження цієї теології, в якій знаходимо і діагноз сучасної релігійної кризи, і спробу подолати її за допомогою радикального перегляду самої сутності

традиційного супранатуралістичного Бога, щоб створити іманентне сучасному світу християнство.

Радикальна, або «нова», теологія виступає з вимогою перегляду історичної місії християнства, пропонує різні проекти створення такої релігії, яка органічно вписувалася б у контекст сучасної соціально-історичної дійсності. Примирення людини з світом вона розглядає як важливе завдання сучасної теології.

«Нова» теологія намагається визначити «земне» значення християнської віри для кожного індивіда і для суспільства в цілому, створити *модель так званого секулярного християнства*, яка була б досконалою гармонією з реальним світом.

Поява на початку 60-х років минулого століття як в Західній Європі, так і в США великої кількості різних теологічних концепцій *секулярного християнства* свідчить про новий поворот у розвитку протестантської теології.

Сутність цих концепцій виявляється у наступному:

- відмова від уявлень про трансцендентного Бога християнської традиції;
- визнання факту, що християнство і сучасний світ знаходяться у непримиримому протиріччі ;
- бажання створити «нову» - секулярну форму християнства на ґрунті пантеїстичної інтерпретації ідеї Бога та інших традиційних богословських уявлень.

Біля витоків радикальної, або «нової», теології стояв німецький лютеранський теолог Дітріх Бонхоффер (Bonhoeffer Dietrich 1906 – 1945pp.). Він два роки (1943 – 1945) провів у нацистському ув'язненні і був страчений. Особистість Бонхоффера привернула до себе увагу всього християнського світу після посмертного видання і перекладу «Листів і приміток із в'язниці», які були вперше опубліковані у 1951р. У цій книзі зібрані листи, які Бонхоффер таємно передавав на волю з в'язничної камери. У своїх листах він

торкався найбільш гострих проблем, які, на його думку, потрібно вирішити християнській церкві. Говорячи про роль християнства у «досягнувшому повноліття» світі, Бонхоффер визначає християн як людей «для інших», а церкву – як спільноту «для інших». У центр своїх рефлексій він ставить питання «Хто для нас сьогодні Христос?»

Бонхоффер вважається одним із найбільш цікавих і загадкових християнських інтелектуалів, що розвинули власне секулярне богослов'я. У своїх листах він зробив загальні, але змістовні нариси нових інтерпретацій сучасних образів християнств, в яких йдеться про «дорослішання людства», «кінець метафізики», яку замінює «безрелігійне християнство», «безрелігійна віра»[7].

Усвідомлюючи, що Європа історично рухається до «абсолютно безрелігійної епохи», Бонхоффер надавав особливого значення «секулярному тлумаченню» християнства. Окремі елементи такої теології пізніше використали теологи, які навіть не враховували вихідних посилок і самої суті Бонхофферового світогляду (наприклад теологи «смерті Бога»). Разом з цим, ідеї, викладені у ранніх працях Бонхоффера, знаходять відгук в євангельсько-протестантських і римсько-католицьких теологів[105, с.192].

Сентенції Бонхоффера про «безрелігійне християнство», про «нерелігійну інтерпретацію» теологічних понять, про «повноліття світу» викликали жваву дискусію серед теологів і мали великий вплив на дальший розвиток усєї християнської теології.

Бонхоффер відкинув основну тезу традиційного християнства про протилежність і несумісність гріховного земного і святого надприродного, світу людської слабкості й світу божественної могутності. У такому протистоянні він убачав спотворення справжнього смислу християнства, оскільки Христос як боголюдина втілює єдність двох світів.

Християнство, вважав Бонхоффер, повинно визнати, що *світ став «повнолітнім»* і більше не потребує такої релігії, яка споконвічно була компенсацією його незрілості й слабкості. Не потрібно такого Бога, який

завжди відігравав роль тимчасового заступника прогалин у людських знаннях.

Рух за «людську автономію», розпочатий в епосі Відродження, суть якого виявилась у пізнанні людиною законів природи, що керують світом, у теперішньому часі, вважав Бонхоффер, досяг свого повного розвитку. Закономірним наслідком цього руху стало те, що *людина сама навчилася впорядковуватися* з всіма важливими проблемами, не звертаючись за допомогою до «робочої гіпотези», яка іменується «Богом»[7].

Світ рухається до безрелігійних часів, писав Бонхоффер, сучасні люди просто не можуть бути релігійними. «Стаючи більше досконалим, світ стає більше безбожним, – писав Бонхоффер, – і, можливо, з цієї причини він зараз ближче до Бога, ніж раніше». Християнин, живучи у світі, доводив Бонхоффер, є співучасником у стражданнях Бога (Христа). Розуміючи, що Європа рухається до «абсолютно безрелігійної епохи», Бонхоффер надає особливого значення «секулярному тлумаченню» християнства[105; 193]. Світу, в якому люди навчилися долати свою слабкість, доводить він, потрібна «секулярна теологія», яка шукає Бога не поза світом і не над світом, а усередині людського світу. На передній план Бонхоффер висуває образ Ісуса. Для нього важливим є *Христос як «людина для інших»*: оскільки його існування для інших і є *трансцендентний досвід*. А віра – причетність до нього, і тому трансцендентність кожний раз відкривається у ближньому, у реальній людині, в реальній ситуації. Саме задля цього християнство з необхідністю стає «безрелігійним». Це означає, що воно стає основою морального ставлення до людей, опорою активності й відповідальності у світі.

Чи не суперечить тут Бонхоффер сам собі? Як розуміти його вислів: «Перед Богом і з Богом ми живемо без Бога»? За переконанням Бонхоффера, Бог як «робоча гіпотеза» не є істинним Богом Біблії. Відкинувши Бога, зображеного у Біблії, Бога традиційної християнської теології, Бонхоффер закликає визнати дійсного Бога, який постає реально у Христі.

Христологія в теології Бонхоффера є тією основою, на якій він здійснює свою «світську інтерпретацію християнства». На відміну від всесильного і всемогутнього Бога традиційного християнства, Бог, в уявленні Бонхоффера, - втілення *страждаючого начала в самому світі*, що відкривається у ставленні людини до свого ближнього.

Бог «*виданий секулярному світу на заклання*», і тому «він слабкий і безпомічний у світі». І це саме той єдиний спосіб, вважав Бонхоффер, яким він з нами і допомагає нам. Христос допомагає нам не завдяки своїй всемогутності, а завдяки своїй слабкості й стражданню. Таким чином, для Бонхоффера єдиною справжньою формою вираження християнської віри є «життя для інших» Образ Бога мислиться ним в образ і «людини для інших».

Християнином, згідно з Бонхоффером, є не та людина, яка віддаляється від світу, а, навпаки, той, хто активно підключається до «турбот світу», турбот людини, так як це робив Христос, посвятивши своє життя для інших людей. Відтак, для Бонхоффера сутність християнства не у вірі в Бога-творця, який ззовні управляє світом, а в реалізації принципів християнської етики у поведінці людини, яка «живе для інших»[7].

Однією із форм вияву радикальної, «нової», протестантської теології стала *теологія «мертвого Бога»*. Своєрідним маніфестом цієї теології можна назвати книгу англіканського єпископа Дж.Робінсона «Чесність перед Богом», в якій викладаються програмні ідеї сучасного радикального протестантизму.

Робінсон вважає, що сучасний світ знаходиться на порозі «нової Реформації», «нової коперніканської революції в теології», яка повинна вивести останню із глухого кута традиціоналізму і привести до *опрацювання нової концепції Бога*. Ця концепція повинна відмовитися від скомпрометованої й уразливої християнської *ідеїсупранатурального Бога* як найвищої істоти, що перебуває поза нами, і *ввести Бога у світ, у людське життя*.

У Робінсона Бог виступає як *непіддатне визначенню «щось»*, яке не є ні *трансцендентним*, ні *іманентним світові*. Бога («щось») потрібно сприймати як таємницю, як містерію.

У такому випадку теологію повинні цікавити лише «висловлювання відносно людського існування», «висловлювання про глибини людського досвіду у світлі любові»[235, с.56].

Ідеї радикальної теології отримали найбільше поширення серед протестантських теологів у США, де виникла теологія «мертвого Бога». Представники цього напрямку протестантській теології – Т. Альтицер, Г. Кокс, В. Гамільтон, П. ван Бурен, Г. Ваханян – одноставно констатують смерть традиційної ідеї Бога і виступають з вимогою пошуку нових релігійних ідей.

На початку 1960-х років Альтицер виступив з найбільш послідовним варіантом теології «смерті Бога» - концепцією християнського атеїзму. Критичне визначення релігії, на думку цього теолога, у всіх її різноманітностях погоджується в тому, що священне, або релігійне, життя вважається протилежністю мирського (світського) життя непосвячених людей. Як кінцева мета релігії розглядається досягнення збігу протилежностей *Sacrum* і *profanum*, священного і мирського.

З точки зору Альтицера, характерна спрямованість релігії уявляє собою «рух назад» – до первісної священної тотальності, до повторення одвічного священного стану, що приводить до повного переводу у «гріховно упавшій», або мирській, реальності і передбачав або поступово, або миттєво повний поворот назад всіх конкретних процесів у часі й історії.

Альтицер не заперечує присутності універсальних рис релігії в рамках історичного християнства, але при цьому наполягає на необхідності звільнення християнства від вже не існуючої і застарілої форми релігії. Заперечуючи догмат про вознесіння Ісуса Христа, Альтицер трактує його втілення як первісну трансцендентну сутність Бога, так і мирську сутність створіння. Відтак, за Альтицером, «втілення справді реальне, якщо воно

приводить до смерті вихідного священного – смерті самого Бога. Смерть Бога наступила тоді, коли історія повністю стала «смертю Бога» [79, с.35-36].

Необхідно визнати, вважає Т.Альтицер, що «смерть Бога є історичним фактом: Бог помер у наш час, у нашій історії, у нашому існуванні» [146]. Але, фіксуючи «смерть Бога», радикальні протестантські теологи одноставні у своєму устремлінні «віднайти релігійний смисл у світі, який потопає у безодні безбожництва». Зі «смертю Бога» вони пов'язують *нежиттєвість старих традиційних символів вираження божественної реальності*, а це означає, що у термін «смерть Бога» вони вкладають *метафоричний смисл*.

Вони потішають себе і віруючих, що мертвий Бог колись воскресне і постане перед людьми в новій формі. А поки що потрібно жити, любити і слугувати ближньому.

Альтицер, наприклад висунув ідею про Бога як «діалектику процесу» на протигагу традиційному християнському розумінню Бога потусторонньої, автономної, вищої істоти, ізольованої від світу і протилежної йому. За його уявлення, Бога можна мислити інакше, ніж у вигляді безособистої, духовної реальності на основі постійного відчуження («від самої себе»). Саме *завдяки безперервному «діалектичному процесу відчуження і самозаперечення» відбувається розвиток і втілення Бога*.

У теперішній час, вважає Альтицер, відбулося «тотальне втілення Бога», коли він повністю й остаточно злився з сотвореним світом і більше уже не має і не може мати іншого буття, незалежного і відмінного від світу. Його буття виключно «серед світу», «в середині світу», «в тілі» історичного процесу розвитку.

Відтак, Бог змінив свою форму буття. Однак в процесі саморозвитку і змін Бог все ж таки залишається Богом. *Втілення Бога в тканину історії і світу* означає лише те, що Бог, у розумінні цих теологів, *залишив трансцендентну передвтілювану форму буття*, коли він існував як чиста реальність, незалежно від історії і світу.

Включення Бога в історичний процес розвитку спричиняє радикальну зміну його реальності. Це означає, що трансцендентний, тобто потойбічний, Бог стає абсолютно іманентним, тобто поцейбічним. Проголосивши «смерть Бога», Альтицер заперечує не Бога як такого, а лише трансцендентну форму його буття.

В наступному за епохою 1960-х років, періоді теологія Альтицера стає одним із напрямів радикальної теології в рамках так званої *теології «смерті теології»*. Теза про смерть Бога знаходить підтримку з боку тих філософів і теологів, які разом з прибічниками постмодернізму утверджують «смерть Бога» як смерть автора, а втілення як текстуалізацію Об'явлення. У працях 1970 – 1990-х років розмірковування Альтицера про «смерть Бога» пересікаються з рефлексіями про природу теологічної мови, про долю сучасної західної культурної традиції. Зникнення Бога з історії і поява його протилежності у вигляді *ніщо* доводить, як вважає теолог, повне здійснення первісного задуму Бога. Таким чином, на думку Альтицера, теологічна традиція виповнила своє призначення і підготувала ґрунт для нового етапу розвитку західної культури.

Бажання Бонхоффера скасувати протилежність між Богом і світом завершується спробою *створити іманентне світу християнства*, в якому людина стала б істотою, відповідальною за себе і за весь світ. Критикуючи інші християнські ідеї і уявлення, показуючи їх чужість сучасному світові, Бонхоффер разом з тим був переконаний, що людина не може бути без віри в Бога – страждаючого Бога-Христа. Тому він запропонував свій варіант, хоча і «безрелігійного», але все ж християнства. У поглядах Бонхоффера виявилися протиріччя протестантської теології, яка намагається бути суголосною часові.

Робінсон, як і Бонхоффер, *ставить в центр християнства соціально-етичне вчення*, яке не рекомендує нічого іншого, крім любові. Він вважає, що справжнє, а не номінальне та ієрархічне християнство, орієнтує людину на активну участь у світському житті.

Заперечуючи трансцендентного Бога, Альтицер, натомість пропонує «діалектичний процес» саморозвитку Бога. Бог не може повернутися до первісного стану, який уже став пройденим етапом його поступового і незворотного процесу розвитку. Трансцендентний Бог помер, відтак у християнства немає підстав надіятись, що він колись воскресне у такому ж образі й подобі. Традиційні уявлення про Бога, традиційна християнська теологія повинна відійти назавжди і бути заміненіми суголосною духові часу, не трансцендентною, а іманентною – «секулярною теологією». Ідеологія «смерті Бога» – це вияв сучасної кризи християнства, яке у виявленні своїх нових форм та інтерпретації явищі тенденцій сучасного глобалізованого світу намагається «воскресити Бога», але «іншого», ніж він був у минулому.

2.3. Теології неортодоксального теїзму як секулярна модернізація традиційної есхатології

«Теологія надії» (або «есхатологічна теологія») – один із напрямів протестантської «політичної теології», яка проголошує християнство «великою соціальною надією». Найбільш значні представники цього напрямку – Ю.Мольтман, В.Панненберг, Ф.Чайлдз та інші опрацювали свої ідеї в 1960-1970-ті роки. Центральне поняття напрямку – «надія» осмислюється як онтологічна характеристика буття, в тому числі людського буття і як психологічний стан особистості. Надіятися – означає відмовитися прийняти сучасне як остаточний стан і відмовитися повертатись у минуле. Утверджуючи «примат майбутнього» перед минулим, «теологія надії» взаємопов'язує ці дві форми буття людини як необхідність *мислити майбутнє постійно входячим у теперішнє*. Надія – це відкритість непередбаченому майбутньому, новим формам буття в умовах сучасного глобалізованого і секулярного світу.

Християнська надія сполучається з активною життєвою позицією християнина, діяльністю, спрямованою на оновлення всієї системи речей з

метою здійснення християнських ідеалів любові, добра, свободи, справедливості. «Велика соціальна надія» християнства провадить до соціального визволення і тріумфу християнських морально-етичних цінностей, що і буде спасінням.

Юрген Мольтман (народ. 1926 р) – німецький реформатський богослов, професор систематичної теології в Тюбенгені, розглядав соціалізацію людства як *аспект християнської надії на спасіння*, поряд зі справедливістю, гуманізацією людини і всього творіння. Мольтман вважав гріх – відчуженням людини від її богоданої сутності, що проявляється в одвічному страсі, який породжує агресію. Страх є джерелом страждання людей в умовах патріархату, капіталізму, тоталітаризму, нігілізму. Звільнення відбувається як духовне, моральне перетворення людини. Майбутнє змінить природу людини і весь світ; воно є чудом, творенням, що породжується із нічого[228, с.37].

Мольтман у своїх книгах «Теологія надії» (1964) і «Розіп'ятий Бог» (1972) орієнтує теологію на життєву практику людини, екологічну і культурологічну проблематику. Він називає майбутнє «новою парадигмою трансценденції».

В.Панненберг, осмислюючи гегелівське вчення про відчуження, витлумачує *відкритість людини світу, її здібність перетворювати дійсність як відкритість Богу*. Він доводив, що *Об'явлення здійснюється в історичних подіях*, а центральною подією є воскресення Ісуса Христа. Сучасна теологія за Панненбергом, повинна розуміти релігію, як *відображення історичного процесу розвитку Об'явлення Бога*. Відтак, природа людини і вся структура реальності орієнтовані на майбутнє. Бог – майбутнє світу. Надія – базис недовір'я, що володіє приматом у теперішньому. Гріх – це відчуження людини від Бога, джерело всіх інших видів відчуження, протиріччя людини із самою собою. Знімається це протиріччя вірою, якою передбачається есхатологічне майбутнє.

«Есхатологічна теологія» Мольтмана і Панненберга, яка включає в Об'явлення активне дійство Бога в історії, зберігає принципові положення

протестантського віровчення, але переглядає його традиційне обґрунтування. Вона використовує у філософсько-теологічному і соціальному аспектах найновіші філософські, соціологічні та психологічні концепції.

Подальший розвиток «теології надії» характерний для американського протестантизму. Професор теологічної семінарії в Уебстер Гроувс (штат Міссурі) Дуглас Мікс у книзі «Походження теології надії» пов'язує становлення богословської концепції Мольтмана з неспроможністю модернізованого християнства обійтися без традиційних ідей кінця світу, воскресення, протилежності земного і Божого царства. Правда, навіть в рамках «теології надії» трактування цих ідей істотно відрізняється. І саме тому в США запанували теоретичні тенденції, відмінні від європейських. Не випадково сам Мольтман у передмові до книги Мікса висловив надію, що ця книга буде «поств'єтнамською теологією» (тобто теологією, яка стане своєрідним психологічним синдромом для американської свідомості після поразки США у довголітній війні у В'єтнамі)[226].

На думку Мікса, значення «теології надії» полягає саме в подоланні тенденції до секуляризації релігії і відновлення цінностей християнської есхатології, яка спирається на віру у можливість благоденства у майбутньому. Однозначності розшифрування значення і основ цієї віри в «теології надії» немає. В одних випадках наголошується на земній реалізації Божого царства, в інших – ця ідея залишається посмертною надією. Проте всі варіанти «теології надії» пов'язані з вимогою євангелізації життя і ставкою на спасительну місію Христа, прилучення до якої у той чи інший спосіб покладе кінець епосі відчуження, несправедливості, зла. Християнська надія – спосіб поєднання цих двох станів – минулого і майбутнього.

Відтак, «теологія надії» досить суперечливе явище з характерними рисами модернізму, хоча водночас, інтерпретуючи деякі важливі положення християнського віровчення, «теологія надії» виявляє свою сутність оновленого традиціоналізму. Останній характерний для багатьох американських прихильників «теології надії». Англійський теолог

Дж.Маккуоррі, характеризує у книзі «Думаючи про Бога» головні християнсько-богословські рухи сучасності, дає стислий огляд ідей «теології спасіння», орієнтуючись переважно на американський матеріал[221, с.221-233].

Маккуоррі звертає увагу на численність «теологів надії» в США, найбільшою популярністю серед яких користується Карл Браатен. Для всіх їх характерна прихильність до есхатології і навіть прагнення звести теологію до есхатології. Їх особливий інтерес до проблем майбутнього викликаний різким посиленням уваги до таких традиційних християнських канонів, як «нове життя» у Христі, вічне існування через буквальне розуміння воскресення після фізичної смерті, а відтак, – надію на краще, яка дозволяє переносити тягар земного життя. Звідси – принцип пріоритету віри й зверхність надії.

Такий варіант «теології надії» є однією з форм повернення до ортодоксії, яке пов'язане з відновленням цінностей есхатології Нового Завіту, тобто Євангеліє. Не випадково теологи «надії» різко виступають проти ліберально-теологічної традиції і передусім проти деміфологізації християнства Р.Бультманом, який вважав, що біблійна міфологія умовна, вона повинна розглядатися алегорично, і що справжнє спасіння пов'язане з появою Христа в душі віруючого, - в результаті чого будь-який момент його життя може стати есхатологічним духовним переходом у сферу вічного.

Таким чином, американські теологи «надії», абсолютизуючи земне зло, остаточне спасіння від якого можливе лише в потойбічному світі, все ж схильні пом'якшувати безвихідність людського існування. К.Браатен у трактуванні історичної перспективи орієнтується на американський техніцизм і футурологію, разом з тим заперечує самодостатність футурологічних програм.

За свідченням Маккуоррі, «Браатен висловлюється за кореляцію між християнською есхатологією і світською футурологією». «Сьогодні християни усвідомлюють, що вони не єдині, хто плекає надію про нове і краще майбутнє і бажають трудитися для його наближення. Вони

знаходяться в сусідстві з утопістами, футуристами та іншими революціонерами, які живуть майбутнім новим світом». Але Браатен разом з цим додає, що «різниця між цими двома групами виявляється в тому, що оскільки для світських футуристів майбутнє має бути досягнуте за допомогою планування, відштовхуючись від нашого нинішнього стану, то християнська есхатологія надіється на Боже Царство» [221, с.224].

Радикальним варіантам «теології надії» властива голосна політична фраза і намагання вирішення земних проблем. Проте джерелом і фактором цього сприятливого виходу залишається Бог. Таким чином вирішується питання про можливість самої людини не виходити за вузькі рамки традиційних богословських рішень. Ілюстрацією такої обмеженості можуть слугувати судження прихильника «теології надії» Філіпа Хефнера.

У праці «Політика і онтологія природи та благодаті» Хефнер стверджує, що Божа благодать може здійснюватись тільки через людську політичну діяльність, яка у своїй сукупності виступає як глобальний рух благодаті, який реалізує онтологічно-теологічну енергію звільнення. Цей глобальний рух благодаті керується вказівками теологів і філософів, набуваючи якостей релігійної і світської тенденції звільнення.

На думку Хефнера, рух благодаті має перспективу лише в такому випадку, якщо скеровуючи його ідеї і доктрини зможуть належним чином витлумачити християнське віровчення у відповідності з сучасними умовами, оскільки актуалізована благодать в своїй основі є Божою благодаттю: «Цей глобальний рух благодаті в природі немає ніякої іншої субстанції, окрім онтологічно-теологічного підкріплення з боку Божої космічної благодаті, яка присутня у створінні. І цей рух залишається значною мірою абстрактним, доки ми не будемо керуватися якимось аналізом, спорідненим з аналізом критичних або «політичних» філософів і теологів. Значення обох тенденцій залежить від нашого адекватного сприйняття того, що може означати класичний християнський символ Святого Духа сьогодні, в нашому світі олюдної природи» [192, с.153].

Поширена риса американських версій «теології надії» - переконаність в історичному воскресенні Христа і вірі в майбутнє воскресення людей. Мотиви цієї переконаності дуже прості: на землі немає умов для справжнього людського братерства, тому необхідно надіятися на життя після смерті. Ця надія поєднується з вірою в доцільність і необхідність земної соціальної діяльності. Звідси – розробка рядом теологів «надії» ідей «політичної теології», зближення з «теологією революції» і «теологією звільнення» тощо. Проте будь-які види соціальної активності передбачають надприродну вирішальну подію, що якимось чином має завершити стадію земного зла. Звідси – висновок: справжня віра у майбутнє існує й підтримується тільки завдяки вірі в Бога; тоді земні страждання набувають сенсу як сповнення Завіту (звичайно, Божого, об'явленого у Святому Письмі), а людська історія стає рухом до «землі обітованої».

Є ще одна важлива особливість «теології надії»: вона не лише вважає невикорінним земне зло, вона робить зло необхідним, стаючи на шлях його фактичного оправдання. Цей бік «теології надії» досить рельєфно охарактеризував американський теолог Джеррі Айриш. Антитеза воскресення – смерть символізує неминуче і динамічно зростаюче протиріччя між Богом і нашим світом, тому теологію Мольтмана правомірно назвати «теологією протиріччя», вважає Айриш. Звідси постає життєво важлива проблема перед людиною: з ким вона, з Богом або із світом, добром або злом, життям або смертю?

Неважко побачити, що у Айриша «зло» і «смерть» символізують земне буття людей. Вибір Бога («життя») не повинен означити відхід від цього життя, а відмову від участі в злі за допомогою участі в соціальному функціонуванні. Віра у воскресіння створює базу для такої позиції. Формально така відмова означає несприйняття багатьох сторін політичної реальності. «Оскільки людина, яка знаходиться в мирі з Богом, перебуває в конфлікті зі світом, - пише Айриш, - будь-який союз церкви з державою, церквою і університетом або церквою з буденною мораллю відразу викликає

підозру. Християнська місія веде церкву до того, щоб протистояти суспільству і перетворити його, а не захищати і зберігати»[197, с.21].

Проте соціальний критицизм і радикалізм «теології надії» надзвичайно помірковані – вони сприйнятливі лише в контексті християнської есхатології, про що йшлося вище. За суттю, така соціальна критика має характер лише переважно моральної критики, але і вона надзвичайно послаблена специфічно християнським ставленням до зла. Для «теології надії» зло являє собою актуалізацію християнського мучеництва. Це не означає оправдання таких явищ як Освенцим чи взагалі Голокост або інші масові лихоліття, які спали на людство, але це означає переосмислення багатьох сторін людської дійсності. Людина прилучається до Бога через Христа – члена Трійці. Історичне начало триєдності Бога – хрест, який символізує тягарі й страждання кожної людини, яка намагається спастися. Якщо фізична смерть відчужує людину від Бога, то воскресення (Христа) знімає це відчуження, а віра у воскресення освітлює надією його буття у світі. Але чим ближче воскресення – тим тяжчим стають земні кайдани.

Відтак, соціально-етичні імплікації «теології надії» зрозумілі: терпляче ставлення до земного зла (це «хрест») повинно сприйматися як спосіб руху до Бога. А сам Бог рухається із минулого до тих, хто осяяний надією на воскресення. Тому соціальна активність не повинна доводитися до утопічних надій на земне благоденство. Конфлікт зі світом, його несприйняття означає не революційне перетворення дійсності, а вибір Бога як єдиної альтернативи земному злу. Айриш досить чітко і ясно ці висновки формулює сам: «Як надія на воскресення звільняє віруючих від смерті, утверджуючи їх віру в остаточну перемогу Бога над смертю, так і хрест включає їх життя в постійну боротьбу проти смерті у всіх її формах»[197, с.27].

Таким чином, земні страждання – необхідна противага неземного блага, і цим визначається негативне ставлення «теології надії» до самої можливості елімінації (виключення) зла в цьому світі: «Як воскресення відкидає «реалістичні» утопії нашого часу, так само хрест заперечує

«ідеалістичні» фантазії про «періг на небі» в скорому майбутньому. Вслід за апостолом Павлом Мольтман розглядає хрещення як участь в розп'ятті і смерті того, хто воскрес. Воно означає входження віруючого в рух суперечності між життям і смертю, між грядущим царюванням Христа і теперішнім світом руйнування і відчуження. Послідовники Христа знаходять життя і прилучаються до свободи через заборони, смерть і рабство. Чому це повинно бути? Тому що світ, в якому вони живуть, знаходиться в суперечності з новим творінням, в якому є їх надія»[197, с.30-31].

Принципи «теології надії» – «мир з Богом» і «конфлікт зі світом» - перетворили протест проти дійсності у прийняття надії на «спасіння звише». Модерністська привабливість «теології надії» – головний фактор її широкого поширення у сучасному неспокійному, несправедливому, секулярному і глобалізованому світі, де часто гідність людини, її права і свободи легковажаться, а то й відкидаються.

З іншого боку, поява «теології надії» та інших аналогічних концепцій засвідчують, безперечно, про кризу і недостатню ідеологічну ефективність «ультра-радикальних» і екстравагантних форм релігійного модернізму як чинників сучасної секуляризації, в результаті чого акції ортодоксії без сумніву підвищилися. Важко робити категоричні прогнози, але характер факторів, які породжують «теологію надії», дає підставу припустити, що в сучасному світі в найближче майбутнє їм призначена активна роль у розвитку християнської есхатології, яка все ж приваблюватиме певну частину традиційних віруючих і водночас неофітів з інших релігій і людей, загублених і позбавлених надії у цьому світі. Зрештою, це спостерігається і в сучасній Україні, оскільки саме ці соціальні групи населення, за активної проповідницько-місіонерської діяльності, поповнюють протестантські спільноти передусім адвентистів сьомого дня та свідків Єгови.

Ідеї «теології надії» посідають важливе значення не лише в сучасній протестантській, а й у католицькій теології, в якій християнська надія пропонується як переживання надії на спасіння уже в сучасному житті, як

переживання радості й повноти буття. Цій теології якоюсь мірою суголосна «Теологія процесу» як радикальний вияв неортодоксального теїзму в умовах секуляризації.

«Теологія процесу» не є оформленою школою або течією. Формально вона не має якоїсь яскраво вираженої віросповідної приналежності. Її теоретики роблять наголос на богословські питання надто абстрактно. В багатьох випадках їх теологічний інтерес має підкреслено міжконфесійний характер. Це насамперед стосується екуменічних проєктів, богобудівництва (наприклад, спроб створення «громадянської» або «американської» релігії, яка б одночасно задовольняла релігійні інтереси протестантів, католиків та іудеїв США). Частіше концепція теологів «процесу» опрацьовується в руслі протестантизму.

Серцевиною «теології процесу» є теорія світу, «проєкт космології» та їх модифікація у філософсько-теологічній концепції Чарльза Хартшорна. Ядром «теології процесу» у всіх її варіантах є «процес-теїзм», тобто теїстичне «процесуальне поняття Бога». За Уайтхедом, світ потрібно осмислювати в термінах процесу. Немає якоїсь статичної субстанції, що лежить в основі світу, тим більше не можна говорити про дві субстанції – матерію і дух. «Базисні реальні речі, з яких складається світ», Уайтхед називає «актуальними подіями». «Світ-процес» заключається у становленні цих «актуальних сутностей» та їх відношенні між собою. Кожна «актуальна сутність» - біполярна. Вона володіє як фізичним, так і ментальним полюсом, хоча термін «ментальний» не означає обов'язково свідомість. За допомогою свого фізичного полюса «актуальна сутність» «схоплює» фізичну реальність, а з допомогою ментального полюса «схоплює» ментальні об'єкти.

Бог, як його характеризує Уайтхед, є «актуально суцим», відтак, він також – біполярний. Його ментальний, або «концептуальний», полюс, який Уайтхед називає «споконвічною природою», є незмінним, завершеним, він джерело всіх ідеалів і нових можливостей. Бог також володіє і «фізичним» полюсом, «наступною природою», яка бере участь у творчому розвитку

світу. Йому властиві такі атрибути, якими традиція наділила виключно створене суще. У філософії Хартшорна Бог постає як трансцендентно-іманентний, абсолютно-відносний, необхідно-випадковий, незмінний-змінюваний і т.д. Бог як єдина реальність наділяється протилежними атрибутами, оскільки вони відносяться до різних сторін його буття [79, с.1150].

Бог у Хартшорна концептуалізується у тісному співвідношенні з космічним процесом. Більше того, Бог і космічний процес знаходяться, по суті, у причинному взаємозв'язку. Космічний процес усвідомлюється Хартшорном як безкінечно змінний, динамічний, постійно обновлюваний. Немає ізольованих явищ, все – взаєпов'язане. Тканина процесу утворюється «актуальними подіями». Тотальний зв'язок між ними має характер організмичний і теологічний.

Відтак, цей світ, космічний процес, зображений Уайтхедом, а згодом і Хартшорном в їх «теології процесу», є «тілом Бога», його актуальна, конкретна, кінечна, змінююча частина, сторона. Опрацьовуючи вчення про Бога, процес-теологи (Дж.Кобб, Ш.Огден, Н.Піттенгер, Д.Д.Уільямс, Д.Форд та ін.) фактично не вийшли за межу ідей Уайтхеда і Хартшорна. Вони зосередили свої зусилля на демонстрації переваг процесуальної концепції Бога у відношенні до класичного теїзму, а також на обґрунтованні його сумісництва з біблійними уявленнями. В останні десятиріччя вони звернули увагу на христологічну тематику (Д.Гриффін, Н.Піттенгер, Л.Форд). У наш час «теологія процесу» набула значного впливу і у католицькій теології.

Докладний аналіз книги професора Техаського університету Хартшорна «Бог релігії і Бог філософії» дає можливість більш докладніше зрозуміти ідеї цього духовного лідера «теології процесу».

За Хартшорном, об'єкт, який безпосередньо не даний у досвіді, осягається за аналогією на базі доступного емпіричного матеріалу. Так сама справа з Богом: його ставлення до світу подібне відношенню людської свідомості до тіла, бо саме цей випадок є прикладом творчого акту. Звідси

впливає не порушення сталості особистісного характеру Бога: «Божество, як би високо воно не було піднесене, все є індивідуальною істотою, в чомусь подібною до людини. Воістину, як мовиться, людина була створена за образом Бога» [190, с.152].

Разом з тим, людські справи і поступки не вважають як «здійснення Божої волі» в буквальному розумінні, оскільки таким твердженням руйнується сама ідея Бога. Особистий контакт з Богом має не однобічний, а взаємний характер. Бог сам потребує земного світу і людської діяльності, поза яких його всемогутність не може актуалізуватися. Звідси Бог не може розглядатися більш як благодійник і податель, – він же й «одержувач». І якщо людське поводження неадекватне, воно шкідливе для Бога. Безперервна взаємність людини і Бога – істотна риса «теології процесу», і тільки у світлі цієї взаємності можна сприймати Бога у термінах аналогії як «управителя», «отця», «друга» (Потрібно відзначити, що в своїй трактовці особистого контакту з Богом Хартшорн активно використовує релігійно-екзистенціалістську концепцію взаємності «Я» і «Ти» М.Бубера).

Безпосередня інтеракція людини і Бога зовсім не означає, що людина здатна «читати» або хоча б пізнавати Божі думки і волю. Іншими словами, «теологія процесу» посилює не тільки момент особистісного характеру людських взаємовідносин із Всевишнім, але й традиційний ірраціоналізм реформованого християнства. Цікава і важлива у цьому зв'язку оцінка Хартшорном історії біблійного праведника Йова. Звичайно її розуміють як демонстрацію ідеї божественної всемогутності й недопустимості сумніву в справедливості Бога. Така трактовка проходить поза суті справи – засудження претензій людини на знання того, що їй недоступно. «Йов пізнає не просто велич божественної сили, але й те, наскільки радикально ця велич відрізняється від нашої сили і, відповідно, наскільки важко людям її зрозуміти. Йов пізнає, що його легковірність полягала не у тому, що він, будучи немічним, осмілювався кинути виклик божественній величчю, а в тому, що, будучи нетямущим, припускав, що він знає те, як Бог вчиняє...За

сучасною термінологією, Йов прийшов до розуміння, що доступний йому зміст «всемогутності» Бога... був надто неясним і таємничим, щоб надавати людині право дедукувати з нього висновки» [190, с.159 – 160].

Для Хартшорна ясно одне: дискредитація колишнього уявлення про всемогутність зовсім не порушує ідею Бога. Не потрібно вбачати виявлення сили і волі Бога в людських хворобах, - вони можуть спричинятися хвороботворними мікробами, проти яких потрібно боротися людям, а не Богу. А тому «...хибно на ґрунті виявлення зла робити висновок про те, що Бог бажає, щоб зло обов'язково трапилося. Бог – правитель світу, але жодний правитель не приймає всіх рішень своїх підданих. Практично жодний правитель в буквальному смислі не приймає яких-небудь рішень за підданих. Бог лише встановлює межі, в рамках яких керовані ним приймають власні рішення» [190, с. 166].

При цьому Хартшорн зберігає виключно теїстичного особистісного Бога, заперечуючи проти зведення Бога до абстрактного абсолюту: «Бог релігії персональний, філософський абсолют імперсональний – вони не ідентичні. Бог тільки в якості особистості доступний людині і є основою партнерства з людьми» [190, с.166].

Відтак, тут яскраво виявляється суть протестантського модернізму, а саме: за допомогою оновлення аргументації і доктрини захистити найважливіші основоположення віровчення. Здійснення цього основного завдання визначає характер використання філософської і теологічної аргументації і часто приводить до оживлення або оновлення іноді забутих доведень і концепцій.

Як відомо, черговий етап кризи релігії (60-70 років минулого століття) характеризувався досить різкою реакцією (зокрема і в релігійно-оновленських колах, коли виникла концепція «смерті Бога») на теїзм і персоналістську концепцію Бога. Тому не застала себе довго чекати контркритика, яка взяла під захист особистісний характер Бога. Проте захист персоналістського принципа був сполучений з низкою теоретичних

ускладнень, головним з яких була небажаність буквалістської антропоморфізації Бога, оскільки це загрожувало втратою його надлюдських атрибутів. Оживлений інтерес до ранньохристиянського містицизму допоміг повернути цінність супранатуралістичного теїзму, але водночас посилив імперсоналізм Бога.

Пошук виходу з цих труднощів привів до своєрідного містично-персоналістського синтезу – спроби обґрунтувати єдність особистісного і імперсонального Бога. У звичних традиційних релігійних образах ця єдність уособлюється Трійцею. У модерних богословських термінах ця єдність, на думку американського релігійного філософа Роберта Меллєрта, добре укладається в концепцію «процесу».

У своїй роботі «Теологія процесу і персональне буття Бога» Меллєрт звертає увагу на нестійкість теоретичної позиції теології «смерті Бога»: її прихильники переходять на позиції гуманізму або, наслідуючи приклад К.Барта, повертаються до ортодоксії, яка характеризується статичністю Бога (традиція Аристотеля і Томи Аквінського). Обмеженість останньої можна уникнути засобами «теології процесу», яка представляє Бога в постійній динамічній і активній взаємодії зі світом. Разом з тим, використовуючи пантеїстичну ідею активності Бога і його створіння, вона не зливає ці два компоненти буття, а зберігає їх протилежність. «Модель Бога в теології процесу погоджується з традиційним теїзмом і відрізняється від традиційного теїзму, утверджуючи взаємне і реальне взаємовідношення<...> – вважає Меллєрт. – Ця модель Бога може бути названа персоналістською, оскільки вона дає християнській вірі метафізичне підґрунтя справжнього зв'язку Бога і людини» [227, с.130].

Втім, хоча сама по собі «теологія процесу» досить абстрактна і спекулятивна, вона притягує до себе увагу багатьох традиційних протестантів тим, що пропонує обґрунтування людської автономії через відповідальну співучасть в діяльності Бога. Меллєрт саме з цих позицій оцінює можливості «теології процесу»: «Якщо християнська віра в

особистого Бога є справжнім відображенням намагання людей комунікувати з Божеством і бути на стороні його могутності, то, на моє переконання, теологія процесу може стати найкориснішим засобом підтримки такої віри» [227, с.132].

Цю ідею обґрунтовує Марджорі Сухоцькі в статті «Свобода: ієрархія або людство», розглядаючи релігійний підтекст і підґрунтя Американської революції. Він приходить до висновку, що традиційне розуміння людей як носіїв невідчужених прав на життя, свободу і досягнення щастя припустиме лише за визнання божественної санкції цих прав народу, оскільки джерело влади і свободи надлюдське.

Сухоцькі спирається на лютерівський принцип священства всіх віруючих і вважає, що це священство є передумовою демократичної свободи, яка сама по собі коріниться не в людях, а в Богові: «Бог, а не людство, є локусом свободи<...>Свобода не виникає із людських умов, це – дар зверху. Ця свобода демаркує і підтримує ієрархічний порядок не тільки від Бога до світу, але також усередині світу<...> Відповідно, локус свободи – не людство саме по собі<...> З теологічної точки зору, вища влада – це Бог, з практичної точки зору, вищою владою є ієрархічна соціальна структура, підкріплена божественним «встановленням» [238, с.155].

Висновок. «Теологія процесу» зовсім не наділила людей вищими творчими функціями. Вона зберегла особистого Бога і виправдала земне зло. Вона підкріпила ідею особистого контакту із Всевишнім, і у повній відповідності з духом християнської соціальної думки, елімінувала ідею народу суверена, носія невід’ємних прав, зробивши джерелом влади Бога.

Водночас «теології процесу» властиві уявлення, які, з точки зору традиційної теології, суперечать Святому Письму: розуміння божественної Триєдності, несумісне з вченням про три божественні особи; несторіанська або ебїоністська тенденція в христорогії; заперечення богонатхненності текстів Святого Письма і надприродного характеру чудесних діянь Ісуса

Христа; негативне ставлення до передбачення і приречення; хитка позиція в питанні про первородний гріх і спадкове пошкодження людської природи.

Було б неправильним оцінювати «теологію процесу» тільки як чинник секуляризації релігії, щоб використовувати традиційні теологічні формули для вираження нерелігійного змісту. Це – форма модернізму, в якому радикально переглядаються традиційні теїстичні формулювання, але водночас надто консервативна в частині основ віровчення. Наділяючи якоюсь мірою соціально-історичні процеси творчими божественними атрибутами і функціями, вона зберігає за Богом центральну роль суверена. Відтак, «теологія процесу», за суттю, є *пантеїзмом* або «*неортодоксальним теїзмом*», тобто своєрідним інноваційним виходом за межі традиційного теїзму з метою все ж таки збереження його сутності, але в модерністській інтерпретації в умовах секуляризації.

2.4. ВИСНОВКИ ДО РОЗДІЛУ II

1. Інтелектуальне життя Європи у процесі реформаційних та післяреформаційних перебудов отримало потужний стимул розвитку значною мірою завдяки поступовому розширенню секуляризаційних чинників. Цей процес полягає у реалізації умов, що склалися в результаті релігійних реформ, які стимулювали широку секуляризацію у багатьох сферах життєдіяльності й насамперед у духовно-культурній сфері. Секуляризація, як і протестантизм, який виник і оформився завдяки їй як третя християнська течія, набула масштабності й сутнісного осмислення, оскільки була продуктом вільного мислення, церковного вільнодумства й релігійно-філософського інакодумання. Протестантизм як чинник секуляризації став результатом руйнування католицької тотальності. У свою чергу зростання секуляризаційних тенденцій у європейських суспільствах призвело до ерозії західнохристиянського моноліту і появи модерних теологій протестантської орієнтації.

2. Розвиток модерних протестантських теологій відбувався у формі єдності теології і різних течій філософії.

У філософсько-змістових виявах і понятійно-категоріальному відображенні «парад» модерних протестантських теологій став чинником таких секулярних трансформацій:

- на зміну лютеранської ортодоксії прийшов *пієтистський рух*, в результаті критерієм достовірності критичного знання став внутрішній духовний світ та індивідуальний досвід (кінець XVIII ст.);

- *теологічний раціоналізм* сприяє утвердженню принципу гармонії віри і розуму (замість католицького принципу «філософія служанка теології»), застосування якого призвело до утвердження розуму як найвищого авторитету пізнання і застосування *історично-критичного методу дослідження* Біблії, яка стала розглядатися в людських, а не божественних категоріях;

- *застосування герменевтики* надало історично-критичному методу дослідження Біблії ефективного компаративного інструментарію в контексті історичного розриву релігії і знання, супрараціоналізму і раціоналізму;

- на зміну *естетичної інтерпретації християнства* прийшла *етична інтерпретація*, яка всім досягненням людської цивілізації, зокрема культури і науки надала значення *відображення в них християнських принципів*, що стало своєрідним сакральним-секулярним реверсом;

- *ортодоксальна теологія* ознаменувала різкий перехід у бік відродження теологічного ірраціоналізму, усвідомлення етичної і естетичної неспроможності ліберального протестантизму, що надало протестантській теології зворотнього секулярно-сакрального реверсу при збереженні деяких положень історично-критичного методу дослідження Біблії і ставлення до християнської віри;

- у *теології кризи* яскраво простежується відродження раціоналізму і деміфілогізування християнства, системи *екзистенційної теології* як спроби відійти від традиційної для християнства супранатуралістичної рефлексії,

щоб повернути християнство обличчям до світу, примирити розум і віру, створити щось на кшталт інтелектуалізованої релігії;

- *радикальна, або «нова»*, теологія виступила з вимогою перегляду історичної місії християнства, запропонувала різні проекти такої релігії, яка б органічно вписувалась би у контекст сучасної соціально-історичної дійсності: моделі «безрелігійного християнства», «секулярного християнства», враховуючи модерність сучасного світу, передусім Європи і США, які рухаються до «абсолютно безрелігійної епохи»;

- виявом кризи традиційної релігійності й осмислення її сучасного буття в умовах глобалізації і секуляризації є *«теологія надії»* і *«теологія процесу»*. Перша з цих теологій переглядає традиційну сотеріологію християнства (вчення про спасіння в потойбічному світі), актуалізуючи її до сучасності, використовує найновіші філософські, соціологічні та психологічні концепції, щоб подолати тенденцію секуляризації релігії і відновити цінності християнства, але не в традиційній інтерпретації, а в земній їх реалізації царства Божого «тут і зараз», досягнення блаженства у сучасному реальному житті; *«теологія процесу»* – це форма модернізму, в якому радикально переглядається формулювання традиційного розуміння Бога для обґрунтування єдності особистого й імперсонального Бога, а також людської автономії через відповідальну участь в діяльності Бога;

- модернізація протестантської теології простежується в тенденціях сучасного розвитку соціально-етичної думки, яка стосується проблеми зла і спроб виправдання Бога за його існування (теодицея), оскільки цей аспект традиційного богослов'я надто вразливий і, по суті, є вагомим підґрунтям для атеїзму і морального протесту проти несправедливого світу та формування секулярного мислення людей, які живуть в ньому.

3. Застосування філософської рефлексії для переосмислення традиційних християнських догматів та реконструкція біблійних текстів привела до суб'єктивізму в інтерпретації релігійної віри, до незвичного для традиційного віруючого плюралізму теологічної думки, до появи

конкуруючих і навіть виключаючих одна одну теологічних концепцій. Таким чином, протестантські модерні теології як чинники секуляризації, ідучи шляхом все більшої модернізації положень традиційного християнства, так і не знайшли таких форм вираження релігійних ідей, які без будь-яких сумнівів і протиріч могла б прийняти сучасна людина, передусім сучасний віруючий. Відтак, спроби модерних протестантських теологій врятувати християнство і створити таку релігію, яка була б прийнята у наш час, не виправдалися. Звідси – постійний і поки що незакінчений «парад» все нових модернізованих і містицизованих, секулярних і сакральних модусів протестантської теології, які, безперечно, потрібно вивчати, аналізувати, оскільки вони проникають до різних течій протестантизму в Україну та сприяють формуванню нетрадиційного для них секулярного світорозуміння й світовідчуття.

РОЗДІЛ ІІІ. АДЖОРНАМЕНТО – СЕКУЛЯРНА ПАРАДИГМА БУТТЯ КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ ПІСЛЯ ІІ ВАТИКАНСЬКОГО СОБОРУ

Під час понтифікату Івана ХХІІІ (1958 – 1963 рр.) було прийнято 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 (Тридентського, 1545 – 1563 рр.; І Ватиканського 1869 – 1870 рр.) йшлося не про зміну окремих положень доктрини, а про прийняття нової концепції всієї життєдіяльності Церкви. У центрі уваги соборних отців були проблеми соціального вчення церкви, питання демократизації і гуманізації релігійної віри і культу та тісно з ними пов'язана зміна самого образу і розуміння Бога. Якщо ІІ Ватиканський Собор порівняти з попередніми соборами, то стає очевидним його інноваційність: пастирська, літургійна, екуменічна, антропоцентрична [108, с.28-29].

Відтак, ІІ Ватиканському собору вдалося повернути Церкву обличчям до реального світу, розпочати процес аджорнаменто¹, тобто оновлення всіх сфер життєдіяльності Церкви, щоб стати однією з найбільш важливих подій ХХ ст. Таким чином, Церква виявила свою спроможність вирішувати проблеми часу в умовах наступаючої епохи глобалізації і секуляризації світу. Антропоцентричність і гуманізм у виявах аджорнаменто були покладені в основу секулярної парадигми буття Католицької Церкви за останні 50 років, які минули від ІІ Ватиканського Собору.

У зв'язку з дослідженням вище означеного дискурсу розвитку післясоборного католицизму доцільно спочатку розглянути цей процес з точки зору сучасних теорій і чинників секуляризації у викладі Чарльза Тейлора: «Я стверджую, що настання модерної секулярності в моєму

¹Аджорнаменто (від італ. *aggiornamento* – осучаснення) – термін, яким папа Іван ХХІІІ окреслив широку програму динамізації Католицької Церкви в руслі її оновлення, наближення до сучасного світу шляхом модернізації ідейного арсеналу, культу, структури, пом'якшення доктрин, які різко протиставляли католицизм іншим християнським і нехристиянським релігіям (Релігієзнавчий словник. За ред. Професорів А. Колодного і Б. Лобовика. – К., 1996. – С.11).

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»[104, с.39-40]. Автор розрізняє людське існування й «трансцендентні цілі», які спочатку співвідносилися одне з одним в релігійній традиції, а в секулярну добу гуманізм розрізнув цю співвідносність. Відтак, в розумінні Тейлора йдеться про «самодостатній чи виключальний гуманізм» (exclusive humanism), який є цілковито іншим і лежить в «осередді модерної секулярності»[104]. 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»[104, с. 41].

3.1. Церква в секулярному світі: поворот від теоцентризму до антропоцентризму як чинник секуляризації

Майже до середини ХХ ст. Католицька церква не знаходила будь-якого позитивного змісту в гуманізмі, оскільки вважала його світськиметичним вченням, 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, угрунтована на пріоритетності цінностей людської особистості, її права на земне життя і розвиток[56, с.213], тобто гуманізм, по суті, став основою секулярної парадигми міжлюдських відносин і світовлаштування. Основні принципи секулярності людини з самого початку мали чітке спрямування проти християнського теоцентризму, який традиційно звеличував цінності

потойбічного життя і принижував або й зовсім відкидав цінність поцейбічного, земного існування людини.

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

Категорія «гуманізм» у позитивному ставленні до неї з'являється в офіційних ватиканських документах, зокрема у прийнятій II Ватиканським собором пастирській Конституції «Про Церкву в сучасному світі». У цьому соборному документі відзначається, 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»[209]. Це сприятиме, як зазначається 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»[209, s. 584, §55]. Відтак, 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 вже «не потребував, – як

зазначає Тейлор, – для своєї самодостатності трансцендентного», а відтак, став «самодостатнім і виключальним» гуманізмом[104, с.41].

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

По суті, в цих соціальних енцикліках докорінно змінюється традиційна католицька парадигма 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»[217, с.7]. Таким чином, людина стає своєрідним філософським предметом, осердям не лише соціального, а й в цілому всього католицького вчення. «Бог шукає людину» – саме в цьому *антропологічному ключі* Іван Павло II бачив можливість «відкриття втіленого Слова-Логоса», тобто Ісуса Христа, на цій основі він розвивав своє бачення христоцентризму як не лише трансцендентного явища, а передусім людського втілення. «Завдяки Євангеліє, – підкреслював Іван Павло II, – 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. У порівнянні 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»[253, с.88].

Необхідно зазначити, що біля витоків формування *концепції про гідність людини як особистості* був саме Кароль Войтила, який пізніше став папою Іваном Павлом II. Саме у цьому вагомий його внесок у створення *аури аджорнаменто* 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 філософській антропології відійшов від догматичного християнського трактування людини, приреченої бути вічним рабом Божим успадкованою від Адама і Єви гріховністю, відданої на поталу деградації, залежної від божественного провидіння, вимушеної вимолювати своє теперішнє існування та хліб насущний та надіятись на благість у потойбічному світі. Цей традиційний християнський погляд на людину розірвав її цілісність як особистості, поділив її на тіло і душу, протиставив її тимчасове земне існування і майбутнє небесне блаженство. Це, зрештою, витворило протиріччя *Sacrum* і *profanum*, сакрального і секулярного, яке намагався подолати Кароль Войтила, обґрунтовуючи основоположні принципи філософії людської особистості як цінності у своїх ще дособорних працях «Особа: підмет і спільнота», «Особистість і чин», «Теологічний персоналізм», «В основі оновлення»[251].

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 проблем як «Людська особистість та її гідність», «Культура», які посіли чільне місце у цій Конституції. Кароль Войтила вважав необхідним створити таку *сучасну католицьку антропологію*, яка б була 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 людина – особистість*, що основа цієї моралі немислима без відповіді на питання: що таке людина, яка її внутрішня структура як особистості, що спонукає її до творчої діяльності та спрямованості до свободи[108, с.31].

Соборне схвалення душпастирської Конституції «Про Церкву в сучасному світі» мало надзвичайно важливе значення, оскільки саме в цій Конституції пульсувала ідея епохи модерного світу з духом її секулярності. У цій Конституції був зафіксований і всебічно розвинутий основоположний принцип II Ватиканського собору, його визначальна парадигма аджорнаменто – відкритість церкви до світу і визнання гідності людини як особистості, цінність якої 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 документі Собору. На заключному етапі обговорення тексту Конституції вдалося її прийняти абсолютною більшістю голосів: за – 2309, проти – 75 [252, с.529].

Пасторський характер цієї Конституції виявився в її *глибокому гуманізмі*, який ґрунтується не тільки на тому, що людина є головним предметом церковної діяльності, але передусім виражається у глибокому розумінні 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. Відтак, Соборна Конституція «Про Церкву в сучасному світі» сконцентрована на проблемах людини, задіяної в різні справи цього світу, вплетеної в складний вузол суспільно-економічних, соціальних, культурологічних і в цілому гуманітарних відносин; 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 навколо неї, що стосується її смисложиттєвого статусу, стала основною метою діяльності й головним предметом зацікавленості Церкви.

У післясоборний період проблема «нового гуманізму» як основоположна антропоцентричного напрямку набула чітких образів і була теоретично імplementована в цілу низку модерних антропологічних теологій: «теології всебічного визволення людини»[201; §26], «теології людської екології»[201; §32], «теології сталого розвитку», «теології подолання відчуженості»[201; §41], «теології трансцендентної істини»[201; §44, 46], «теології прав людини»[201; §47], «теології бідних»[201; §57], «теології культури життя проти культури смерті»[201; §58], «теології шлюбу і сім'ї» [201; §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 в царині культури, Суспільно-економічне життя, Життя політичної спільноти, Потреби зміцнення миру і розвитку людської спільноти.

За важливістю проблематики, глибокою змістовністю її обґрунтування і обсягом охоплення Конституція «Про Церкву в сучасному світі» посідає фундаментальне положення з усіх опрацьованих і прийнятих Собором документів. У післясоборний період Іван Павло II доклав багато 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»[201; §53, 55, 57]. Це дозволило церкві долати протиставлення земного і небесного, що було основою традиційної дуалістичної моделі *Sacrum – profanum*.

Сьогодні з цього приводу очільники Ватикану висловлюють стурбовану критику. Так, префект Конгрегації Божественного культу та дисципліни Таїнств кардинал Антоніо Канызорес Льовер вважає, що реформи II Ватиканського Собору були «надто поспішними і не продуманими». Оцінюючи атмосферу змін в 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 рук, забуваючи при цьому про Бога»[52, с.3].

Реформи II Ватиканського собору і післясоборний період їх запровадження в 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»[52, с.3]. Втрата відчуття сакрального сенсу Бога, утвердження антропологічної теології з її визначальним дискурсом *гідності людини як особистості* консервативними ватиканськими експертами трактується як «криза віри» в результаті секулярного наступу на церкву.

Відтак, всі соборні і післясоборні документи обґрунтувалися й актуалізувалися виключно антропологічними аспектами буття людини, переважно поцейбічними людськими запитамі і потребами, в основі своїй іманентною, а не трансцендентною екзистенційною сутністю, тобто секулярними. Трансцендентне, сакральне, сотеріологічне, провіденціальне, потойбічне було витіснене реаліями сучасного світу, сучасного суспільства, і смисложиттєвою іманентністю сучасної людини. Цей антропоцентричний поворот, який започаткувався Реформацією і продовжився в умовах Просвітництва у XVII і XVIII ст., поглибився і розширився у XIX столітті та досяг свого апогею у другій половині XX і на початку XXI століття. Як

вважають сучасні дослідники теорій і чинників секуляризації, цей поворот вирізняється чотирма напрямками змін.

Перший напрям стосується «затмарення відчуття людської перспективи», яку формувала традиційна церква. Йдеться про те, що «обов'язок перед Богом обмежується реалізацією його плану творіння», натомість «наш обов'язок перед Богом істотно зводиться до забезпечення власного блага»[104, с.354].

Другий напрям стосується «затмарення Божої благодаті». Йдеться про світоглядний реверс від сліпої віри до розуму. «Встановлений Богом порядок відкритий для його досягнення розумом, тож людям, щоб гідно прийняти цей виклик, достатньо скористатися розумом і дисципліною»[104, с.355].

Третій напрям впливає з двох перших: «блякне відчуття таємниці» (таємниці зла, таємниці відпадиння або повернення до Бога). «Одночасно спорожнилася 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»[104, 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»[104, с.357 – 358].

Ці зміни характеризують історичний перехід людства і сьогоднішньої Церкви від *теоцентризму до антропоцентризму*, який стимулював Церкву поставити в центр своєї діяльності життєсміслові проблеми сучасної людини і сучасного світу, що сприяло 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, які відбуваються у світі.

Аналіз цих змін дає підставу зрозуміти, чому Католицька церква відійшла від свого традиційного трактування світу й людини, ухваливши на Соборі небувалий в її історії документ у викладі *Пастирської Конституції* «Про Церкву в сучасному світі».

При характеристиці сучасного світу в енцикліках «*Mater et magistra*» («Матір і Наставниця») і «*Pacem in terris*» («Мир на землі»), а також в пастирській Конституції, яка має латинську назву «*Saudium et spes*» («Радість і надія»), знаходимо, що вони відрізняються між собою тим, що в першій головна увага звертається на значення змін в суспільному житті, у другій аналізуються наслідки змін для політичного життя і міжнародних відносин, третя фокусує ці зміни з точки зору їх впливу на ситуацію людини.

Проаналізуємо найістотніші пункти характеристики змін, які по суті, позитивно сприймає Католицька церква в енцикліці «*Mater et Magistra*». Зміст і філософія цієї енцикліки розкривають визнання і формування церквою свого буття в умовах її пристосованості до епохи модерного світу з духом секулярності:

- 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 свого існування;
- зміни в різних напрямках політики стимулюють у поширення доступу до публічних функцій, зростанні втручання держав у суспільні й

економічні справи з метою їх удосконалення, у визволенні колоніальних народів, у зростанні взаємозалежності між державами, країнами і народами у глобалізованому світі;

- спостерігається процес прогресуючого «усуспільнення», або зростання співзалежності людей та їх співвідповідальності в рамках різнорідних інституцій приватного і публічного права, що створює гуманістичний простір життєдіяльності особистостей, спільнот і соціуму в цілому.

Енцикліка «*Pasem in terris*», повторюючи деякі формулювання змін і розвитку, перелічених в енцикліці «*Mater et magistra*», додає нові елементи швидкісного розвитку світу і місця та ролі окремих світових систем, людських груп у світових і загальнолюдських процесах, які Католицька церква сприймає і характеризує у позитивних, по ступі, секулярних оцінках:

- у всьому світі пробуджується і зміцнюються відчуття суспільної і політичної рівності, що проявляється передусім у наступному:

- 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 в 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;

- поживлення контактів між народами в різних галузях життєдіяльності провадить до усвідомлення їх взаємної співзалежності й спільності людської долі та прагнення, оскільки прогрес в різних сферах людського буття стає спільним надбанням всього людства;

- зростає переконання, що окремі держави не спроможні у стані ізоляції від інших досягнути поставлених цілей свого розвитку, і на цьому ґрунті зростає переконаність в необхідності їх взаємодії і навіть необхідність їх

інтеграції у відповідні міжконтинентальні й світові союзи, асоціації, спільноти на зразок «Об'єднаної Європи».

Конституція «Gaudium et spes» («Радість і надія») спрямовує своє бачення змін і розвитку сучасного світу в таких секулярних параметрах:

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

- творцем змін, в результаті яких людство входить в нову епоху свого буття в сучасному світі, є сама людина, разом з тим і 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 в свою чергу формує саму людину, *впливаючи одночасно на її релігійне життя;*

- хоча 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 нового поглибленого аналізу своєї ролі в сучасному світі й ставлення до сучасної людини;

- нові умови існування людства в модерному світі впливають на розвиток і якість релігійного життя. З одного боку, сучасний спосіб критичного осмислення релігії очищає її з магічних форм світорозуміння і поширених ще 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 світосприйняття уже не є чимось незвичним і винятковим, оскільки пояснюється результатами і вимогами наукового прогресу і нового

гуманізму. Це все відображається не тільки у поглядах філософів, але охоплює широку сферу літератури, мистецтва, інтерпретацію гуманітарних наук, історію і навіть державні конституції.

Як бачимо, аналіз передсоборних і соборних документів засвідчує їх секулярну спрямованість і віддаленість від трансцендентності й традиційної ексклюзивності теїзму. Це дає можливість з'ясувати ті чинники, які в лоні самої Церкви сприяють її секуляризації, оскільки в сучасному світі надто важко або й зовсім неможливо, як зазначається в цій соборній Конституції, «зберегти Церкві свою сакральну цнотливість».

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[104, с.42-43].

Зміст проаналізованих документів розкриває, по-перше, нетрадиційний есхатологічний обрис трансцендентного порядку в становленні гідності людини й розвитку сучасного світу, а, по суті, модерністський реверс від традиційного сакрального до інноваційного, антропоцентричного, секулярного. По-друге, Церква об'єктивно і правдиво зображує стан і тенденції розвитку сучасної людини і сучасного світу та намагається знайти своє місце і свою нову роль в секулярному світі. Саме це відповідає модусу «секулярність – 3», коли, на відміну від «секулярності – 1» (секулярний публічний простір), і «секулярності – 2» (занепад вірувань і практик), йдеться про «новий контекст людського досвіду, який обмежує наївне визнання трансцендентного»[104, с.44].

3.2.Католицька «теологія культури»: сакральньо-секулярний реверс

На особливу увагу заслуговує ставлення Католицької церкви до розвитку культури в сучасному світі. Ця проблема ґрунтовно опрацьована в соборних документах і післясоборних енцикліках, посланнях і теологічних працях. Це стосується як загальної християнської теорії культури, так і

характеристик її сучасного розвитку, зокрема співвідношення між гуманістичною і технічною культурою, з одного боку, і культурою релігійною, передусім християнською. Багато уваги в Конституції «Про Церкву в сучасному світі» приділяється проблемі вільного і необмеженого доступу до формування культури і використання її набутків. Наголошується на розвитку культури народної, регіональної й обміну культур як необхідної умови її належного розвитку. В цій Конституції зазначається, що існує тісний зв'язок між розвитком загальнолюдської і релігійної культури, і що розвиток останньої був би загальмований, коли б поступ в будь-якій культурній царині був утруднений, або коли б для будь-якої групи людей існували труднощі у використанні досягнень культури і цивілізації [252, с.535-536].

Таким чином, Католицька Церква намагається здолати розрив між релігією і культурою загалом, культурою світською і культурою релігійною зокрема. По суті, Католицька Церква лише на II Ватиканському соборі (1962 – 1965рр.) сформувала нове розуміння культури, як чинника, за допомогою якого людина «удосконалює і розвиває всебічну здатність свого духу і тіла» [209, с.583]. Мається на увазі насамперед широка амплітуда розвитку культури: у процесі розумового зростання і загальнолюдського прогресу втілювати досягнення культури в практичне життя, щоб таким чином збудувати контроль над світом; робити більш людським як суспільне, так і родинне й приватне життя, а також «олюднення» державної сфери за допомогою звичаєвої та інституалізаційної культури; удосконалення і примноження духовності та поставлення її на службу всієї людської спільноти. Відтак, культура розглядається широкоаспектно – в історичному і суспільному, соціологічному й етнологічному, теологічному і релігійному контекстах.

Культура, як зазначається у душпастирській Конституції «Про Церкву в сучасному світі», має свою інфраструктуру, в рамках якої розвивається: людська праця і витворені нею матеріальні, інтелектуальні й духовні блага; релігійна практика і формування звичаїв і традицій; розвиток науки і

мистецтва, всього, що належить до сфери естетики і краси, з чого формуються передумови людського життя, матеріального і духовного. Знову ж таки виокремлюється і актуалізується не трансцендентне, а іманентне.

Католицька Церква зацікавлена в розвитку всієї інфраструктури культури, не надаючи виключного значення лише традиційній церковній культурі. Вона намагається «вписатися» в структуру світської культури, брати активну участь в її розвитку, вдосконаленні, щоб надати їй вищих вимірів духовності. Майбутнє світу і церкви II Ватиканський собор розглядав через призму культури. Саме тому в усіх післясоборних енцикліках і посланнях Івана Павла II феномен культури набуває особливої уваги з метою інкультурації національних культур та Євангеліє, використання синтезу культури і Євангеліє для досягнення ефективності місіонерсько-проповідницької діяльності на різних континентах і серед різних народів.

Католицька «теологія культури» має широкий діапазон охоплення, а змістовна структура цієї нової і модерної «теології культури» універсальна, оскільки вона охоплює функціонування таких її складових: *точні науки*, які «розвивають величезний критичний потенціал»; *людська праця*, яка «витворює матеріальні, інтелектуальні, духовні блага»; *новітні психологічні дослідження*, які «доходять до глибини людської свідомості й активності розуму»; *історичні дисципліни*, які «сприяють адекватному і об'єктивному розумінню подій, явищ, тенденцій світового розвитку під кутом їх змінності й еволюції»; *індустріалізація, урбанізація та інші чинники технологічного розвитку*, які «впливають на суспільне життя, створюють нові форми культури, зокрема масової культури, з чого народжується новий спосіб мислення, діяльності й використання вільного часу»[209, s.584]; *звичай і традиції*, які «традиційно пов'язані з людським розвитком і уніфікуються під впливом часу»; *розвиток нових відносин і форм спілкування між різними етносами і конфесійними спільнотами*, що «відкриває всім і кожному доступ до багатств різних форм культури». У такий спосіб, як зазначається в соборній Конституції «Про Церкву в сучасному світі», «поступово

формується всезагальна, універсальна загальнолюдська культура, яка тим швидше, і тим краще та глибше враховує й оцінює самотність, та індивідуальність різних культур»[209, s.583-584]. Саме в такому визначенні культура стає чинником секуляризації, оскільки їй надається позарелігійний, позатрансцендентний сенс.

Відтак, йдеться про відхід Католицької Церкви від постулату середньовічного трактування культури, зрештою, і філософії, як «служанки теології». Церква другої половини ХХ ст. намагалася подолати це підпорядковане інтересам церкви ставлення до культури як «носія благочестя» і невизнання інших загальнолюдських функцій культури як «носія гідності людини». II Ватиканський собор поставив в центр культури людину, що сприяло її переорієнтації від теоцентризму до антропоцентризму. І це було засвідчено в аналізованій Конституції: «У цілому світі дедалі більше зростає почуття автономії і водночас моральної зрілості людського роду, що має величезне значення для його духовної і моральної відповідальності. Цей факт стає ще більше зрозумілим, коли усвідомлюється процес єднання світу, а також завдання, яке стоїть перед нами, щоб у правді й справедливості будувати новий світ, кращий світ. Таким чином, ми є свідками народження нового гуманізму, який характеризує людину насамперед як носія відповідальності щодо своїх співбратів і всієї історії» [209, s.583-584].

II Ватиканський собор визнав сучасне соціологічне, етнологічне, по суті, антропоцентричне, а отже – секулярне розуміння культури як носія нового гуманізму (проти чого Католицька церква, як уже зазначалося, виступала ще в середині ХХ ст.: згадаймо засудження Пієм XII гуманізму разом з еволюційним вченням, діалектичним матеріалізмом і екзистенціалізмом як «помилкових поглядів, які загрожують основам католицького вчення»). Нове усвідомлення культури у всій її універсальній загальнолюдській функціональності як чинника, що допомагає людині «вдосконалювати й розкривати багатогранність її духовних, матеріальних і

фізичних рис», вивело Церкву із ситуації середньовічного ставлення до культури як до своєї «служанки» до відкритого, гнучкого секулярного розуміння культури як виразника стану загальнолюдського, а не церковного і елітарного. Про це досить переконливо було заявлено головою Папської ради у справах культури кардиналом П.Пупардом: «Сучасний онтологічний підхід Ватиканського Собору до культури виявляє щось цілком відмінне від класичного елітарного розуміння культури»[233, s.5].

Разом з тим, згодом, на початку третього тисячоліття, коли секулярність сучасної культури у її антропологічному вимірі досягла очевидної загрози для церкви уже на межі другого і третього тисячоліть, оскільки стала чинником секуляризації самої ж церкви, що, як уже зазначалося, визнав префект Конгрегації Божественного культу та дисципліни Таїнств кардинал Антоніо Каньїзорес Льовер. Кардинал Поль Пупард також прийшов до висновку, що «міст між Церквою і культурою, Церквою і сучасним світом», як це бажав зробити Другий Ватиканський Собор Пастирською Конституцією *Saudium et Spes*, потрібно будувати з міцних матеріалів, щоб перейти з одного берега на другий»[13, с.19]. Кардинал Поль Пупард як голова Папської ради у справах культури засумнівався у наявності таких «міцних матеріалів». Він прийшов до висновку, що «вододіл між трансцендентним й іманентним став досить глибоким і широким, щоб поєднати ці береги». Отже, був зроблений висновок, що «не існує культури, яка б поєднувала різні порядки знань, різні, безумовно, але сумісні й комплементарні, доповнюючи один одного так, щоб встановився реальний обмін, взаємодія стала реальною»[13, с.9].

Наявне розмежування трансцендентного й іманентного стало на перешкоді будування «мосту між церквою і культурою». Тут передовсім потрібно повернутися до визначення цієї колізії в теоріях секулярності, обґрунтованих Ч.Тейлором: «Нашій теперішній меті відповідає розуміння релігії в термінах трансцендентного та іманентного. Можна навіть стверджувати, що це жорстке розрізнення притаманне лише нам,

представникам Заходу. Це розуміння «іманентного» передбачає заперечення – або щонайменше ізолювання та проблематизацію – будь-яких форм взаємопроникнення надприродних речей та «надприродного», хай би воно розумілося як один трансцендентний Бог, чи ж то боги, духи, магичні сили тощо»[104, с.5-36]. І все ж кардинал Поль Пупард як головний культуролог Ватикану не втрачав оптимізму, оскільки вважав, що поки що неподоланий вододіл між трансцендентним й іманентним, міст між Церквою і культурою збудувати можливо за допомогою запропонованої ним *конвергентності іманентного і трансцендентного*: «Іманентне не є прозоре, але воно відкривається трансцендентному. Всесвіт струмує потоками інтелекту, зримає є носієм незримого, матеріальне – духовного, чуттєве – надчуттєвого. Сплести вінок наших конвергентних знань, спрямованих до однієї мети – це тисячолітнє завдання, безперервно воскресаюче й оновлюване культурою, яка, залишаючись гуманістичною і після того, як стала християнською, знаходить в цьому надмірі повноти, чим можна щедро обдарувати її *конечність*»[13, с.119].

В цьому художньо-образному й емоційно насиченому обрисі все ж знаходимо раціональний оптимізм – це «тисячолітнє завдання», результатом якого має бути поєднання «оновлюваної культур за своїм змістом гуманістичної і не позбавленої християнськості». І цей тисячолітній шлях, як вважав кардинал Поль Пупард, матиме різні напрями – науковий, філософський і богословський, які поєднуюватимуться у «своїй епістемологічній специфіці». Відтак, сучасна Церква (в даному випадку йдеться про Католицьку Церкву, оскільки у Православній Церкві цілком інші, більше того протилежні, погляди на конвергенцію духовного і матеріального, церковного благочестя і гуманістичної культури, як, і зрештою, трансцендентного й іманентного) зорієнтована на те, що «наявність філософського генія в центрі знання» дасть можливість розпізнати і за допомогою творчої роботи людського інтелекту буде подоланий антагонізм між вірою і наукою, трансцендентним й іманентним, сакральним і

секулярним, божественним і людським, спасінням в потойбічному світі й щастям в поцейбічному реальному світі, священним і повсякденним. І в цьому дуалістичному ланцюзі елементом, що мінімізує суперечності й антагонізм, – буде культура, передовсім культура загальнолюдська, а не конфесійно означена.

Цю конвергенцію трансцендентного й іманентного, сакрального і секулярного у взаємодії віри і розуму, віри і культури мав на увазі папа Іван Павло II, виступаючи на Європейському конгресі еклезіального руху з питань культури: «Віра, яка відірвана від культури, не може бути цілком сприйнятою, ретельно продуманою і правильно прожитою», оскільки «поєднання культури і віри вимагає як віра, так і культура»[200, с.683-685]. Таким чином, Католицька Церква в сучасному світі найбільше зацікавлена в культурі, яка «існує для людини і виходить від людини, яка охоплює всю сукупність життєдіяльності кожного народу». І мотивується це тим, що «втілення Ісуса Христа в людську природу є водночас культурним втіленням».

Проблема взаємовідносин між Євангелієм і культурою, вірою і культурою була поставлена і в основному вирішена, як вважають католицькі культурологи, самим Ісусом Христом. «Належачи за народженням до єврейського народу, вихований його культурою, сформований його релігією й пройнятий його ментальністю в мисленні й почуттях, Христос у певному сенсі був продуктом єврейської культури. Навіть його посланництво спасіння було адресоване насамперед єврейському народу («Я посланий тільки до загублених овець дому Ізраїлевого». – Мт. 15:24). Але перед тим, як покинути землю, Христос сказав: «Тож ідіть і навчіть всі народи». – Мт. 28:19. Цим Христос хотів сказати, що трансцендентний елемент його місії повинен залишитися одним і тим же для всіх народів, тоді як єврейський елемент його посланництва повинен бути замінений на культурний елемент кожного народу»[144, с.358].

Велика увагодо співвідношення віри з культурою, широкий погляд на функціонування різних культур у сучасному світі, можливість інкультурації Євангеліє не лише з класичною греко-латинською культурою, а й з великими культурами Сходу, передусім індійською, – ці фундаментальні для Католицької Церкви проблеми її сьогоdnішнього буття і перспективи її розвитку в майбутньому були в центрі уваги і рефлексій Римського папи Івана Павла II. Вони посіли чільне місце в його енцикліці «Fides et ratio» («Віра і розум»), яка була опублікована у Римі 14 вересня 1998 року.

Цей папа вважав, що «із зустрічі віри з різними культурами народжується нова реальність». Оскільки культура, «якщо вона глибоко закорінена у людській природі, відзначається типовою для людини відкритістю перед універсальним виміром і трансцендентністю»[202; §70]. Тому, як він був переконаний, «різні дороги, які ведуть до істини, безперечно, корисні для людини, бо розкривають перед нею ті цінності, завдяки яким її життя чим раз стає людяним». Іван Павло II надавав культурі передусім універсального, загальнолюдського, гуманістичного, толерантизаційного значення. Він був прихильником культурного плюралізму.

Оскільки культури, як цей папа вважав, міцно пов'язані з людьми та їхньою історією і підпорядковуються тій самій динаміці, яка з'являється у людських діяннях, то «у культурах можна побачити перетворення і процеси розвитку, що є плодом контактів між людьми, які запозичують одне в одного різні моделі поведінки. Культури живить обмін цінностями, а їхня життєздатність та розвій залежать від готовності перейняти нові елементи» [202; §81]. Відтак, Іван Павло II звільняв культуру від будь-якої трансцендентної залежності, надаючи їй властиву для неї автономію і, по суті, необмежену функціональність в історії становлення людської цивілізації. Оскільки культура «живить обмін цінностями», то він вважав, що такий обмін цілком можливий в різних вимірах: між культурою європейською і культурою індійською, між християнством і індуїзмом (а

також конфуціанством, синтоїзмом і буддизмом), і найголовніше – він запропонував інкультурувати, з одного боку, Євангеліє в ці культури, а з другого, – інкультурувати ці культури в Євангеліє. Аргументація папи Івана Павла II такої *інкультурації* була досить простою і водночас філософською, без звернення до авторитету чи коренів трансцендентності. Так як кожна людина прилучена до якоїсь культури, вона залежить від неї і впливає на неї. Людина – це водночас і дитина, і батько культури, в якій вона живе. В усі вияви свого життя людина вносить щось таке, що відрізняє її від решти створінь: «невтомну відкритість перед тайною та незгасне прагнення знання».

Грунтуючись на цих постулатах онтології культури, тобто її сутності, буттєвої конституції, автор енцикліки «*Fides et ratio*» («Віра і розум») прийшов до висновку, що, по-перше, «Євангеліє не виступає проти культури, тобто в зустрічі з культурою Євангеліє не хоче позбавити її властивого їй змісту чи нав'язувати чужі, не властиві їй форми»; по-друге, «сьогодні, коли Євангеліє наближається до таких культурних просторів, які досі залишаються поза впливом християнства, відкриваються нові завдання перед інкультурацією» з іншими культурами; і, по-третє, така інкультурація необхідна для виживання християнства в сучасному глобалізованому світі, оскільки постає гостра проблема збереження культурних і релігійних відмінностей християн-католиків поруч з майже мільярдом інших християн (переважно це протестанти і, зокрема, харизмати) та майже 1,5 млрд мусульман [202; §72].

Таку *інкультурацію*, яскравим апологетом якої був Іван Павло II, згодом відкинув і скасував його наступник Бенедикт XVI, оскільки побачив у ній «гріх» релятивізму. Але спочатку потрібно розібратися, що мав на увазі Іван Павло II, коли відкривав нові завдання перед інкультурацією. Процитуємо його думку: «Насамперед маю на думці країни Сходу, надзвичайно багаті давніми релігійними і філософськими традиціями. Особливе місце серед них посідає Індія. З великою духовною енергією

індійська думка шукає такого досвіду, який, звільняючи людину від обмежень часу та простору, мав би абсолютну цінність. У динаміці цих визвольних прагнень закладені передумови великих метафізичних систем. Завдання сьгоднішніх християн, зокрема в Індії, є добути з тієї багатой спадщини елементи, які відповідають їхній вірі, щоб збагатити християнську думку» [202; §72].

Правовірність такої концепції інкультурації християнства з індуїзмом Іван Павло II обґрунтував посиланням на Декларацію II Ватиканського Собору «Про ставлення Церкви до нехристиянських релігій». Уже в самій назві цієї Декларації «Наша епоха» (лат. «Nostra aetate») віддзеркалюється реалістичний, сучасний підхід, зумовлений епохою глобалізації, постмодерну і секуляризації, до вирішення екзистенційних проблем людини, характерних для сповідників всіх релігій, народів всіх рас, культур, цивілізацій.

Католицька Церква закликає своїх послідовників і прибічників, щоб з розважливостю і любов'ю співпрацювали зі сповідниками інших релігій, даючи таким чином свої свідчення віри і християнського життя, визнавати, зберігати і підтримувати духовні та моральні, а також суспільно-культурні цінності, які є в цих нехристиянських релігіях [177, с.334-335].

Таке ставлення Католицької Церкви до нехристиянських релігій, передусім іудаїзму, ісламу, а також індуїзму і буддизму, відкрило шлях до повороту від визнання єдино спасаючої Католицької Церкви до «сотеріологічного простору» інших релігій і навіть до «афірмації» (ствердження, посвідчення) цінностей, які є в різних формах релігій – від примітивних анімістичних вірувань до сучасних великих світових релігій. Це, по суті, революційний відступ від традиційного католицького постулату «*extra Ecclesiam Romanam nulla salus*» («поза Римською Церквою спасіння немає»). Апостольська столиця, демонструючи «нове мислення в душі аджорнаменто», прийняла нову концепцію «про розширення простору спасіння» й утворення спільноти «нового народу Божого» з послідовників

усіх релігій, відмовившись від еклезіоцентризму в ім'я христоцентризму [144, с.104-105].

Ставлення Католицької Церкви до нехристиянських культур і релігій не було оформлене як офіційний канон церковного віровчення, але на практиці було неписаною засадою, на підставі якої склалися відносини з нехристиянами, що не викликало у католиків будь-яких сумнівів в їх божественній настанові таким чином ставитися до всіх нехристиян і навіть до «схизматичного» православ'я і протестантизму [252, с.327-328].

Новітня епоха («Nostra aetate») виявила низку проблем, які вимагали перегляду цього віками практикованого негативного ставлення до нехристиянських релігій. Проблематичним стало передусім так настійливо упродовж минулих століть підтримуване Католицькою церквою переконання «про відсутність спасаючої вартості нехристиянських релігій». Щораз більше ставало очевидним для Католицької церкви, що ці релігії легітимізуються змістами, котрі потрібно визнати не лише як позитивні, але й незмінно цінні з точки зору правдивого релігійного життя. «Більше того, виникли теологічні питання: чи в Божих планах нехристиянським релігіям не відведена певна роль для налагодження релігійного життя серед багатьох народів? Іншими словами, чи ці релігії не включені в контекст історії людського спасіння, і, зрештою, проблеми демографічного вибуху наполегливо доводили, що незабаром у відсотковому відношенні християнство буде систематично зменшуватися. Відтак, постала реальна правдоподібність релігійного плюралізму як явища позитивного і характерного для доби секуляризму. Всі ці фактори викликали необхідність засадничого перегляду традиційного ставлення християн до нехристиянських релігій».

Саме документи II Ватиканського собору дали безперечну підставу Івану Павлу II, який був один з найактивніших кардиналів, які працювали в соборних комісіях з їх опрацювання, обґрунтувати свою концепцію інкультурації. Чіткий зв'язок з Декларацією про ставлення до інших релігій мали: Конституція догматична про Церкву, Декрет про екуменізм,

Декларація про релігійну свободу. Перша проклала шлях до нового розуміння нехристиянських народів і релігій завдяки доктрині про «новий Божий народ» і його зв'язок з іншими релігіями. Декрет про екуменізм спрямований на створення клімату міжконфесійного діалогу. Декларація про релігійну свободу санкціонує право кожної людини керуватися в релігійному житті наказом власної совісті, обирати ту чи іншу релігію чи взагалі бути позарелігійною. Декларація про ставлення до нехристиянських релігій мала своє підґрунття і в Декреті про місійну діяльність Церкви. Виразалося це і в підкресленні можливості спасіння поза Католицькою Церквою в постулаті широкого діалогу та адаптації місійної праці до релігійних і культурних цінностей інших релігій.

Плюралістичний, толерантизаційний напрям майже всіх соборних документів не міг не сприяти зародженню і поширенню релігійного релятивізму і секуляризму в лоні самої Католицької церкви і серед значної маси віруючих католиків. *Інкультурація*, запроваджувана Іваном Павлом II на базі Конституцій, Декретів і Декларацій II Ватиканського собору ще більше впотужнила релігійний індіферентизм. Адже засади інкультурації ґрунтувалися на наступних критеріях:

- універсалізм людського духу, «підставові прагнення якого», вважав Іван Павло II, «у цілком різних культурах одні й ті самі»;
- відсутності будь-якої загрози для Католицької Церкви, коли вона завдяки первинним своїм здобуткам греко-латинської думки, інкультурується з іншими культурами;
- зустріч Євангеліє з іншими культурами не спрямована на позбавлення властивого для цієї культури змісту і на нав'язування їй чужих, не відповідних їй форм;
- ця зустріч нічого не забирає у культур, навпаки спонукає їх відкритись перед новизною євангельської думки, щоб вона могла черпати з неї натхнення для подальшого розвитку;

- у процесі глобалізації наше покоління і Церква стикається з проблемами «вселюдського співжиття», які здатна якщо остаточно не вирішити, то все ж мінімізувати інкультурація.

Відтак, ґрунтуючись на цих критеріях, Іван Павло II вважав, що для «Церкви кожної епохи, так само як для Церкви завтрашньої, яка збагатиться плодами сьогodнішніх контактів зі східними культурами, доцільно черпати нові вказівки для плідного діалогу з культурами, які людство зуміє створити у своїй мандрівці до майбутнього <...> Все, що я сказав про Індію, стосується також спадщини великих культур Китаю, Японії та інших країн Азії, а також надбань традиційних культур Африки, які поширюються головню в усному переказі»[202; §72].

Проте наступний після Івана Павла II понтифік Бенедикт XVI вилучив з теологічного обігу і практичного застосування поняття «інкультурація», побоюючись синкретизму, релігійного релятивізму і секуляризації християнської думки такою інкультурацією.

Свою точку зору, яка відразу стала визначальною для Святого Престолу і Магістеріума (навчальної влади Католицької Церкви), Бенедикт XVI обґрунтував наступним чином: намір застосовувати інкультурацію оправданий лише тоді, коли не здійснюється несправедливості у ставлення до іншої культури, коли остання, будучи спрямованою до істинної сутності людини і продовжуючи розвиватися, сама відкриває себе для нового культурного потенціалу. Висота кожної культури виявляє себе у відкритості, спроможності давати і сприймати, умінні розкриватися і розвиватися, здібності очищати себе і в результаті – більше відповідати істині й людяності [73, с.101-102].

Таким чином в умовах глобалізації і Католицька Церква, як засвідчує наша аналітика процесів «інкультурації» та дивергентне ставлення до неї під час свого понтифікату двох пап Івана Павла II і Бенедикта XVI, буда дезорієнтована. І хоча ці два понтифіка діяли протилежно, але їх надихала чи застерігала одна ідея: зберегти ідентичність католицизму чи то за умови

плюралізації і толерантизації міжконфесійного простору чи його уніфікації, щоб протидіяти кризі християнства в його традиційних історичних кордонах, не зазіхаючи на його сумнівну інтеграцію у східні культури і нехристиянські релігії.

Мрія Івана Павла II про Церкву, яка збагатиться плодами контактів зі східними культурами і з цієї спадщини черпатиме нові інтенції для плідного діалогу з культурами, які людство зуміє створити у своїй мандрівці до майбутнього, не здійснилися, більше того, були затавровані його наступником Бенедиктом XVI як «гріх релятивізму». Відтак, Іван Павло II був щирим і самовідданим мрійником, толерантним у мисленні і плюральним у своїх діях, тоді як його наступник Бенедикт XVI намагався в умовах поширеного релігійного релятивізму і секуляризації, дотримуючись традиційних принципів ексклюзивізму Католицької церкви, зберегти її інтегральність й ідентичність.

Майбутнє Католицької церкви в умовах зростаючої секуляризації світу та й самої церкви, що характерно для Латинської Америки, де здійснював своє служіння кардинал Хорхе Бергольйо до його обрання папою з іменем Франциск, досить проблематичне і не визначене. Папа Франциск розпочав свій понтифікат з проголошення масштабних планів реформування Католицької Церкви, яка, як він вважає, «має супроводжувати екзистенційний, моральний і гуманітарний розвиток націй». Сучасна релігійність, як зазначив Франциск, «супроводжується незрозумілим і шкідливим для церкви традиційним теїзмом, який переплітає психологічне та парapsихологічне, що не завжди веде до особистої зустрічі з Богом» [90, с. 55-56].

Церква, в рефлексіях Франциска, по-перше, має «забути про своє інституалізаційне верховенство в глобалізованому і секулярному світі; по-друге, щоб вижити в умовах секуляризації Церква повинна відмовитися від свого традиційного клерикалізму і панівної ієрархізації, а стати «бідною церквою для бідних» (в дусі ідеології Франциска Ассизького, імя якого взяв

собі цей папа); по-третє, місія церкви – «допомогти націям перерости в людство» (орієнтація не на трансцендентне, потойбічне, а на іманентне, земне, людське – антропоцентричне); по-четверте, «релігійність XXI століття надто проблематична», тому сьгоднішнє завдання церкви – «вийти на екзистенціальні периферії», «покінчити з пастирством однієї особи», «позбутися пірамідальної еклезіології, якій притаманні панування кліру й триумфалізм церкви як інституції». У цьому бачить свою місію «реформування Церкви в умовах тотальної секуляризації світу» папа Франциск.

3.3. Секулярний аспект розвитку соціального вчення Католицької Церкви як відповідь на актуальні проблеми світу і людини

Важливим напрямом модернізації діяльності Католицької Церкви є формування соціального вчення та його імплікація в контексті викликів на актуальні проблеми сучасності. Соціальна доктрина Католицької церкви формувалася упродовж ХХст.: спочатку як доповнення до моральної теології, а потім набула певної автономії, збагачуючись безперервним органічним і систематичним розмірковуванням про нові і складні соціальні проблеми сучасності. Найважливішим моментом у розвитку соціального вчення Католицької церкви є те, що воно не зводиться до замкнутої, статичної теологічної системи, а, навпаки, відзначається своєю пристосованістю до еволюції суспільства, залежно від ситуації в світі й людських здатностей відповідати на нові проблеми суспільного розвитку і місця та ролі людини в цьому розвитку, не посилаючись на втручання в цей розвиток трансцендентного або керування цим розвитком Абсолютом, тобто Богом.

Отже, щоб зрозуміти історичний розвиток соціальної доктрини Церкви, потрібно осягнути економічний, соціальний, соціально-культурний контекст кожного документу (це передовсім папські соціальні енцикліки), з'ясувати економічні, соціальні, політичні й культурні умови, за яких вони (енцикліки, послання, інструкції) формувалися й застосовувалися[9; §18]. Відтак, йдеться

про постійну системну модернізацію соціального вчення як чинника секуляризації.

У зв'язку з цим аналіз розвитку, змісту, спрямованості соціального вчення Католицької церкви доцільний в контексті теорій модерної секулярності, а саме: виявлення зв'язку розвитку соціального вчення із впливом секулярності у вигляді самодостатнього гуманізму, осмислення антропоцентричності соціального вчення у виявах секулярного «затемнення всіх цілей, вищих від людського процвітання», тобто його відхилення від теоцентризму і трансцендентності у бік людської іманентності; визначення сутності й чинників соціального вчення у вимірах впливу модерної секуляризації.

Ці теорії модерної секуляризації відображають передусім різкий поворот, який відбувся в традиційному богословському трактуванні людини як «грішної і спотвореної первородним гріхом істоти», як «раба Божого, залежного від його милості», «підвладного злу і деградації». Саме цей поворот від теїстичного есхатологізму людської долі до визнання гідності людини як особистості визначає антропоцентричну гуманістичну спрямованість соціального вчення II Ватиканського собору, в якому, по суті, Людина (з великої літери) характеризується як особистість, звільнена від гніту зовнішніх для неї надприродних сил, стала абсолютною і кінцевою цінністю, благо якої є критерієм справедливого особистого і суспільного улаштування.

Зміст антропоцентричної концепції відображений в післясоборному компендіумі соціальної доктрини церкви: «Гідність людини ґрунтується на тому факті, що вона створена за образом і подібністю Бога, і тому звеличена до надприродного призначення. Відповідно людина, як розумна і вільна істота, суб'єкт права і обов'язків, є головним принципом і, можна сказати, серцем і душею соціального вчення Церкви»[70, с.189-196]. «Віруючій невіруючі загалом мають спільну думку про те, що все на Землі повинно співвідноситися з людиною як своїм центром і своєю вершиною» [219].

«Людина є найвищим принципом, який за своїм антропоцентричним значенням є джерелом інших принципів корпусу соціальної доктрини». «Людина – особистість є суб'єктом і центром суспільства, яке зі своїми структурами, організаціями і функціями має на меті створення і пристосування економічних і культурних умов для задоволення досконалості й щастя людини» [186].

Права людини в антропологічному вченні Церкви набули статус верховенства, а людина посіла пріоритетне місце не лише в соціальному вченні, а й проповідницькій і катехезійній діяльності Церкви: «Церква усвідомлює невідкладність свого заступництва і захисту цих прав, вважаючи це частиною своєї спасаючої місії <...> Утвердження і захист прав людини дісталися Церкви передусім як теоретична, органічна система, як конкретна служба людству <...> Церква дослідила і опрацювала філософські й теологічні, а також юридичні, соціальні, політичні й естетичні засади прав людини як особистості, прав людини як носія найвищої гідності» [203, с.577-647].

Утвердження гідності людини – генеральний напрям усіх соціальних енциклік Івана Павла II. У своїй новаторській енцикліці «*Laborem exercens*» («Займаючись працею») «центральним ключем вирішення соціального питання оголошувалася людська праця <...> Грунтуючись на цьому фундаментальному вимірі людського існування автор цієї енцикліки докорінно переглядає «значення праці як благородного, творчого діяння людини, яка допомагає Богові у його творення, що продовжується вічно» <...> Відтак, замість прокляття Божого за первородний гріх («проклята земля задля гріху твого, у скорботах їстимеш з неї вусі дні твого життя, терня і будяки буде радити тобі... у поті чола їстимеш хліб свій, доки не повернешся в землю з якої ти був узятий...» – Книга Буття 3: 17 – 19) людина та її праця у цій енцикліці піднесена до найвищої гідності «Божого співпрацівника у творення гідного життя на землі, становлення справедливого нового суспільного порядку на оновленій його працею землі» [199].

Стрижнем енцикліки «*Sollicitudo rei socialis*» («Турбуючись про соціальну дійсність») Івана Павла II є соціальна, філософська і теологічна інтерпретація поняття «розвиток», який стосується драматичної ситуації слаборозвинених країн, з одного боку, і смислу, умови і вимоги гідного розвитку людини, - з іншого. «Розвиток» як філософсько-соціальна категорія розглядається рух до справжнього блага людини як особистості і людства в цілому як «божественного роду». «Розвиток» як богословсько-соціальна категорія розглядається як «справжнє покликання людини» – не лише мирське, світське, економічне, а передусім есхатологічне – як обов’язок «довершення божественних планів людиною, яка прагне до спасіння» [204, с.513-586].

«Людина є шлях Церкви» – саме так названо заключний розділ енцикліки «*Centesimus annus*» («Століття») Івана Павла II. Цей папа вважав, що гуманітарні науки, зокрема філософія, «дають людині краще пізнати себе як суспільну істоту». А «віра розкриває людині її істинну ідентичність». Оскільки людина є відправною точкою соціального вчення церкви, робить висновок папа, то «церква простягає руку допомоги людині на шляху до спасіння», а соціальне вчення церкви, використовуючи досвід науки, зокрема філософії, також веде людину до спасіння» [201; §35, 36].

Аналіз розвитку соціального вчення Католицької церкви у післясоборний період дозволяє простежити процес безперервного становлення антропоцентричності як чинника секуляризації в цілому віровчення церкви і акумуляції його соціально-етичної позиції як основи загальнолюдських цінностей, що можна оцінити як своєрідний сакральньо-секулярний реверс. Це яскраво простежується в енцикліці Бенедикта XVI «*Caritas in veritate*» («Любов в істині», опублікований 27 червня 2009р. (це була остання енцикліка цього папи, оскільки він зрікся від свого понтифікату 28 лютого 2013 р. і не встиг завершити енцикліку про християнську і людську цінність віри). І хоча назва енцикліки «Любов в істині» має сакральну спрямованість, проте її можна вважати найбільш соціальною

секулярною за всю історію розвитку соціального вчення Католицької церкви. Новацією «*Caritas in veritate*» є поєднання сакрального і секулярного у папській аналітиці процесів суспільного життя в сучасному глобалізованому світі. За суттю, у цій енцикліці подана дефініція інтегрального розвитку людства, в якому не може існувати відокремлено і камерно ані сакральне, ані секулярне. Епоха глобалізованого світу, що так всеохоплююче заявила про себе у першому десятиріччя ХХІ століття насамперед фінансово-економічною кризою, привернула увагу цього понтифіка до нових розмислів над сакральним і секулярним. У рефлексіях Бенедикта ХVІ знаходимо поєднання теологічної витонченості й економічно-соціально аналітики в оцінці тенденцій розвитку людства.

Філософія енцикліки сконцентрована навколо актуальних проблем: економіка, ринок, людина; глобалізація, знання, культура; релігія, етика, соціологія; теологія, метафізика, наука в контексті міждисциплінарного розвитку і співпраці. Сутнісний зміст енцикліці виявляється в інтегральній сукупності, гармонії і дисгармонії перелічених понять і категорій. Ідея енцикліки знайти шляхи до інтегрального розвитку людства, оскільки ані соціалізм і колективізм, ані капіталізм і лібералізм, як зазначав автор цієї енцикліки, не стали надійною основою і віковим шляхом такого розвитку. Виходячи з ригоризму середньовічного концепту «філософія – служанка теології», Бенедикт ХVІ намагався у міждисциплінарному контексті поєднати метафізику, гуманітарні науки, теологію. У цьому сенсі енцикліка «Любов в істині» має і сакральний, і секулярний підтекст. У міждисциплінарному вимірі застосовується приваблива формула про «розширення концепції розуму, оскільки послуговування цією концепцією дозволяє виважити всі поняття, пов'язані з вирішенням як економічно-соціальних, так і соціально-етичних і віросповідних проблем» [205; §31, 56]. Зрештою, ця формула під час понтифікату Бенедикта ХVІ набула досить лапідарного формулювання: «Розум потребує очищення вірою, віра потребує очищення розумом» [205; §56]. Метафізика, гуманітарні науки, теологія

запрошуються в цій енцикліці «знайти своє місце в рамках співпраці у службі для людини». Саме в цьому антропоцентричному ключі і в цій гуманістичній концепції інтегрального розвитку людства поза «есхатологічною надією спасіння», не вдаючись до Об'явлення трансцендентності в людському діянні, знаходимо досить парадоксальний вияв взаємозалежності і взаємовідносності сакрального і секулярного, трансцендентного і іманентного, потойбічного і поцейбічного.

Аналіз передумов розвитку католицького соціального вчення, як вважає дослідник німецькомовної католицької думки другої половини ХХ століття О.М.Шепетяк, «неможливий без урахування віянь, які зароджувалися в ньому та несли в собі викривлене розуміння інкультурації євангельських істин [125, с.119]. Йдеться про напрям, який іменують богословським модернізмом, представники якого прагнули пристосувати християнське віровчення до нових наукових здобутків сучасності. Модернізоване католицьке богослов'я відкидало традиційні постулати, які не вписувалися у вимоги наукової парадигми. Досягненню науки надали статус критерію істинності віри. Як ліберальний протестантизм ХІХ століття, про що йшлося в попередньому розділі дисертації, так і католицький модернізм ХХ ст., формувалися під знаком викликів, привнесеними цивілізаційними змінами. Ніцшеанський лозунг про «смерть Бога» лаконічно відобразив карму сучасної традиційної духовності в секулярному світі. Церква у середині ХХ ст. пережила складну боротьбу з атеїзмом. Однак вже наприкінці століття, як зазначає доктор філософських наук О.М.Шепетяк, «атеїзм замінюється ще гіршим явищем – повною байдужістю до будь-чого, що в ієрархії цінностей стоїть вище, аніж цінності шлунку». По суті, атеїзм ідеологічний або, як його характеризували в кінці ХХ ст., «науковий атеїзм» замінюється «практичним атеїзмом». Відтак, наслідком цієї світоглядної байдужості стало зниження впливу релігії на культурний і освітній смисложиттєвий спосіб буття людей, а в церковне життя проникла секуляризація [125, с.120].

Католицьке соціальне вчення ґрунтується на трьох основних принципах: *особистість* (уявлення про людину, особливість і гідність якої ставиться на п'єдестал цінностей); *солідарність* (соціальний принцип спільнотного людського буття); *субсидіарність* (соціальний принцип відповідальності та самопомоги, при якому суспільні утворення вищого рівня втручаються в справи суспільних утворень нижчого рівня лише тоді, коли останні неспроможні самі собі допомогти). Принцип поваги до особистості ґрунтується на тому, що кожна людина є неповторною та індивідуальною, а гідність людини як особистості повинна стати основою життя суспільства. Цими сентенціями католицька соціальна доктрина, побудована на постулатах II Ватиканського собору, висловила своє несприйняття будь-якого тоталітаризму, авторитаризму, фундаменталізму, клерикалізму, фанатизму. При цьому Церква наголосила на соціальній природі людини, притаманній людському духові соціалізації як структури людської природи.

Таким чином, католицьке соціальне вчення стало реакцією на численні проблеми, викликані політично-економічними змінами XX століття, проголосивши пріоритетність людини, для якої існує суспільство, а не навпаки. Католицьке соціальне вчення стало своєрідною доктриною на межі богослов'я та соціальної філософії. Принцип солідарності став одним із основоположних у католицькому соціальному вченні, визнаючи відносини між особою та суспільством, що дало можливість встановити соціальну справедливість як суспільну чесноту. А з поняття справедливості в соціальній доктрині Церкви сформувалася пошана до прав людини.

Саме така секулярність, як вважає Ч.Тейлор, «з'являється разом з можливістю виключального гуманізму, який відтак вперше розширює спектр доступних людині можливостей, покладаючи край добі наївної релігійної віри». Таким чином, це відповідає розумінню релігії в термінах протиставлення трансцендентного й іманентного, а також розуміння іманентного передбачає заперечення або щонайменше ізолювання чи

проблематизацію будь-яких форм взаємопроникнення природних речей та надприродного, якщо б вони навіть розумілися як один трансцендентний Бог, чи то боги, духи, магичні сили, тощо [104, с.35, 36].

Зрештою, йдеться про заміну теїстичного сенсу світорозуміння і світовідчуття антропоцентричним. Відтак, підсумовуючи виклики, які виникли перед сучасним богослов'ям і церквою, зокрема в контексті її соціального вчення, варто прислухатися до думки доктора філософських наук О.М.Шепетька, який вважає, що «релігійність у сьогоdnішньому християнському світі опинилася перед проблемою вихолощення духовного життя. XX століття принесло кардинальні зміни у свідомість і світогляд християн. Акценти змінилися з духовного на матеріальне, з пошуку вічного на пошук дочасного, що сприяло вихолощенню релігійності серед народів, які ще недавно вважалися християнськими» [125, с.89]. Цьому вихолощенню релігійності сприяла саме парадигма аджорнаменто II Ватиканського Собору. Це вихолощення релігійності найпереконливіше відтворено в секуляризованому соціальному вченні Католицької Церкви.

3.4. ВИСНОВКИ ДО РОЗДІЛУ III

1. Собор прийшов до усвідомлення, що світ очікує від Церкви нового і стимулюючого сталий розвиток світу послання. І на це очікування Собор відповів Конституцією «Про Церкву в сучасному світі – «*Gaudium et spes*» («Радість і надія»), в якій у відповідності з еклезіологічним оновлення (що означає, за суттю, – церковна модернізація) відображається модерне поняття «спільності всіх віруючих, незалежно від будь-якої релігійної течії християнської чи нехристиянської, як «Нового народу Божого», що фактично означало відхід Католицької церкви від еклезіального і сотеріологічного ексклюзиву «*extra Ecclesiam Romanam nulla salus*» – «Поза Римською Церквою спасіння немає». Своє соціальне вчення Собор побудував на *антропоцентричній і гуманістичній парадигмі*, скасувавши в цілому або в окремих випадках відсунувши на периферію посилення на трансцендентність

як визначальну якість свого соціального вчення. Таким чином відповідь церкви на виклики сучасності ґрунтувалася на висуненні *динамічного іманентного поняття розвитку людини й суспільства* в соціальному, економічному, культурному, духовному, смисложиттєвому, гуманітарному вимірах на ґрунті «самодостатнього і виключального гуманізму», що, як означив Ч.Тейлор, «не потребує для своєї самодостатності трансцендентного».

2. Інтерпретація соціальної дійсності у світовому масштабі викликала фундаментальний поворот в еволюційному розвитку соціальної доктрини католицизму у дійсно гуманістичному його розумінні. Відтоді в соціальній доктрині посилюється персоналістське розуміння соціально-економічних світових процесів, в яких головну роль відіграє людина як «кінцева мета, об'єкт і головний суб'єкт розвитку». Вперше головний документ Віронавчальної влади церкви (Магістеріум) висловився так чітко і безпосередньо про світські аспекти християнського життя, застосовуючи виключно принципи гуманізму, а не трансцендентності, тобто надаючи його розвитку пріоритетності секулярного чинника. Соціальні, економічні, політичні, моральні, психологічні і релігійні зміни в сучасному світі детермінували інноваційну парадигму пастирської затурбованості від традиційного теїзму – турбота про спасіння душ, – до антропоцентризму, об'єктом якої стали проблеми людини і діалог зі світом.

3. Католицька церква усвідомила необхідність визнати і проголосити *права людини* «універсальними і непорушними» для всіх людей, виступити проти будь-якої дискримінації і будь-якої «партикулярної концепції». Людина як суспільна істота визнана церквою найвищою цінністю, поза якою немає будь-якої фундаментальної цінності. Принцип *взаємозалежності людина – суспільство* безпосередньо пов'язаний з принципом гідності людини та її відповідальності за становлення гідного людини справедливого, гуманістичного суспільства. *Загальне*

благорозглядається як цінність служіння суспільному життю, основою якого є цінності права людини і гідності людини.

4. *Солідарність*, з точки зору Католицької церкви, є важливим принципом регулювання соціального життя. Етичні вимоги солідарності ґрунтуються на тому, щоб всі люди, громадські співтовариства, асоціації і організації, нації і континенти брали активну участь в управлінні всіма видами діяльності в економічному, політичному і культурному житті, долаючи будь-яку виключно індивідуалістичну концепцію. Органічна концепція соціального життя, рекомендована церквою як принцип, заснований на внутрішньому динамізмі своїх членів, які в солідарному пориві зорієнтовані на спільне благо, щоб утворити вищі об'єднання, починаючи з сім'ї, і через локальні спільноти, професійні організації, регіональні об'єднання і національні держави прийти до наднаціональних організацій та універсального суспільства всіх народів і націй (йдеться передусім про такі об'єднання як «Об'єднана Європа»).

5. *Співучасть* як фундаментальна цінність, афільована Католицькою Церквою, посідає домінуюче місце в останніх розробках соціального вчення церкви і спрямована на забезпечення реалізації етичних вимов соціальної справедливості, пропорційну і відповідальну участь усіх членів і секторів суспільства в розвитку соціально-економічного, політичного і культурного життя і досягнення нового обрису людського існування, прогресу якості життя як окремих індивідумів, так і суспільства в цілому. Універсальне призначення благ характеризує блага землі, котрі призначені для використання всіма людьми з метою задоволення їх права на життя у спосіб, відповідний людській гідності і вимогам сім'ї. І хоча в цьому контексті право приватної власності, саме по собі, є законне і необхідне, воно, як вважає Навчальна влада Церкви (Магістеріум), «повинно вписуватися в межі, визначені його соціальною функцією».

6. Фундаментальними цінностями, які характеризують гідність людини, Католицька церква також вважає істину, свободу, справедливість,

мир. Ці цінності становлять реальну платформу, на базі якої церква рекомендує здійснювати реформу економічних, соціальних, політичних, культурних і технологічних структур і необхідні інституалізаційні зміни в умовах секуляризації, визначаючи, що закони, відкриті людиною, повинні застосовуватися з дотриманням пріоритету цінностей, які відтворені в концепції людської гідності.

7. Католицька концепція культури як феномен національного і загальнолюдського, як індикатор ментальності кожного народу, як дисциплінарний дискурс гуманітарних наук і теології, філософії і метафізики – все це, за задумом церкви, має сприяти збереженню ідентичності народів і націй, утвердженню сутності людини як унікальної особистості, якій повинні слугувати і держава, і ринок, і церква. Концепція інкультурації як важливого чинника секуляризації культури має різновекторні, але єдино спрямовані цілі: внутрішнє перетворення автентичних етнонаціональних культурних цінностей шляхом їх інтеграції з християнськими цінностями, з одного боку, і закорінення християнства в різні етнонаціональні й регіональні культури, – з другого. На практиці це має сприяти адаптації літургії, церковної мови, всього релігійно-церковного комплексу в національні культури і вираженню сучасної динаміки душпастирського служіння, яке відповідало б світовідчуттю і світосприйманню сучасної людини епохи постмодернізму, релятивізму, секуляризму.

РОЗДІЛ IV. СЕКУЛЯРНА ДЕТЕРМІНАЦІЯ КРИЗОВИХ ЯВИЩ В СУЧАСНОМУ ХРИСТІЯНСТВІ

Католицька церква початку XXI ст. істотно відрізняється від того стану, який був характерний для неї в другій половині XXст. після завершення II Ватиканського собору, присвяченому оновленню Церкви в душі проголошеної ним парадигми «аджорнаменто». Після соборний період завдяки мудрості Івана Павла II дозволив Церкві зміцнювати ієрархічні структури в умовах вітрів суспільних змін в країнах Східної і Центральної Європи, процесів динамічної глобалізації і водночас секуляризації світу, які досягнули кульмінаційних вимірів за понтифікату Бенедикта XVI.

Конфесійні кордони католицизму в країнах Європи, Латинської Америки і Африки в кінці XX – на початку XXI ст. зазнали різких змін. У знаменитій своїм критицизмом енцикліці «*Veritatis splendor*» («Блиск правди», 1993р.) та в Апостольському посланні «*Tertio millennio adventier*» («наближаючись до третього тисячоліття», 1994р.) Іван Павло II констатував, що «Церкву паралізує релігійна індиферентність», «релігійна байдужість є масовим явищем у сучасному християнстві», «багато людей задовільняються імлістою релігійністю і живе сьогодні так, нібито Бога немає» [159; §26]. Наступний папа Бенедикт XVI 28 червня 2010р. створив «Папську раду для проведення нової євангелізації», завдання якої він охарактеризував необхідністю реагувати на «кризу віри», яка запанувала в багатьох країнах давньої християнської традиції». Необхідність створення такої Папської ради цей понтифік побачив у тому, що відбулося «усунення Бога зі щоденного життя», «байдужістю до християнської віри і пересування її на маргінес суспільного життя». «Якщо в минулих десятиріччях ще можна було знайти загальний християнський смисл, що об'єднував цілі покоління, що зростали в тіні віри, яка формувала культуру, то тепер, – підкреслював цей папа, – ми маємо справу з драмою фрагментарності. Люди, які належать до церкви, живуть життям, яке суперечить вірі» [216, с. 33].

Цей вияв секуляризації детермінується передовсім такими чинниками як: звільнення суспільства від крайніх форм радикалізму і релігійної дискримінації, вільне самовизначення людини у сфері віри і сумління, зростання релігійного індивідуалізму, послаблення впливу релігійної свідомості на поведінку людини, переплетіння (а то й підміна зацікавлень) нетрадиційними, зокрема східними, релігіями із пошуками екзотики й езотерики [114, с. 574].

Ці чинники засвідчують про «нову хвилю секуляризації», а не про «постсекулярну епоху», як іноді про це говорять деякі дослідники релігії, не враховуючи динамізм сучасних секулярних процесів у світі й Україні. У цьому випадку варто прислухатися до висновків самих ієрархів Католицької церкви. Папа Бенедикт XVI вважав, що «Католицька Церква у Західному світі переживає нову хвилю просвітництва, або секуляризму. Вірити стає дедалі важче, адже світ, в якому ми живемо, складається лише з нас самих, а Бог, якщо можна так сказати, – з гіркотою визнав цей понтифік, – в ньому більше безпосередньо не з'являється. Людство збудувало собі самодостатній світ, і в цьому світі дедалі важче знайти Бога» [31]. Ще більш критичну оцінку стану сучасної релігійності й релігійно-церковного комплексу в цілому дає один із очільників католицького чернечого ордену-домініканців в Польщі о.Павло Козацький, який вважає, що «найбільший виклик для сучасної релігії – це секуляризація європейського континенту», пік якої, на його думку, сягнув початку третього тисячоліття. «Європейська цивілізація, – як зазначив цей церковний експерт, – на жаль, помирає. Це відбувається і тому, що вона відходить від Христа, а тому їй притаманні самогубчі тенденції. Люди не тільки відходять від Бога. Вони не знають Бога. Вони не знають, як поєднати віру з життям. Це насправді є варварське покоління. Тому і наш Орден, як і Церква загалом, переживає кризу. У Західній Європі брати (домініканці – О.Я.) продають храми і монастирі, оскільки не мають змоги їх утримувати <...> Там Орден думає радше про спокійну смерть, ніж про активну євангелізацію» [62].

Враховуючи ці тенденції, в подальшому викладі ми розглядаємо конфесійні вияви секуляризації на межі другого і третього тисячоліття в сучасному християнстві в такій контекстуалізації: інституційна і догматична криза в Католицькій церкві; постмодерністська реконструкція західного протестантизму; секулярні явища в православ'ї; секулярна релігійність в умовах утрати «живої віри».

4.1. Інституалізаційна і догматична криза в Католицькій Церкві та секулярні спроби її подолання

Релігійна ситуація в сучасному світі як явище тотальної секуляризації розглядається в ексклюзивній промові кардинала Й.Ратцінгера, а згодом і папи Бенедикта XVI з журналістом Петером Зевальдом, в якій Й.Ратцінгер як перфект Конгрегації віри, а згодом, і глава Католицької Церкви відверто висловлює своє ставлення до головних питань, з якими стикається християнство на початку третього тисячоліття. Для аналізу проблемного буття сучасної Церкви взято алегорію: «Незабаром Католицьку Церкву можна буде порівняти зі знаменитими чорними дірами в космосі. Тобто з зірками вже після колапсу, які у своєму центрі давно стали невидимими, і які продовжують поволі стискатися. Така зірка і далі існує, за інерцією рухаючись всередині своєї – колись величезної – маси. Малі уламки колись великого тіла, які не можуть уникнути сили його тяжіння, беспорядно літають довкола нього, утворюючи нові невеликі групи, взаємно зіштовхуючись або зазнаючи саморуйнування»[77, с.115].

Кардинал Ратцінгер погодився з такою алегорією чорних дір для означення сучасного стану й найближчої перспективи Католицької церкви, зазначивши, що «у найближчому майбутньому масових навернень не буде, історія не поверне назад, і ця зірка (Церква. – О.Я.) не стане знову повноцінною, не відновить своєї колишньої величі та сили світіння. Історичні тенденції не зміняться, й віра не стане знову явищем масовим – таким, що формує історію»[77, с.115-116]. Відтак, Ратцінгер вважає дискусійною точку

зору, що християнство знову може стати формуючим чинником історії, як це було в середні віки. Оскільки, як вважає він, взятий окремо негативний досвід, відчуття того, що без віри буде погано, що тоді людство опиниться у величезній порожнечі, «сам по собі не є запорукою виникнення віри». Швидко змінюючись, світ формує «нову еру релігійності»: популярними стають нові комбіновані еkleктичні форми духовних учень. Але християнству такі пошуки релігійності користі не приносять, бо «релігія у цьому контексті являє собою всього лише різновид просвітницької діяльності, якою прагнуть урізноманітнити будні, або ж сходять на манівці магії та сектантства – по суті перетворюючись в недугу». Абстрагуючись від негативу «нової ери релігійності», Й.Ратцінгер характеризує витoki інституціалізаційної й догматичної кризи в сучасній Католицькій церкві й в цілому християнстві. Його судження в цьому контексті для багатьох традиціоналістів можуть бути надто критичними і в цілому песимістичними. Але істина і об'єктивність аналізу, як він вважає, принесуть більше користі, ніж спроба камуфлювати реальний стан речей.

Відтак, кардинал Ратцінгер як префект Ватиканської конгрегації у справах віровчення – спадкоємиці «Священної інквізиції», а згодом і Римський папа, як глава Католицької церкви, об'єктивно аналізував стан Церкви як кризовий. У чому він угледів витoki інституціалізаційної кризи та її наслідки для Католицької церкви? «Великі традиційні Церкви відчувають деяку пригніченість – через свою надмірну інституціалізаційність, інституційну регламентованість, і навіть через власну силу, опиняючись під тиском своєї власної історії. Майже не стало проявів живої віри, її простоти. Християнство тепер означає тільки належність до великої структури, а також здатність орієнтуватись в численних настановах і догмах. Таким чином, християнство як інститут почало сприйматися як баласт, у тому числі як баласт традиційний, якого не хочуть позбутися тільки тому, що наразі ще мають від нього деяку користь»[77].

Цей надто нищівний для авторитету Католицької церкви, як в цілому для християнства, критичний аналіз і його висновки ґрунтуються на реаліях буття церкви в тій же Німеччині, батьківщині Ратцінгера – папи Бенедикта XVI. І вони неспростовні. Подорожуючи Німеччиною після свого обрання папою, Бенедикт XVI був вражений атмосферою забуття Бога і секулярною налаштованістю своїх земляків. Характеризуючи в цілому світоглядну й моральну ситуацію у сучасній Європі, він у центр своєї рефлексії поставив проблему Бога: «Великою проблемою Заходу є забуття про Бога, і це забуття поширюється щораз більше, – констатував Бенедикт XVI. – У багатьох регіонах Європи, насамперед в Німеччині, більшість жителів неохрещені. Вони вважають, що Бог і християнство – це речі, які належать до минулої епохи»[213, с.40-41].

Саме надмірна, розбухла інституціональність, інституційна регламентованість церкви сприятиме тому, що її, як уже зазначалося, «почали сприймати як баласт традицій». І як зазначив цей же папа: «Церква у своєму центрі виснажилася, вона, по суті, більше не дає проявлятися красі та людяності віри»[21, с. 40-41]. Наприклад, зараз в Німеччині віруючими є 30% дорослого населення, для яких проте Різдво чи інше релігійне свято є ні чим іншим як «казкою братів Грімм». У Франції, згідно з опитуванням 1994 року, 83% відчують себе «зобов'язаними перед власною совістю», і лише близько 1% католиків ще визнають офіційне вчення церкви[77, с.119, 137]. Відтак, Франція є найбільш секуляризованою країною Європи. Особливо вражає зниження довіри до Церкви. Найбільш гротескний приклад, коли папа наголошував на існуванні ангелів та на їхньому значенні як вісників Бога і захисників людини, то більшість католиків сприймали це як жарт. Спочатку панувала начебто раціоналістична одностайність і прагнення залишити християнство, але очищеним від усього зайвого. Ангели і святі такому християнству більше не підходили. Потім раптом прийшло нове захоплення: всі почали проявляти інтерес до містичного і начебто повного трансцендентності світу – як вияв «нової релігійності» – позацерковної,

нетрадиційної. Це свідчить про те, що, якщо прояви віри походять із боку церкви, то загал їх не сприймає, а якщо зовні, то вони актуалізуються, викликають цікавість і навіть фанатизм. Звідси – поширення дзен-буддійських, індуїстських та інших езотеричних вчень. І як тут не погодитися з Ратцінгером, що «Церква у своєму центрі виснажилася».

У зв'язку з такими тенденціями, які засвідчують кризовий характер традиційної церковної інституалізації в Європі, зокрема в німецькомовних країнах – Німеччині, Австрії, Швейцарії, а також у Франції, Італії, Бельгії, Іспанії, актуалізується питання якою є і якою повинна стати церква, щоб «визволитися зі стану «чорних дір»:

- Церкву вважають дуже старою і склеротизованою системою, яка дедалі твердне і ціпніє, утворюючи щось на кшталт панцира, яким вона пригнічує своє власне життя і відштовхує віруючих від себе;

- Зрив церкви і християнства за останні 30 -40 років привів до духовного краху, до проблем з орієнтацією, до спустошення, до припинення масових навернень у християнство, відсутності історичних змін чи переломів у віроповчальних парадигмах;

- Пропонується розпрощатися з ідеєю національних церков і започаткувати епоху церковної історії нового типу, коли християнство перетворилося на те, що символізує євангельське гірчичне зерно: це будуть на перший погляд незначні, невеликі групи, які інтенсивно боротимуться проти зла і нестимуть у світ добро як відкриті до Бога[77, с.18, 19].

Перехід від «надмірної інституціоналізованості, інституційної регламентованості християнства як баласту традицій» до «проявів живої віри та її простоти» передбачає створення спільнот, громад, які «взаємно підтримуватимуть себе і динамічно формуватимуться у вірі в дехристиянізованому суспільстві». Подібні цій моделі інші проекти «завтрашньої Церкви, церкви в меншості» пропонуються на противагу сьогоднішній церкві – «бюрократизованій, педантичній, заземленій, секуляризованій»[77, с.262].

Що конкретно завдає шкоди інституалізаційному розвитку Католицької церкви і яке завдання в цьому контексті ставив II Ватиканський Собор? Відповідь може бути такою:

- у післясоборний період не відбулося усвідомлення сутнісної природи церкви як «співпричетності усіх вірних», перебудови її саме такої функціональності замість пірамідальної структури, яка ділить церкву як інституцію на клір і парафіян;

- не відбулося істотних змін, ознакою яких мала б бути співпраця та співвідповідальність усіх віруючих у творенні церковної спільноти, оскільки прийняття всіх рішень, подання ініціатив надалі залишалося в компетенції ієрархів і священників, а миряни досить нейтрально, а то й байдуже ставляться до такого стану речей в церкві;

- церква є інституцією і надалі повинна залишатися нею. Але пріоритети й акценти слід розставити по-іншому, а саме: церква – це передовсім «спільнота співпричетності віруючих», на службі якій стоїть церква як інституція; ієрархічне священство – це священство служіння, а ті, що обіймають ці посади – слуги своїх братів, простих віруючих;

- перед Католицькою церквою були поставлені конкретні інституалізаційні вимоги: подолати універсальну відповідальність і авторитативність духовенства, наблизити ієрархію до народу, покінчити з пережитком минулого – пастирством однієї особи, запроваджувати нові форми і методи церковного життя у виявах співпричетності всіх віруючих замість дособорної пірамідальної еклезіології, якій притаманні панування кліру і тріумфалізм церкви як інституції[1, с.114-119].

Майбутнє католицизму в секуляризованому світі папа Франциск бачить не лише в реорганізації інституційних структур церкви, а й в інституалізаційній реконструкції Ватикану як міста-держави і відокремлення його функцій від Святого Престолу як духовного центру світового католицизму. Отже, йдеться про відокремлення світської і духовної влади Ватикану, в якій ці функції поєднані: цей вияв християнства не відповідає ані

задумові Христа, ані задумові Бога. Франциск вважає, що з плином історії релігія «еволюціонується» і «чому б не роздумувати над тим, що в майбутньому вона підлаштовується під культуру епохи»[210, с. 31]. Це, по суті, секуляризований проект реформування церкви. Посилаючись на той аргумент, що «від Церкви вимагається постійне навернення – *Ecclesia semper reformanda* (Церква постійно реформується), папа Франциск вважає, що ця перманентна зміна набуватиме різних форм: «У майбутньому будуть інші способи підлаштування церкви в новий час, як і зараз існують нові способи, відмінні від епохи абсолютизму»[90, с.55]. «Церква повинна супроводжувати екзистенційний, моральний і гуманістичний розвиток націй <...> «коли релігійність супроводжується незрозумілим теїзмом, який переплітає психологічне і парапсихологічне, це не веде до особистої зустрічі з Богом, як це повинно бути для нас, християн»[90, с.55]. Ця парадигма майбутньої церкви в розумінні папи Франциска, по суті, є її обрисом в глобалізованому і секулярному світі, а саме:

- церква вже не претендує на інституалізаційне верховенство і духовне керівництво світом;

- вона бачить свою роль в тому, щоб «знайти своє місце» в екзистенційному, моральному і гуманітарному розвитку нації, тобто йдеться про антропологічне зміщення функцій служіння церкви з сакрального до секулярного, з трансцендентного до іманентного вимірів;

- «допомогти націям перерости в людство», тобто орієнтація не на метафізичне, потойбічне, а на поцейбічне, сучасне, земне;

- релігійність в її розвитку ХХІ ст. повинна звільнитися від «незрозумілого теїзму», «переплетіння психологічного і парапсихологічного, в якому немає Бога», а орієнтуватися на антропоцентричний вияв божественності, тобто піднесення не Бога до людини, а людини до її «обожненої» сутності;

- «покінчити з клерикалізованою церквою», в якій немає «єдиної спільноти Божого народу», а присутня лише диференціація на правлячу ієрархію і підвладних парафіян.

Оголошення папою Франциском «реформи церкви» зводиться до таких критеріїв:

- деклерикалізація і децентралізація церковних структур;
- зміщення функціонування церкви «на периферію», тобто створення «бідної церкви для бідних».

Програма реформування церкви, проблеми і виклики, які стоять перед Церквою в глобалізованому і секулярному світі обговорювалися на Синоді єпископів Бразилії під час відвідання цієї країни Франциском у липні 2013р. Контекст реформування церкви детермінувався особливостями розвитку сучасного світу з урахуванням трансформацій, які засвідчують «новий етап розвитку цивілізації, яка вступила не в епоху змін, а в зміни в епосі». Ці зміни болісно торкнулися християнської цивілізації: «Християнський світ поступово обезпліднюється і вичерпується, як глибинно виексплуатована земля, котра стає піском»[210, с.21], залишаючись номінально віруючими але позаконфесійними. І в цьому Франциск бачить «важку таємницю людей, які виходять із Церкви».

І таких позаконфесійно зорієнтованих в сучасному секуляризованому світі понад 25% колишніх католиків. Саме тому сучасну церкву, яка перетворилася в «позаурядову адміністративну інституцію», Франциск намагається перетворити в церкву «екзистенційної периферії», «церкву бідну для бідних». Закликаючи до «грунтовної перебудови» церковних структур на базі «нового мислення і нової орієнтації», папа наполягає на тому, щоб саме ці «периферійні структури» стали «опорою і центром зацікавлень і функціонування єпископату». Особливе місце і активну роль у становленні «периферійної церкви» надається передовсім жінкам і новому поколінню молоді. З цією метою формуються нові, по суті, антропологічні секулярні теології – «теологія жінки», «теологія молоді», «теологія революції» [211,

с.1-6], які повинні, якщо не замінити, то обов'язково відтіснити на маргінес традиційну догматичну структуру віровчення католицизму – про «небесне царство», «другий прихід Христа», чистилище, рай, пекло, вічне життя, безсмертя душі.

Сучасна католицька теологія звільняється від традиційної, фундаменталістської посттридентської есхатології. І це простежується у низці праць сучасних католицьких теологів. Так, скажімо, «небеса» не вважаються у точному значенні цього слова «місцем», де знаходяться, Бог, Ісус Христос, ангели, святі люди. «Перебування в небесах означає перебувати у божественній присутності <...> небеса не існують, а набувають буття»[78, с.262]. Другий прихід Христа означається терміном *parousia* (від грец. «присутність», «прибуття») як ідея, яка «часто розуміється надто буквально». Тому, в сучасному католицькому вченні відсутнє традиційне буквально використання і тлумачення євангельських текстів (зокрема таких, як I Солунян 4:17 та Об'явл. 3:10) на доказ буквального приходу Христа як судді на кшталт знаменитої фрески Мікеланджело із зображенням Страшного Суду в Сікстинській капелі Ватикану. «Сучасне католицьке вчення не зобов'язує вірити, що Господь у буквальному значенні одного разу зійде з неба на хмарах», щоб судити живих і мертвих[78, с.263].

Образ євангельського пекла (Мт. 5:22; 18:19; Мк. 9:43, 45, 48), як місця, де грішники піддаються посмертній карі у вигляді вічних мук вилучається із сучасного католицького віровчення. «Розуміння Бога як могутнього божества, що засуджує грішників на вічні муки, не має богословського сенсу. Бог нікого не карає – ні в цьому житті, ні в потойбічному»[78]. Справжнє значення пекла подається як «остаточне відчуження, що є результатом гріха», як «вічне буття без Бога». Використовуючи яскраву метафору із п'єси Жан-Поля Сартра «Виходу немає», сучасні католицькі теологи зазначають: «Пекло означає вічно залишатися тим, чим ми себе зробили», тобто стану в сучасному житті[78]. Це стосується й інших католицьких догматів.

Учення про чистилище було ухвалене II Ліонським Собором (1274 р.) і підтверджене Флорентійським Собором (1439 р.) та Тридентським Собором (1545 – 1568 рр.). Сучасне католицьке вчення вважає, що «як есхатологічна концепція, чистилище не слід розуміти у часових і просторових вимірах», а як *увяну* «зустріч з Богом у момент смерті і навіть раніше <...>[78]. Що стосується існування диявола і злих духів, як це свідомо передбачалося традиційною католицькою вірою, то нині багато католицьких теологів вважають демонологію «сумнівною концепцією»[78, с.265]. Бенедикт XVI визнав, що «у Великому Credo Католицької церкви немає оформленого догмату про Другий прихід Ісуса Христа». Оскільки, християнська віра «зіндивідуалізована і спрямована на особисте спасіння», то як зазначається в енцикліці «*Spe salvi*» («Спасенні надією», 2007 р.), «думка про Останній Суд у сучасній епосі майже відсутня. Люди, які живуть в ненависті, які цілком змарнували своє прагнення до правди й любові, ці люди уже себе знищили і знаходяться в стані, який характеризується словом «пекло»[218, с.12]. Бенедикт XVI солідаризується з тими сучасними ватиканськими теологами, які вважають, що пекельний «вогонь, який спалює і водночасно спасає», є сам Христос, «зустріч з яким є вирішальним актом Суду», а відтак «зустріч з Ісусом перепалює і перетворює кожную людину уже зараз і в цьому світі, бо «дає здобути власну ідентичність». Цей процес, як зазначається в енцикліці «*Spe salvi*», «не вимірюється часом нашого світу, а є часом серця, часом переходу до єдності з Богом».

Що ж стосується догмату про другий прихід Ісуса Христа для встановлення Царства Божого на землі, як про це моляться християни: «Нехай прийде Царство Твоє, нехай буде воля Твоя як на небі, так і на землі» (Мт. 6:10), – то інтерпретуючи цей євангельський текст, Бенедикт XVI пояснив, що «прихід Царства Божого не означає реальності, яка має наступити швидше чи пізніше в найближчій майбутності. Не йдеться також про кращий світ, який поступово намагаємося створити власними силами. У понятті «Царство Боже» Бог має пріоритетне значення. «Царство Боже»

означає, що «Бог царює», «Бог є присутнім» і це має істотне значення для людей у світі». Поглиблюючи цю свою рефлексію, папа, зрештою, дає таке визначення: «Царство Боже не прийде таким чином, що можна буде стояти на узбіччі і спостерігати його прихід. Царство Боже уже зростає там, де втілена Божа воля. Присутня там, де люди дозволяють, щоб Бог увійшов у їхнє життя»[218, с.42]. Відтак, розуміння одного з дванадцяти членів Християнського символу віри набуває цілком іншого – поцейбічного і сучасного, приземленого і морально-етичного значення. Трансцендентне в традиційному есхатологічному значенні Царство Боже, як завершення людської історії перетворюється в іманентне, по суті, секулярне значення сучасного буття людини.

У такий спосіб антиномічно і якоюсь мірою релятивістські пояснюються інші есхатологічні поняття, зокрема, що таке «вічне життя»: «Це спроба дати ім'я незнаній і водночас знаній дійсності». Це словосполучення, – зазначає Бенедикт XVI, – неминуче викликає сум'яття через свою невизначеність <...> Вічність складається не з постійного ланцюга календарних днів, а постає як щось подібне до найвищого моменту задоволення, коли Всесвіт обіймає нас, а ми обіймаємо Всесвіт. Це може бути момент занурення в океан нескінченної любові, у якому час – «раніше» і «потім» – більше не існує»[218, с.22].

Розвиваючи у філософсько-антиномічному вираженні своє пояснення «вічного життя», яке, по суті, є ключовим для доведення догмату про безсмертя душі, Бенедикт XVI резюмує: «Коли б не було смерті, або вона була відтермінована в нескінченність, Земля і люди опинилися б у незвичайній ситуації, і це не було б корисним для кожного з нас. У цьому виявляється суперечність наших вчинків, яка пов'язана із внутрішньою суперечністю нашого існування. З одного боку, не хочемо вмирати, відтак, ті, що люблять нас не хочуть нашої смерті. З іншого боку, не прагнемо також існувати в нескінченності, оскільки наша Земля не була створена з такою

перспективою <...> Відтак прагнемо лише одного – щасливого життя, життя, яке є щастям»[218].

Всупереч зазначеній антиномічності і релятивізму теологічно-філософських рефлексій про значення «вічне життя», важко не погодитися з реалістичністю вислову: люди прагнуть не захмарних небес, а простого людського щастя. Зробити своє життя духовно багатим, цілеспрямованим, а отже, щасливим – в цьому сенс життя, його вічність і безсмертя.

Ситуація сучасної секуляризації таким чином поставила перед Церквою нові виклики, яких християнський світ не знав досі. Саме тому цілком логічно і закономірно сприймається такий висновок: «Загальне уявлення про світ як постійну цінність переноситься і на релігію. Античні та середньовічні уявлення про релігійну істину базувалися на тому, що вони сповіщаються про вічну та незмінну статичність, про ту сферу буття, яка за жодних обставин не підлягає змінності. Сьогодні уявлення про релігійну дійсність настільки деформуються, що навіть те, що досі сприймалося як абсолютно незмінне, опиняється змінним і невічним»[125, с.79].

Підсумовуючи дослідження секулярної детермінації кризових явищ на межі тисячоліть в сучасному західному християнстві, вкажемо на такі тенденції:

- Надмірна інституалізаційність, інституційна регламентованість християнських церков, передовсім Католицької церкви, сприймається як баласт традицій, що створює проблему забуття про Бога, релігійний індіферентизм, затухання живої віри, а відтак – секулярну налаштованість і споживацький спосіб життя віруючих;

- Виникла потреба реформування церкви, її деклерикалізації і децентралізації, створення «бідної церкви для бідних», так званої периферійної церкви замість традиційної деформованої церкви як чинника секуляризації;

- Відбувається трансформація традиційної католицької догматичної теології та її заміна інноваційними, по суті, секулярними

теологіями жінки, молоді, революції, а також звільнення від традиційної трансцендентної есхатології у вигляді таких догматів як небесне царство, другий прихід Христа, чистилище, пекло, небесний рай, що засвідчує вплив секуляризації на трансформацію традиційної релігійності з одного боку, і водночас вияв рафінованої секуляризації в інноваційному релігійно-церковному відображенні з іншого боку.

4.2. Постмодерністська реконструкція протестантизму як вияв рафінованого секуляризму

Безперервний «парад» протестантських теологій, який був характерний упродовж всієї історії протестантизму: ліберальна теологія Фрідріха Шлейєрмахера і Арнольда Гарнака як етична й естетична інтерпретація християнства, що була фактично вихолощенням традиційних основ християнства (XVII – XIXст.); деміфологізована теологія Рудольфа Бультмана і радикальна, або нова теологія як модус «секулярного християнства» Дітріха Бонхоффера і теологія «мертвого Бога» Д.Робінсона і Т.Альтицера (середина XXст.); «теологія надії» як вияв неортодоксального теїзму Ю.Мольтмана і Панненберга, «теологія процесу» в контексті неортодоксального теїзму в умовах секуляризації (друга половина XX ст.) – отримав своє продовження у так званому русі «Виникнення церкви», що почав формуватися з кінця 1990-х років і набув поширення здебільшого у США в першому десятиріччі XXI ст. у середовищі євангельського християнства.

Рух «Виникаючої церкви» – це витвір постмодернізму, який складається з двох аспектів – епістемологічного та культурного. На противагу як модерну XVII – XIXст., так і традиційній метафізиці постмодерн застосовує регіональний, плюралістичний, локальний підхід до знань. Важливою ознакою постмодерністського епістемологічного простору є його конформізм – підкреслення маргінального, відмінного, нестандартного, невизначеного. Послідовниками руху «Виникаюча церква» є

здебільшого міські інтелектуальні групи молодих західних християн різних деномінацій євангельського християнства, які прагнуть інтегруватися в постмодерністську культуру. Вони закликають євангельське християнство (баптистів, п'ятидесятників та інші течії) повернутися обличчям до соціальних та економічних проблем нашого часу, зокрема расизму, рабства, бідності, соціальної несправедливості, забруднення навколишнього середовища та інших викликів та негативів глобалізованого світу.

Вперше рух «Виникаюча церква» в українському релігієзнавстві схарактеризував український дослідник, кандидат історичних наук, доцент Прикарпатського національного університету імені В.Стефаніка Роман Соловій, опублікувавши статтю «Переосмислення есхатологічної парадигми у постмодерному богослов'ї» [57, с.83-96]. Він же згодом видав ґрунтовну монографію, в якій здійснив аналіз особливостей вчення цього руху, його інтерпретації Бога, Ісуса Христа, Біблії, герменевтики, сотеріології, антропології, місіонерської практики в контексті сучасних світоглядних викликів і з урахуванням основних напрямків цього постмодерного протестантського богослов'я та різних його еклезіологічних моделей [97, с.315].

Всебічно характеризуючи феномен постмодернізму як підґрунтя реконструкції євангельського богослов'я, Р.Соловій зазначив, що «серед сучасних протестантських богословів не існує єдності щодо перспектив християнства в епоху постмодерну». Частина богословів вважає постмодернізм кардинально протилежним і навіть небезпечним для євангельського християнства, оскільки він не залишає місця для віри в Бога, підриває християнські культурні цінності не залишає місця для Бога і ставить під сумнів традиційне вірування. Інші вважають, що прийняття євангельським християнством постмодерного повороту у західній думці розкриє перед ними нові можливості «наступної реформації», тобто відродження християнства. Проте автор зазначеної монографії Р.Соловій щодо постмодернізму висловлює інше, на наш погляд, дещо примирливе ставлення: «Звинувачення

постмодернізму у повному відреченні від істини, релятивізації усього знання є спотворенням його змісту, адже постмодернізм заперечує не стільки існування об'єктивної істини, скільки нашу здатність відрізнити її від неістини» [97, с.31].

Найвідомішим теоретиком і неформальним лідером руху, як стверджує Р.Соловій, є «автор кількох бестселерів» Браян Макларен (його книги «Новий вид християнства, 2001 і «Щедра ортодоксія», 2004), які набули «статусу настільних» у послідовників руху «Виникаюча церква». Серед авторитетів руху такі пастори, як Ден Кімбелла, Дага Паджітта і Роб Белла та інші.

У творах названих та багатьох інших авторів постмодерністського богослов'я знаходимо надто критичне ставлення до традиційного християнського віровчення (щодо богонатхненності й історичності Біблії, гріхопадіння і первородного гріха, природи Ісуса, цілого ряду догматів – другого приходу Христа, царства Божого, небесного раю, безсмертя душі, пекла та ін.).

У зв'язку з цим неможливо погодитися з висновком Р.Соловія, що постмодерністська деконструкція релігії «істотно відрізняється від спрямованого на секуляризацію модернізму насамперед тим, що він приймає релігійний досвід, релігійні сенси й символи, щоправда не надаючи їм жодної переваги у порівнянні з іншими досвідами, змістами або символами» [97, с. 12-13]. Водночас Р.Соловій стверджує, що «криза модерну, саме як проект тотальної секуляризації, дає підставу оцінювати постмодерн як постсекулярну епоху» [97, с.13].

Чи є підстава сприймати постмодерн як «постсекулярну епоху», чи можна погодитися з тим, що постмодерн для традиційного теїзму і християнського евангелізму менше зло ніж модерн як проект тотальної секуляризації?

Почнемо з постмодерністської оцінки Маклареном Біблії. Звернемося до книги Б.Макларена «Нове християнство» як до прикладу

постмодерністського біблійного нарративу. Традиційна версія сюжетної лінії Біблії: стан абсолютної досконалості Адама і Єви в едемському саду, падіння і первородний гріх, Божий осуд і вигнання з раю, замісницька жертва Ісуса Христа для спасіння грішників, вічність праведників на небесах і вічні муки грішників у пеклі – всі ці догмати традиційного християнства Маклареном не сприймаються і категорично відкидається. Причину хибності традиційного прочитання Біблійного нарративу Макларен вбачає в тому, що вона була породження синтезом грецької філософської традиції (особливо неоплатонізмом) її політико-військовими домінантами Римської імперії. Відтак, Макларен переконує, що «версія біблійної історії, сам образ Бога став дивовижно нагадувати не стільки єврейського Елохіма (одне з біблійських імен Бога – О.Я.), скільки античного Теоса, який створив досконалий світ, що невпинно деградує і занепадає через гріхопадіння» [97, с.166]. Зрештою, історія завершується тим, що Теос і досконалі люди перебуватимуть у блаженстві на небі, а решта людей страждатимуть у безкінечних муках пекла. На думку Макларена саме так в загальних рисах виглядає «добра новина», яку проповідує західне християнство.

Така точка зору Макларена на біблійну історію та християнські догмати. З цим можна погоджуватися і не погоджуватися. Суть в іншому: чи критичне ставлення Ф.Шлейермахера, ідеолога модерністського ліберального богослов'я, до Біблії, невизнання її богонатхненності й авторитету, заперечення доктрин про непорочне зачаття, Трійцю, Другий прихід Ісуса Христа – є більшим злом для традиційного теїзму ніж постмодерністське ставлення до Біблії Макларена та інших ідеологів руху «Виникаюча церква»? І, зрештою, чи можна погодитися з Р.Соловієм в тому, що модерн – «проект тотальної секуляризації», а постмодерн – «постсекулярна епоха»? На наш погляд деконструктивізм і герменевтика постмодерністської церкви, постмодерністської інтерпретації Бога, Ісуса Христа, сотеріології, есхатології – це вияв рафінованого секуляризму, більше

небезпечного для традиційного християнства, тим паче для євангельського християнства, ніж модернізм ліберального богослов'я.

Постмодерністська христологія руху «Виникаючої церкви» є найпереконливішим цього підтвердженням, оскільки христологічна доктрина у постмодерністському богослов'ї зазнає активного переосмислення: заперечуються і переглядаються традиційні богословські терміни, що описують особистість Христа, зокрема його існування як Бога Трійці до народження і те, що сам Ісус називав сам себе Месією, а також традиційні визначення його спокутної за людські гріхи смерті [188, с.324-341]. Ставиться під сумнів непорочне зачаття, яке нібито є міфологічним епізодом, вставленим в Євангеліє його авторами [154, с.26]. Макларен вважає, що церква перебуває на початковій стадії радикальної переоцінки Ісуса [225, с.154-155]. Інші ідеологи «Виникаючої церкви» ще більше радикальніші у критиці традиційної христології: «Церква повинна перестати зосереджуватися на смерті Ісуса як на універсальному спасаючому акті, і місце хреста має бути переосмислене в християнській вірі. Чому? Через культ страждання і мстивого Бога, який стоїть за цим культом» [207, с.132].

«З усіх елементів християнства найбільш огидним є поняття Христа, який взяв на себе наші гріхи і приніс своє тіло в агонії, щоб врятувати наші душі. Хіба ми просим його» [164, с.130-131].

Таку карикатуру на традиційну христологію можна знайти хіба що у примітивних авторів зовсім не наукового атеїзму доби радянського богоборства. Саме така постмодерністська реконструкція чи деконструкція євангельського Ісуса Христа є чи не найридикальнішим чинником сучасної секулізації, оскільки є фактично секулярним богослов'ям.

Ідеологи «Виникаючої церкви» одностайні у ставленні до доктрини спасіння (сотеріології) з позиції постмодерного радикального інклюзивізму. Вони ще більше, ніж К.Ранер, Дж.Дунуїс, Штубераух, Кніттер, Шмідт-Лейкеля, розхитали, образно говорячи, «сотеріологічний човен християнства» і спонукали залишати його віруючих у своє спасіння у будь-

якій релігії поза християнством. Так, наприклад, один із авторитетних представників постмодерної «Виникаючої церкви» Гренц, симпатизуючи інклюзивній моделі, вважає, що євангельська спільнота буде в себе включати осіб, знайдених Богом «поза досяжністю християнських євангелістів». Він не бачить біблійних підстав для однозначного заперечення «можливості віри або поклоніння Богу за межами історичної траєкторії спасіння Ізраїлю і церкви» [97, с.216].

Ще більш радикальніше, як це характерно для нього, висловлюється Макларен, який вважає, що «Ісус не прийшов, щоб спасти одних людей, а засудити інших», Ісус не прийшов «для створення ще однієї ексклюзивної релігії». «Ексклюзивізм став однією з причин насильства і жорстокості, якими характеризується історія християнства. Ексклюзивістська сотеріологія створює уявлення про Бога як про мстивого мучителя, і це відіграло значну роль у жажливих сторінках історії західних християн – від антисемітизму до рабства, расизму і менталітету святої війни» [97, с.217].

Заперечуючи традиційне богословське значення слів «Спаситель», «спасіння», «спасенні» тощо, Макларен закликає «радикально переосмислити, що означає називати Ісуса Спасителем, наполягаючи на тому, що в Біблії слово «спасіння» вживається в значенні врятувати або зцілити, і не означає автоматично врятувати від пекла або «дати вічне життя після смерті». Він вважає недоречним називати Ісуса Спасителем [97, с.223-224].

Використовуючи такі біблійні терміни, як «примирення», «зло», «покаяння», «прощення», Макларен дає їм далекі від традиційних визначення. Так, наприклад, під «покаянням» він розуміє соціальні і економічні перетворення, а не відвернення від гріха до віри в Христа. «Прощення» бачиться йому як взаємне вибачення вчинених людьми несправедливостей, а не прощення людей Богом через примирення його гніву кров'ю Христа» [97, с.224].

Таке тлумачення сотеріології – це не тільки вияв постмодерністського радикального інклюзивізму, а проект секулярного світовлаштування і світорозуміння без втручання Бога, перехід від трансцендентної сотеріології – до іманентних міжлюдських стосунків без будь-яких божественних санкцій. Така інклюзивна сотеріологія відкриває шлях до секулярного світу.

Рух «Виникаюча церква» істотно реконструював традиційну протестантську есхатологію, що включала такі теми, як Другий прихід Христа, кінець світу, захоплення церкви до неба, тисячолітнє царство, покарання грішників на вічні муки в пеклі. Трактування цих есхатологічних положень і догматів відбувається шляхом залучення християнства в контексті адаптації до епістемологічних та соціокультурних зрушень епохи постмодернізму. Важливе значення для розуміння постмодерністської реконструкції постмодернізму як вияву рафінованого секуляризму має деконструкція поняття пекла Б.Маклареном – головним богословом руху «Виникаюча церква». У його викладі постмодерністської есхатології не залишається місця для традиційного вчення про потойбічні вічні страждання грішників. Макларен вважає, що традиційне християнське вчення про пекло, є руйнівним і навіть небезпечним для проголошення Євангеліє: «Бог любить вас і має чудовий план для вашого життя, і якщо у відповідь ви не любите Бога і не співпрацюєте з планами Божими встановленим чином, Бог вічно піддаватиме вас тортурам з неймовірною жорстокістю» [225, с.188-189].

Така доктрина пекла спотворює розуміння Бога, породжуючи образ божества, як зазначає Макларен, «нерозумного і негідного християнства». Водночас спотворюється образ Ісуса, «який дозволив би будь-якій особі провести вічність у свідомих муках». Крім того, як зазначає Р.Соловій, Макларен таким чином стверджує, що «у традиційному прочитанні доктрина пекла негативно відбивається на способі життя християн, мінімізуючи значення існуючих несправедливостей, зміщуючи увагу на порятунок від зла у майбутньому житті, створюючи підґрунтя для християнських виявів остракізму і навіть геноциду» [98, с.87].

Інакше кажучи, підкреслення важливості потойбічного життя має побічним результатом перетворення в банальність життя до смерті. У зв'язку з цим Макларен зазначає, що багато людей вважають, що «прийняття Ісуса як небесного Спасителя може зробити їх гіршою особою – більш егоцентричною і менш стурбованою справедливістю на Землі через заклопотаність прощенням на небесах».

Один із головних лідерів руху «Виникаюча церква» американський пастор Роб Белл у своїй книзі «Любов перемагає: книга про небо, пекло і долю кожної людини, що коли-небудь жила» [153] торкається широкого кола есхатологічних питань: що очікує людину після смерті, чи існують небеса і хто може туди потрапити, що сталося з тими, хто не дістанеться до неба? Не розкриваючи однозначно своєї позиції, Белл разом з тим ставить під сумнів традиційне євангельське прочитання цих доктрин. Пекло для Белла – це не буквальне місце, а символ страждання і зла в сучасному світі. Він часто звертається до поняття «вічне життя», але трактує його не в сенсі тривалості, а в сенсі якості, як життя з подостатком» або «життя майбутнього віку». Тут варто згадати трактовку «вічного життя» Бенедиктом XVI, про що йшлося в попередньому підрозділі, не як безперервного ланцюга календарних днів, а як «найвищого моменту задоволення», як «занурення в океан нескінченної любові».

Найбільш неоднозначними є ті розділи зазначеної книги Белла, в яких він досліджує вчення про пекло. Його міркування зводяться до висновку, що пекло є реальною реальністю, яка має як теперішній вимір, так і потенціал для майбутнього. Белл схвилюваний апатичністю багатьох євангельських християн, їхнім прагненням «рятувати людей від потойбічного пекла, а не від пекельної реальності земного існування. Він влучно зазначає, що часто люди, які найбільше турбуються тим, що інші йдуть у пекло після смерті, менше цікавляться пеклом, що є на землі зараз, у той час, як люди, яких найбільше турбує пекло на землі, мало непокояться пеклом після смерті» [98, с.90-91].

Отже, усунення з постмодерністської есхатології буквального розуміння пекла як місця вічних мук для грішників, які приготував Бог як суддя і промислитель, сприятиме звільненню багатьох віруючих від пекельного страху, від потойбічного світу в його традиційному християнському трактуванні. Життя таких людей повернеться до реалій сучасного світу, а це в цілому секуляризує свідомість, світовідчуття й світобачення віруючих людей. Так деконструкція пекла в постмодерному його викладі й зображенні є своєрідною індульгенцією як для грішників, так і для праведників у релігійному вимірі, а в ціннісному вимірі – це істотне зміщення від трансцендентного до іманентного, від потойбічного до поцейбічного, що, власне і є сучасним вектором секуляризації.

Для «Виникаючої церкви» характерним є переконання, що традиційне богослов'я було спрямоване на розв'язання духовних потреб, ігноруючи при цьому соціальні виклики. Концентруючись на остаточному призначенні людей в загробному житті, євангельські християни (це течії пізнього протестантизму – баптисти, п'ятидесятники, методисти та ін.) не звертали уваги на подолання проявів несправедливості в цьому житті. Наголос на особистих аспектах, зокрема на індивідуальному спасінні в потойбічному світі, поєднувався із втратою інтересу до суспільних, глобальних проблем. Богослови руху «Виникаючої церкви» саме в цьому побачили «викривлення місії Ісуса – привнести Царство Боже на землю». Під цим кутом провідний ідеолог руху Макларен переосмислює все християнське богослов'я і практику і закликає християн передовсім бути «кращими людьми» і «працювати для встановлення царства Божого на землі». Він вважає, що в Євангеліє йдеться про те, як направити душі в рай після смерті. Євангеліє – це «звістка про соціальні перетворення». Євангеліє Ісуса, як підкреслює Макларен, полягало у тому, що Ісус не пропонував звістки особистого спасіння, а закликав йти за ним, щоб брати участь в Божому влаштуванні світу: «Я боюся, що надто для багатьох християн особисте спасіння стало ще одним особистим продуктом споживання (на кшталт персонального

комп'ютера, особистого журналу, особистого часу і т.д.). Християнство стало його маркетинговою програмою» [224, с.99].

Розглянуті особливості віровчення руху «Виникаюча церква» дозволяють зробити наступні висновки:

1. Головною рисою руху є прагнення інтегруватися реконструйованим євангельським вченням у суспільство постмодерну, відповідно реагуючи на його секуляризацію, щоб знайти нові шляхи вираження Євангеліє у сучасній культурі. Ідеологи руху не бояться вказати на ознаки того, що сучасне євангельське християнство перебуває у кризі, особливо на Заході.

2. Нетрадиційний погляд на Біблію, на християнські догмати, інноваційні богослужбові практики викликають критичні оцінки з боку консервативних християнських спільнот, зокрема і в Україні. На відміну від фундаменталістських попередників, які засуджували світську культуру, постмодерні християни беруть активну участь у житті суспільства, перетворюючи його в секуляризоване царство Боже «тут і зараз», і таким чином відкидаючи як фантастичну есхатологічну надію на потойбічне небесне царство.

3. Зацікавлення у перетворенні суспільства зумовлює нове прочитання Євангеліє, яке розглядається не стільки як послання, що має привести людину до вибору між небесами і пеклом, але як секулярна звістка, яка може і повинна змінити власне життя і суспільство «тут і зараз». Разом з тим секуляризуються основоположні християнські догмати, які окреслюють «коло ортодоксії»: сумніву піддаються божественність Христа і його смерть для відкуплення людської гріховності, заперечується реальність посмертної відплати і пекла, другого приходу Христа, кінця світу, приймаються нові концепції сотеріологічного інклюзивізму, антропоцентричний вектор, царства Божого на Землі.

4. Послідовників «Виникаючої церкви» розглядають як носіїв «елітарної постмодерністської свідомості», прерогативою яких є відносно

вільна гра думок, уявлень, суджень. «Виникаюча церква» стає своєрідною лабораторією духовних пошуків християнства, яке зазнало глибокої кризи. Породжені богословською елітою ідеї та принципи мають властивість проникати в середовище спільнот євангельського християнства не тільки на Заході, а й в Україні, де вони мають поодиноких своїх посередників.

5. «Виникаюча церква» не стала адекватною відповіддю викликам постмодерного і секулярного часу і поки що не сприйнята більшістю євангельських християн в Україні за винятком невеликої кількості дипломованих богословських інтелектуалів, по суті, залишається маргінальним явищем, черговим етапом «параду» протестантських теологій. Безспірним однак є те, що ідеї і форми та методи адаптації «Виникаючої церкви» як постмодерністського руху відображають його рафіновану секулярність.

4.3. Секуляризація в інтерпретації православного богослов'я: зовнішні й внутрішні аспекти

Православна богословська думка розглядає секуляризацію як феномен і світогляд, несумісний з ортодоксальним християнством. Православний мислитель М. Федоров пояснює секуляризацію як «профанацію». Якщо *fanum* означало місце, храм, а *profane* – той, хто стоїть поза храмом, то профанація означає ображення святині, неповажливе ставлення до того, що поважається як святе. За думкою Федорова, профанація здійснюється профанами, тобто особами, які не мають права входити в храм (невисвяченими) або необізнаними, тими, хто не досяг істинного розуміння, хоча і називає себе «професорами богослов'я»[112, с.66]. Федоров вважає секуляризацію явищем західним і нетиповим для православної культури. Апологія давнини в інтерпретації Федорова знаходить відгук в ідеях сучасних православних ієрархів і богословів Православної Церкви, які постулюють, що вірність традиції завжди визначалася як вірність минулому[19, с.253].

Якщо вірність реалізується в практиках церковного життя (в межах сакрального простору храму), то смисл секуляризації – вивести людину поза храм, виокремити її й протиставити храму, створити автономну антропоцентристську культуру, в якій поняття гуманізму замінило б поняття Бога. Як вважають православні богослови, секуляризована культура перетворює храм на музей, а ікони – на експонати. У цьому сенсі всі музеї, в яких відтворюється історія релігії й церкви в експонованій формі, є секулярними закладами. «Протестантські богослови звинувачують у подібних перетвореннях саму церкву, а секуляризацію розглядають як можливість осучаснення, актуалізації церковного служіння»[120, с.241], що було розкрито в попередньому розділі дисертації.

У православному підході до явища секуляризації суспільство і церква протиставляються як сфери профанного і сакрального. Іноді соціальному, культурному, політичному відмовляють у самостійних цінностях й значенні. Заперечується можливість вільної творчості людини поза системою координат православної духовності, ідеалами якої залишається візантійське суспільство, в якому про мистецтво, науку і культуру говорили виключно як про предмети віри. Досі не існує визначення мистецтво, як і культура взагалі, у православній церкві. Проблема (Церква – культура) була в центрі обговорення на Помісному соборі української православної церкви Київського патріархату у липні 2004 року. Проте вона набула тут есхатологічного дискурсу. Архієпископ (нині – митрополит) Переяслав-Хмельницький Димитрій у своїй соборній доповіді «Духовне відродження українського суспільства в умовах глобалізації світу», спираючись на апокаліптичне пророцтво апостола Петра «про наближення судного дня», в якому земля і всі діла на ній згорять» [1 Пет. 3:7, 10], вважав, що майбутнє культури вже визначено, оскільки «питання про культуру опирається в кінцеву долю людства і вимагає свого рішення перед лицем вогню. Архієпископ Димитрій передбачав кілька варіантів культури у світлі обґрунтованої ним «есхатології культури». З одного боку, як він вважав, не

«все згорить, а все буде піддане вогняному випробуванню», а з другого, – ригористично твердить архієпископ – це і не означає того, що в майбутньому віці будуть збережені всі людські шедеври і взагалі все, що в цьому світі ми називаємо культурою» (Голос Православ'я – 2004р. – №15).

Такі поняття як «політика», «право людини», «свобода совісті», «релігійна свобода» характеризуються як секулярне перетворення традиційного суспільства і наближення його до «дехристиянізованого ідеалу царства Божого на Землі». Ця думка належить цитованому уже Гундяєву, нинішньому Патріарху Московському і всієї Русі Кирилу, який був головним ідеологом в напрацюванні вагомого, по суті, секулярного документа – «Основи соціальної концепції Руської православної церкви», прийнятого 13 – 16 серпня 2000р. на Ювілейному Архієрейському Соборі РПЦ.

Робота над цим документом тривала 6 років. У ньому відображено загальноцерковна думка щодо важливих проблем сучасного «профанного життя». «Ця концепція – на думку протоієрея В.Заєва, завідувача кафедри «Нового Завіту Київської духовної академії» УПЦ Московського патріархату, – повинна стати практичним керівництвом для священників і мирян у вирішенні проблем, з якими вони стикаються в сучасному світі, – з державною владою, світськими об'єднаннями і організаціями, в пастирській практиці, пов'язаній з новими явищами в житті суспільства» [28, с.44].

Чим же викликана необхідність чіткого формулювання позиції церкви щодо багатьох гострих і актуальних передовсім політичних і соціальних проблем сучасності? Потрібно зазначити, що й раніше, в умовах радянської атеїстичної влади Православна церква, яка опинилася на периферії суспільного життя, використовувалася радянською державою і комуністичною партією у внутрішній і зовнішній політиці. Послуги Православної Церкви були затребувані режимом для обґрунтування й переходу від несприйняття більшовицької революції до лояльного ставлення до радянської влади. РПЦ опрацьовувалася концепція «соціального служіння церкви та її підтримки соціалістичних перетворень». Щоб вижити в умовах

атеїстичного наступу церква демонструвала свою підтримку владі й патріотизм, брала активну участь у так званому русі прихильників миру, засуджувала імперіалістичну політику Заходу. Московська патріархія активно допомагала комуністичному режиму, обілюючи його антирелігійний курс, всіляко захищаючи нібито існуючу в СРСР свободу совісті, переконань й релігійну свободу. Практично Московська патріархія була секулярною служанкою атеїстичного режиму.

Лише після розпаду СРСР Московська патріархія звільнилася від ідеологічних пут комуністичного режиму й почала дбати про своє нове обличчя в Росії і на інших територіях колишніх радянських республік, оголосивши їх своєю «канонічною територією». Власне про це засвідчує, по суті, секулярний характер «Основ соціальної концепції Руської Православної Церкви», в якому визначальним, ключовим є осмислення становища церкви в плюралістичному секулярному суспільстві, зокрема проблеми «Церква і нація», «Церква і держава».

Руську православну церкву явно не влаштовує статус «відокремленої від держави». РПЦ намагалася задекларувати собі сфери активного втручання в суспільне й державне життя. Областями «соработничества» церкви і держави визначаються: миротворча діяльність на міжпартійному, міжетнічному і суспільному рівнях; духовна, культурна, патріотична освіта й виховання; співпраця з органами державної влади всіх галузей для опрацювання законів, підзаконних актів і відповідних рішень; наука, включаючи гуманітарні дослідження; культура й творча діяльність та інші напрями державного і суспільного життя. Це є ті сфери, які в діючому російському законодавстві про свободу совісті та релігійні організації декларуються як відокремленні від церкви, зокрема освіта, культура, наука [58]. По суті, це є очевидним виявом поєднання сакрального і профанного, клерикального і секулярного.

Сучасні православні автори говорять уже не стільки про священне і профанне, скільки про раціоналістичне і міфологічне, секулярне і церковне.

Вони визнають, що секуляризована свідомість може бути релігійною, і Бог може бути вершиною цієї свідомості, але Бог для таких віруючих – в індивідуальній душі, а людина як мірило всіх речей замінила церкву [26, с.231].

Деякі православні богослови ще критичніше підходять до витоків секуляризації. Вони вважають, що «секуляризація постала та розгорнулася перш за все в біблійному світі, тобто в іудаїзмі й зокрема в християнстві: «Підставою цієї секуляризації є сама біблійна віра, а згодом – різні рухи, які з'явилися в лоні християнської релігії. Біблія відокремлює природу від Бога та відрізняє людину від Бога. Так розпочався процес «знімання чарів» («розчаклування релігії» – О.Я.) <...> те, що сьогодні називаємо секуляризацією, є чимось іншим. Це той процес, який витискає релігію з життя людини і, зокрема, суспільства <...> У секуляризації ми вбачаємо чинник, який збігається з подією «відбожествлення» та «відрелігійнення» великої частини населення. Те, що секуляризація до певної міри прискорює цей процес та йому сприяє, немає сумніву. Проте секуляризація є також чимось таким, що інколи може мати й аспекти позитивного, а не тільки негативного, а саме: дозволить релігії віднайти себе у цьому світі»[57, с.69]. Отже, йдеться про такий стан і статус релігії, коли вона в результаті секуляризації може оновлюватися, модернізуватися, відходити від традиційного, яке не вписується в сучасність, і винаходити інноваційні засади і форми свого функціонування. Так, зрештою, як це намагається зробити Католицька церква і особливо євангельський протестантизм на Заході, застосовуючи постмодерністські механізми своєї реконструкції, що, по суті, є виявом рафінованої секуляризації.

У зв'язку з цими процесами, які відбуваються в лоні всіх церков – католицьких, православних, протестантських, немає жодних підстав стверджувати про якийсь «постсекулярний» період, який нібито наступив у країнах християнських віровизнань. Греко-католицький богослов Іван Ортинський свої погляди на секуляризацію обґрунтовано стверджує таким

чином: «Секуляризація є викликом для християн <...> Нинішній світ спрямовується, наскільки нам це можна спостерігати, в напрямі все більш зростаючої секуляризації. Тут супроти фактів немає і не допомагає ніяке аргументування»[57, с.71].

Український богослов протоієрей Георгій Коваленко, донедавна голова Синодального інформаційно-просвітницького відділу УПЦ Московського патріархату обстоює свою точку зору на сутнісну природу сучасної секуляризації, вважаючи, що «сьогодні церковна спільнота сприймає секуляризацію як зовнішній виклик Церкві і не сприймає її як внутрішню проблему, яка наявна в сучасному православ'ї»[38, с.181]. Обґрунтовуючи свою позицію, Г.Коваленко посилається передовсім на моральні виклики, вважаючи, що сьогодні українське суспільство має великі проблеми в площині моралі. Йдеться про деформацію суспільної моралі, руйнування традиційних родинних цінностей і пропаганду нетрадиційної моралі, що стосується шлюбних відносин і сім'ї. «Сурогатні діти та публічні розлучення керівників держав, відомих діячів культури, – вважає протоієрей Георгій, – руйнують традиційні моральні та сімейні цінності не менш ніж гей-парадна активність<...> Сьогодні в постатеїстичному суспільстві майже 90% вважають себе віруючими, але суспільна мораль не є релігійною в багатьох своїх аспектах. І це можна вважати одним з секулярних викликів сьогодення» [38, с.182]. Отже, викривлення суспільної моралі постає як секулярна тенденція, оскільки, як вважає протоієрей Георгій, «сьогодні навіть люди, які декларують власну релігійність, а то й більше – навіть належать до релігійних спільнот, поступово змінюють свої уявлення про добро і зло в бік секулярного, нерелігійного, небіблійного».

Відтак, йдеться про «внутрішню» церковну секуляризацію у виявах «політичного православ'я», «державного православ'я», «економічного православ'я».

Сутнісна характеристика «політичного православ'я» протоієреєм Георгієм Коваленко зводиться до такого узагальнення: «Дуже символічно,

що «хресна хода» політправославних йде не в Лавру, а з Лаври. І молитва здійснюється не біля святині, а під стінами Верховної Ради» [38, с.184]. Йдеться про консервативні позацерковні групи, які на початку ХХІст. були сконцентровані в лоні УПЦ Московського патріархату і намагалися в душі ідеології «Русского мира» проводити вулицями Києва «хресні ходи» на захист традиційного російського православ'я часів царя Миколи II, якого Московська патріархія оголосила «святим страдником за православну віру». Таких біляцерковних спільнот, організованих у різноманітні об'єднання та союзи на кшталт «Союзу православних громадян України», «Православного братства Олександра Невського», «Православний вибір», «Союз православних жінок» та ін., які, по суті, є договірними відтвореннями існуючих в Росії православних братств з подібними до них назвами, в Україні з кожним роком ставало більше.

Найбільш чисельним і організованим є «Союз православних братств України» з російським корінням у ряді регіонів України, здебільшого на Сході й Півдні, там де переважають парафії УПЦ Московського патріархату. Прагнення їхнього керівництва політизувати їх діяльність, виступати з політичними заявами засвідчує, що ці православні об'єднання ніякого відношення до власне релігії та церкви не мають. А те, що їх підтримують і фінансують різноманітні російські фонди, підтверджує їх далеко не церковну ідентичність. Наявність в «Союзі православних братств України» – радикально політизованого, фундаменталістського крила намагання ухилитися від підпорядкування чи й навіть ігнорування церковного керівництва призвело до прийняття щодо них керівництвом УПЦ Московського патріархату, очолюваного на той час митрополитом Володимиром (Сабоданом) як главою цієї Церкви, синодальної ухвали про вилучення їх з-під опіки церкви як «політичного православ'я», несумісного зі статусом УПЦ. Проте діяльність «політичного православ'я» в Україні продовжується; вона ще більше актуалізувалася у зв'язку із російською анексією Криму та сепаратистськими антиукраїнськими акціями в Донбасі.

Кожні чергові вибори (парламентські, президентські, місцеві) демонструють спроби подібних біляцерковних організацій, союзів, спільнот перетягти православний електорат на бік тієї чи іншої проросійської партії, використати складні проблеми єдності православ'я, помісності церкви як розмінну карту для політичної гри[111, с. 211-212].

Саме це дало підставу протоієрею Георгію Коваленко таким чином охарактеризувати це «політичне православ'я»: «І якщо хтось бачив виголошені ним гасла, читав надруковані ним газети чи слухав їх виступи на мітингах, то не міг не помітити, що з християнством і Євангелієм це має надто мало спільного. І це стосується перш за все духу, а не зовнішньої форми. Зовнішні форми у цих громадських рухів православні, а суть – політична, секулярна. Вони все більше відходять від Церкви і оформлюються як громадсько-політичний рух»[38, с.184].

Характеристика протоієреєм «державного православ'я» як вияву «внутрішньої секуляризації» має надто узагальнений і «розмитий» фон, виражений дефініцією «держава не має керувати Церквою, кесар не має володіти Божим». Можна догадуватися, що йдеться про чиновників високого рангу, які під час великих релігійних свят суцільними шеренгами на чолі з президентом, прем'єр-міністром, спікером парламенту, Генеральним прокурором на подіумі храмів, передовсім в Києво-Печерській Лаврі, показово, чинно, по суті, фальшиво демонстрували свою побожність, а телевізійні ЗМІ в укрупненому форматі передавали ці кадри про «правдиву владу» на всю Україну. Як тут не згадати філіппіку Ісуса Христа на цей сакральний-секулярний фарс: «Горе вам, книжники і фарисеї, лицеміри, що подібні до гробів побілених, які гарними зверху здаються, а всередині повні трупних кісток та великої нечистоти! Так і ви – назовні здаєтеся людям за праведних, а всередині повні лицемірства та беззаконня» (Матв. 23:27).

Ця демонстрація богомільства мала на меті використати церкву для освячення владних, політичних цілей, і тому цілком виправдано, влучно характеризується як вияв секулярного «державного православ'я». Це явище

характерне якоюсь мірою для інших православних церков в Україні, коли політичні владні чинники намагаються під їхніми хоругвами здобувати собі народне визнання і прихильність релігійного загалу. Крім цього, є небезпека поділу громадян України православного віровизнання на «різні церкви», щоб внести розлад і протистояння в єдиний український народ.

У сучасні Європі, по суті, – секулярній, немає такого публічного єднання влади і релігії, держави і церкви, щоб президенти, прем'єр-міністри, партійні лідери в супроводі своїх міністрів та інших чиновників високого рангу демонстрували конфесійну однотайність, спільність і причетність під час публічних – державних чи церковних – ювілеїв, свят, заходів. Релігія і церква у «старій» Європі заповнює певну нішу суспільного простору: діють християнські партії, товариства, асоціації, профспілки, жіночі, молодіжні, дитячі організації. Але держава намагається тримати певну дистанцію від церкви, а церква, в свою чергу, не намагається демонструвати свою прихильність, залежність чи бажання отримати будь-які преференції від держави. Церква в Європі втратила свою духовну монополію й можливість здійснювати тотальний контроль над суспільною сферою, зокрема освітою, наукою, культурою і навіть мораллю. У цьому разі можна погодитись з патріархом Філаретом у тому, що «релігія як світогляд та інститут остаточно втратила свою роль у політичній, соціальній і культурній сфері».

Ще інший вияв «внутрішньої секуляризації» Православної церкви є «економічне православ'я», загроза якого для православ'я поширилася в умовах ринкової економіки в Україні. Церква динамічно перетворюється на олігархічну систему на зразок тієї системи, яка характерна для секулярного суспільства. З метою нібито забезпечення життєдіяльності й утримання інфраструктури Церква займається непрофільною економічною діяльністю. З'явилася нова галузь підприємництва – економіка церковного життя. Господарська діяльність монастирів перевершує і за обсягом і за профілем виробництва їх традиційні форми. Стурбований таким станом економічного перетворення церкви та її корумпованості, протоієрей Коваленко відзначає:

«Церква не повинна займатися непрофільною економічною діяльністю. Церква живе на пожертви, а не на податки чи завдяки додатковій вартості. І це має визначити економічну складову її існування, а також модель поведінки і бажань священнослужителів»[38, с.184], які все більше «обмирщуються» і секуляризуються, поєднуючи сакральне і профанне, обожнюючи божка – грошей.

Таким чином, підсумовуючи основні положення і характеристики сучасної секуляризації (в контексті розуміння цього явища православними богословами), фактичного проникнення секуляризації в релігійно-церковний комплекс, з урахуванням зовнішніх і внутрішніх її аспектів, можна констатувати:

1. Явище секуляризації Православною церквою взагалі сприймається як різновекторний – зовнішній і внутрішній – чинник, який впливає на трансформацію церкви від сакрального до профанного стану. У центрі цієї парадигми секуляризації стоїть культура і цивілізаційні виклики: орієнтація на євроінтеграцію чи реанімація ідеологеми «русского мира» у різних виявах: «православно-слов'янської цивілізації», «святої Русі», «Москва – третій Рим».

2. Секулярна концепція соціального служіння РПЦ та її підтримка соціалістичних перетворень в СРСР у наш час трансформувалася у фактичний відхід РПЦ від стану відокремленої від держави до активного «сороботничества» з державою в різних сферах політичного, суспільного, управлінського, безпекового, законодавчого, культурного, освітнього, зовнішньополітичного життя, що значно посилює її секуляризацію.

3. «Внутрішня секуляризація», яка присутня в церкві як профанація її сакральності, проявляється в Україні у вигляді «політичного православ'я», що десакарлізується і сприяє розколу православ'я та посиленню його кризового стану.

4.4. Секулярна релігійність як виявлення втрати досвіду «живої віри»

На порозі другого і третього тисячоліття християнська церква зіткнулася з посиленням наступом дехристиянізації і секуляризації, яка, як зазначав Іван Павло II, «болісно торкнулася багатьох народів і суспільств, у яких колись квітла віра і християнське життя». Це спричинило втрату «живої віри» або позбавило її вирішального значення в житті, призвело до розладу або знецінення християнського морального способу життя.

Сучасна глобалізація, яка значно посилила секуляризацію, створила для церкви (не лише для католицької, а й православної і протестантських спільнот, як і в цілому для традиційної релігійності) нові виклики: світоглядний релятивізм, релігійний індіферентизм, практичний атеїзм, тобто релігійну байдужість, усунення Бога зі щоденного життя, або, як характеризував ці явища Бенедикт XVI, «люди, які належать до Церкви, живуть життям, яке суперечить вірі».

В Апостольському листі *Porta fidei* – «Двері віри» від 11 жовтня 2011р. Бенедикт XVI оголосив «Рік віри», який розпочався 11 жовтня у 50-ту річницю відкриття II Ватиканського Собору. Обґрунтовуючи закономірність і необхідність цього заходу, папа пояснив: «Якщо в минулому ще можливо було зауважити існування однорідного культурного матеріалу, загалом прийняттого для віри і цінностей, натхненних нею, то сьогодні це вже не актуально для більшої частини суспільства через глибоку кризу віри, яка вразила багатьох людей».

Відтак, дефіцит «культурного матеріалу», на ґрунті якого зростала і формувалася в минулому християнська віра, призвів до глибокої кризи віри, сутнісні виявлення якої охарактеризовані у зверненні папи 24 травня 2012р. до учасників Загальних Зборів Конференції єпископів Італії, закликавши їх «працювати над відновленням Церкви», розпочати «нову євангелізацію Церкви і світу» (саме так: спочатку – церкви, а потім – світу).

Концептуальний підхід для з'ясування причин, викликів і наслідків кризи віри та її подолання Ватикан бачить у наступному[214]:

- ситуація секуляризації характерна особливо для суспільства з давньою християнською традицією, оскільки, як зазначає папа Франциск, «знищує культурну тканину, яка ще в недавньому минулому була об'єднуючою сферою, що охоплювала і формувала все людське життя – від народження до «переходу у вічне життя». Сьогодні вже немає розуміння цінностей того духовного спадку, які були основою західної цивілізації і становили її життєдайну лімфу. Ця істина уже не сприймається як незаперечна й необхідна для майбутнього розвитку. Відтак, колись врожайній християнській землі загрожує перетворення на секулярну пустелю, в якій зерно християнської віри буде роздушене, затоптане і запропашене»;

- підтвердженням цього є занепад християнської практики, що засвідчує незначна участь в євхаристійній Літургії, а ще нижча – в Таїнстві сповіді, а також відсутність у багатьох колись охрещених власної ідентичності й приналежності: вони не знають засадничого змісту віри або вважають, що можуть її зберегти без посередництва Церкви. Ця категорія осіб постійно, з року в рік, зростає: вони з сумнівом ставляться до істин, яких навчає Церква; для інших Царство Боже уже не асоціюється з цінностями, які об'явлені в Євангеліє, і не стосується її християнської віри і християнського способу життя;

- сьогодні гостро стоїть проблема Бога, який, по суті, усувається з горизонту віри і життя багатьох осіб, коли навіть згадка про Бога не супроводжується байдужістю, замкненістю або запереченням, то все ж є бажання витіснити віру в суб'єктивну сферу, віднести її до проблеми внутрішньої, приватної, викинути із суспільної свідомості; відсутність відкритості на трансценденцію або усвідомлене її відкидання провадить до «кризи серця», яка нині ранить Європу, оскільки є кризою духовного і морального;

- у теперішній час, коли Бог став для багатьох великим Незнайомцем, а Ісус Христос сприймається як постать з минулого, Церква не може відновити місійну діяльність без відновлення якості нашої віри і нашої молитви. Ми не можемо віднайти людей для Євангеліє, якщо самі першими не повернемося до глибокого досвіду Бога; звідси випливає наше завдання «нової євангелізації церкви і світу»[108, с.41-42].

Який же конкретний вияв має криза віри в країнах Європи? Франція на початку 90-х років минулого століття ще зберігала титул «улюбленої доньки» Католицької церкви: у ній налічувалося 90% католиків від усього населення країни. Через 20 років (2010р.) конфесійна і світоглядна ситуація докорінно змінилася: католиків залишилося 51%, мусульман – 4,5%, іудеїв – 1%, протестантів – 3%, атеїстів і агностиків (сумнівних в об'єктивному пізнанні чогось надприродно, трансцендентного, Бога) – 31%, 9% - конфесійно не визначені. У Німеччині: католиків – 30,9%, лютеран – 30,2%, мусульман – 4,26%, атеїстів і агностиків – 31%, 3,75% - конфесійно не визначені. У Великобританії 30 років тому (1985р.) майже 80% населення вважало себе християнами (англіканами, католиками, методистами, православними та інших християнських віросповідань). Сьогодні конфесійна картина у цій країні має інший вимір: християн 52,6%, мусульман – 2,7%, конфесійно не визначених – 22%, атеїстів і агностиків – 23%. Означені зміни конфесійної та світоглядної ситуації спостерігаються у більшій чи меншій мірі в інших країнах Європи і Латинської Америки.

Про зростаючу секуляризацію британського суспільства засвідчують такі стрімкі процеси його дехристиянізації. Згідно з опитуванням у 2001р, 70% британського населення відносило себе до християн, але вже в 2007р. це число зменшилося до 53%, а кількість британців, які відвідують церкву, зупинилося на позначці 15%. Дві третини дорослого населення Великобританії (66%) взагалі не мають жодного відношення до церкви або якоїсь іншої форми релігії. Ці люди розділилися порівну між тими, хто в

минулому належав до церкви, але вже покинув її (16 мільйонів) і тими, хто ніколи не належав до церкви (16,2 млн.)[147, с.141].

Ці тенденції є свідченням тектонічних змін у ставленні до релігії британського суспільства, яке фактично вступило в постхристиянську еру, як вважає К.Браун: «Відбувається не тільки подальший занепад організованого християнства, але смерть культури, яка раніше визначала британський народ в цілому як християнський <...> Культура християнства відійшла в минуле у Великобританії нового тисячоліття»[160, с.193,198].

Під час перепису населення, за традицією, деякі британці можуть відносити себе до християн, але це не означає їхньої приналежності до будь-якої церкви та виконання ними якихось релігійних обрядів. У британському суспільстві домінує споживацький підхід, згідно з яким релігійність та її практичні вираження є лише питаннями особистого вибору та комфорту. Ми живемо в суспільстві, – пояснює єпископ Гордон Бейтс, – яке зараз здебільшого є в другому або навіть в третьому поколінні язичницьким <...> дуже багато людей взагалі не мають жодних залишків християнської віри».

Проте характер релігійності тих осіб, які вважають себе католиками, протестантами, православними, чисто номінальний, «розмитий», що межує між релігійним індіферентизмом і практичним атеїзмом. Про це засвідчують соціологічні дослідження, які фіксують зникнення традиційної віри в трансцендентного (потойбічного, небесного) Бога, в якого вірять загалом лише 39% католиків і 26% протестантів. Так, в Німеччині вірять в Бога 25%, в Чехії – 28% населення. Це, звичайно, не войовничий атеїзм, який насаджувався комуністичною владою в країнах Східної і Центральної Європи: люди просто живуть без Бога, вони вважають, що «Бог і християнство – це феномени, що належать до минулої епохи»[213, с.21-22]. Постійно скорочується практикуюча релігійно-обрядова частина католицького і протестантського населення, яка «інколи молиться, часом сповідається і причащається». У Німеччині таких 11%, Австрії – 23%, Бельгії

– 19%, Чехії – 8%, Данії – 5%, Франції – 8%, Іспанії – 25%, Великобританії – 14%, Італії – 40%, Португалії – 37%, Словенії – 17%, Нідерландах – 4%, Україні – 17%. Загалом у цих країнах охрещується 43% народжуваних, вінчається – 27% осіб, які одружуються, хоронять за церковними обрядами – 48% [237, с.134-135].

Але для нас важливий інший аспект сучасної релігійності: наскільки вона є глибинною, «виношеною із глибини серця», усвідомлено практикованою і актуалізованою у щоденному житті. Для відповіді на це питання звернемося до великого за обсягом і ґрунтовного за змістом наукового соціологічного дослідження, проведеного міжнародними пасторальними теологами, починаючи з 1996р. до 2003р., в різних країнах Східної та Центральної Європи – Литві, Польщі, Румунії, Угорщині, Україні, Чехії, Словаччині, Словенії, Хорватії й феодальних землях колишньої НДР (Німецької Демократичної Республіки, тобто країн колишнього соціалістичного табору, які нині рухаються шляхом демократичних реформ [1].

Серед великої групи проблем і питань, які досліджувалися в цих країнах міжнародною мережею пасторальних теологів, виділено ті, які стосуються суб'єктивних уявлень респондентів образу Бога: суджень про важливість релігії для людини і суспільства; особиста ідентифікація осіб як релігійних, нерелігійних, схильних до атеїзму; відчуття сенсу життя; ставлення до релігійних обрядів і святих таїнств сучасної молоді.

Дослідженням виявлено, що значна частина населення цих країн вважає себе приналежною до певної конфесії або релігійною за усвідомленням. У Польщі 93% населення вважаються католиками, але лише 75% з них вважає себе людьми релігійними, тобто 18% католиків – це номінальні віруючі, які не вважають себе людьми релігійної віри. У Литві таких відповідно 72 і 68%; Хорватії 85 і 35%; Румунії (Семигір'я) 97 і 63%; Україні 55 і 32%. І це дало підставу пасторальним теологам за цими показниками характеризувати ці країни як *країни релігійної культури*.

Інші показники зафіксовані у таких країнах як: Словенія – 66% належать до певної конфесії, але 49% вважають себе людьми релігійними; Угорщина – відповідно 60 і 52%; Словаччина 73 і 54%. Ці країни віднесені до *змішаної культури* (конфесійної і релігійної).

У Чехії 29% вважають себе релігійними і 27% належать до певної конфесії. У Східній Німеччині (колишній НДР) відповідно – 38% належать до певної конфесії і 25% населення вважає себе релігійними людьми. Ці країни характеризуються як *країни атеїстичної культури*.

Про що свідчать ці соціологічні показники? Виявлений у країнах *релігійної культури* відсоток різниці між конфесійною приналежністю і релігійною ідентичністю опитаних осіб засвідчує, що надто багато людей, які за традицією чи народною культурою вважають себе приналежними до певної конфесії, за переконанням не є релігійними людьми. Ще нижчі показники релігійності (від 49 до 58%) населення фіксуються у *респондентів змішаної культури* (по суті релігійно секулярної) – Словенії, Угорщини, Словаччини. І найнижчий рівень релігійності в країнах *атеїстичної культури* – Чехії (29%), Східній Німеччині (25%). Хоча і в цих культурах – змішаній і атеїстичній – простежується та сама тенденція, як в країнах релігійної культури: перевищення конфесійної ідентифікації над суб'єктивною ідентифікацією релігійності. Таким чином, формалізована, номінальна конфесійна належність домінує над суб'єктивними, усвідомленими виявами релігійності.

На запитання «Важлива чи неважлива релігія для людини і суспільства?» отримані такі результати соціологічного опитування:

- *країни атеїстичної культури*: у Східній Німеччині релігію вважають неважливою для людини і суспільства 67% 18-30-річних, 55% 31-59-річних, 22% 60-65-річних; у Чехії відповідно 45, 35, 15%.

- у країнах *змішаної культури* релігію вважають неважливою для людини і суспільства: в Угорщині – 40% 18-30-річних, 22% 31-59-річних. Разом з тим важливою для людини і суспільства релігію визнали 25% 60-65-

річних. У Словаччині ставляться до релігії як неважливої для людини і суспільства 10% 18-30-річних. Важливою визнають релігію 3% 31-59-річних, 25% 60-65-річних. У Словенії ставляться до релігії як неважливої 22% 18-30-річних, 25% 31-59-річних, 7% 60-65-річних.

- по-різному важливість роль релігії в суспільстві та її місце в особистому житті оцінюється в країнах *релігійної культури*. У Польщі релігію визнають важливою 26% 18-30-річних, 39% 31-59-річних, 58% 60-65-річних. У Румунії відповідно 28, 58, 85%. У Литві релігію важливою визнають відповідно 22, 24, 53-річних.

- в Україні релігію неважливою для людини і суспільства визнали 15% 18-30-річних, 12% 31-59-річних і 25% 60-65-річних.

Для нашого аналізу має істотне значення те, як самі організатори проведення даного соціологічного дослідження – міжнародні пасторальні теологи, які працювали під час його проведення безпосередньо в парафіяльних громадах, оцінюють його результати. Їхня аналітика в основному зводиться до наступних висновків: у поколінь, свідомість яких сформувалася в період панівного комунізму і атеїзму, зберігається накопичене негативне ставлення до релігії. Однак негативне ставлення до релігії молодих поколінь, зокрема учнівського віку, пояснюється тим, що викладачі релігії і катехізації, коли ці предмети стали складовою частиною шкільної програми, почали відчувати труднощі під час їх викладання, оскільки учні старших класів, найчастіше професійно-технічних училищ, не цікавляться релігією. Відтак, негативне ставлення молоді до викладання й вивчення релігії покладається на відповідальні церковні особи – священників і єпископів, які начебто «поверхово і байдуже ставлять до проблеми релігійного виховання молодих поколінь учнів і студентів».

На наш погляд, враховуючи цей аспект, варто прислухатися до пояснень колишнього папи Івана Павла II, який безпосередньо і об'єктивно був освідомлений зі станом релігійності в Польщі та інших колишніх соціалістичних країнах Східної і Центральної Європи. Цей папа визнав, що

релігійна свідомість в наш час «позбувається есхатологічного наповнення і сотеріологічної надії». «Відійшли в минуле часи, – констатує Іван Павло II, – коли на реколекціях і церковних проповідях «кінцеві питання» («а що там після смерті?») хвилювали віруючих, спонукали їх ставати на коліна, приводили до решіток сповідальниць, володіли спасаючим впливом». Цей папа визнав, що «есхатологія стала байдужою для сучасної людини – в нашій цивілізації»[29, с. 227].

Мабуть, варто погодитися з таким висновком папи, що людина сьогоднішньої постмодерністської, технологічно-інформаційної цивілізації несприятливо ставиться до традиційних богословських «кінцевих питань». І ця несприятливість пояснюється передовсім впливом секуляризації і глобалізації, з продукованим ними споживацьким поглядом, скерованим на користування благами цього світу, а не потойбічного, трансцендентного. Останній втратив свою актуальність, свій сенс.

У країнах, де проводилися соціологічні дослідження міжнародною мережею пасторальних теологів, виявлено різне за силою відчуття релігійного сенсу. Воно більш-менш наявне в *країнах релігійної культури*: Польща – 72% респондентів, Литва – 63, Хорватія – 78, Румунія (Семигір'я) – 80%. У *країнах змішаної культури* (релігійно-секулярної) показник релігійного сенсу респондентів значно нижчий: Словенія – 32%, Угорщина – 34%, Словаччина – 50%. У *країнах атеїстичної культури* закономірно вони найнижчі: Східна Німеччина – 18%, Чехія – 22%.

В Україні виявлено таке ставлення до сенсу життя: релігійне – більше ніж у 60% респондентів, одночасно власний сенс фіксується у 78% і відсутність будь-якого сенсу – у 22%. Сумарна (100%) неспіввідносність респондентів релігійного і власного сенсу життя (60% + 78%) пояснюється тим, що частина опитаних поєднує в собі як релігійний, так і власний сенс свого земного буття. Тобто, таке синкретичне поєднання релігійного (60%) і власного сенсу (78%). Але відсутність будь-якого сенсу (22%) стосується в

основному молодого покоління (18-30-річних), яке сформувалося вже в умовах незалежної України.

Різновекторні орієнтації респондентів щодо сенсу свого життя пасторальними теологами пояснюється таким проблемним питанням: «Церкви у східно- та центральноєвропейських країнах повинні разом із церковним Собором чесно відповісти собі на питання: чи переважна орієнтація населення цих країн на особистий (безрелігійний) сенс життя є наслідок помилок, що їх припустилася Церква в минулому, коли в ній траплялися вчинки, які суперечать євангельському вченню, чи також є наслідком помилок теперішніх, які «не відповідають Святому духу».

Очевидно, йдеться про те, що релігійність нової епохи на перетині ХХ і ХХІ ст. зазнала не лише істотної трансформації, а й деформації. Все більше людей вірять у найрізноманітніші надприродні сили й енергетичні сфери; читають гороскопи; шукають порад у біоенергетиків і ясновидців; приділяють велику увагу темам альтернативної медицини та парапсихології; займаються йогою та медитацією; захоплюються видіннями; формулюють своє розуміння життя і його сенс за допомогою вчень буддизму та індуїзму в їх неактуалізованих формах, насамперед через віру в інкарнацію та можливість багаторазової самореалізації; надихаються давніми та новими міфами і саме в них знаходять шукану красу, цілісність і сенс життя, фактично без Бога.

Дослідженням пасторальних теологів виявлено, що у 10 країнах Східної і Центральної Європи уявлення про Бога, згідне з ученням церкви, мають лише 27% респондентів; власне уявлення про Бога – 45%; не можуть визначитися в тому, чи є вони релігійними – 10%; відносять себе до людей нерелігійних – 13%; вважають вчення про Бога обманом – 5% респондентів. В Україні відповідно за вище поданими визначеннями таких 32%, 43%, 15%, 8% і 2%. Наш висновок: незважаючи на потужну релігійну хвилю церковного піднесення в Україні, спостерігається зростання схильності у людей самотійно проектувати власне, особисто підхоже уявлення про Бога (43%), а

церковне (27%). Це виявлено не лише в осіб, віддалених від церкви, а й тих, які відвідують церковні богослужіння, але, очевидно, не розуміють або не сприймають істотного їх значення, тобто їх релігійна віра не є живою, сенсоутворюючою й смисложиттєвою.

Аналізуючи ці результати дослідження, необхідно звернути увагу на ці групи респондентів, які мають своє уявлення про Бога, і на тих, які не можуть визначитися, чи є вони релігійними людьми. Зрозуміло, що це не оцерковлені люди, хоча, можливо, деякі з них і відвідують Церкву, але, зрозуміло, що вони не є «співпричетним членами церкви», оскільки не сприймають або не усвідомлюють вповні канонічну, по-церковному основоположну ідею будь-якої християнської релігії – вчення про Бога. В Україні таких 64%. Саме альтернативні до церковних уявлень про Бога найбільше турбують пасторальних теологів, оскільки, як вони вважають, «йдеться про перероблення та, зрештою, про сурогат християнства».

Після такого висновку саме церковних авторитетів, якими є пасторальні теологи, які провели велике за обсягом і ґрунтовне за змістом наукове дослідження *Ufbruch* («Вибух»), у межах якого кількісними та якісними методами (що характеризує так зване «квантативне дослідження») вивчали стан і тенденції розвитку релігії і церкви за нових демократичних умов у 10 колишніх соціалістичних країнах Східної і Центральної Європи, – стає зрозумілим чому в цих країнах є багато людей, які вважають себе атеїстами або схильними до атеїзму. Таких респондентів зафіксовано в Польщі близько 5%, Румунії – 5%, Хорватії – 12%, Литві – 15%, Україні – 15% (це країни *релігійної культури*). Таких респондентів у країнах змішаної (релігійно атеїстичної) культури виявлено: у Словенії (48%), Угорщині (50%), Словаччині (27%). Відповідно у країнах *атеїстичної культури*: Чехії (68%), Східній Німеччині (колишні НДР) – 75%.

В даному випадку тут скоріше йдеться про так званий *практичний атеїзм*, який нещодавно, вже за понтифікату Бенедикта XVI, внесено до понятійно-категоріального словника Ватикану. У цьому понятті схоплено

таке явище, як заміщення колишнього ідеологічного атеїстичного матеріалізму – ідеологами часів так званого реального соціалізму – іншою ідеологемою, яка характеризує суспільство західного світу з властивим для нього секуляризмом і консумпціонізмом (споживацтвом). У постсоціалістичних країнах це явище сформувалося в умовах демократії, ринку, свободи світоглядного і віросповідного вибору. Разом із відновленням релігійної культури, заглушеної в цих країнах під час так званих соціалістичних перетворень, настала свобода вільного сповідання будь-якої релігії і відвідування будь-якої церкви, що в багатьох випадках стало даниною моди. Характерною ознакою цих змін є формування культури світськості (лаїстичної) у ставленні до релігії. Бажання жити так, щоб релігійна віра і сенс та спосіб безрелігійного життя йшли паралельно, але не пересікалися на життєвому шляху, тобто можна вірити або не вірити в Бога, але жити так, як нібито Бога немає.

По суті, створюється новий тип культури – не релігійної і не антирелігійної, а нейтрально-світоглядної, здебільшого побутово- чи звичаєворелігійної, але без особистого усвідомлення цінності релігійної віри, що й є чинником формування «схильність до атеїзму». Власне, про це сказав папа Бенедикт XVI під час свого візиту до Чехії на месі у м.Брно 27 вересня 2009р.: «Тип культури, в якій живе ваша країна, є великим і багатозначним радикальним викликом для віри, а також для надії. За суттю, як віра, так і надія у релігійному сенсі у теперішній час зазнали своєрідного «пересування», оскільки їх зіпхнуто у приватну і абстрактну сферу, коли у практичному і публічному житті зміцнилося довір'я до наукового і економічного прогресу. Проте цей прогрес має два обличчя: створює можливості для набуття благ і одночасно відкриває негативну перспективу. Технічний прогрес, вдосконалення суспільних структур, безумовно, потрібні, але недостатні для гарантування морального здоров'я суспільства» [215, с.17].

Головний редактор ватиканського часопису *L'Osservatore Romano* («Римський вісник») Гловані Маріо Віан зробив висновок більш істотнішого і масштабного значення, який стосується сучасних світоглядних процесів в постсоціалістичних країнах: «Ті перетворення, які після похмурих десятиліть домінування атеїстичних режимів почалися в країнах Східної і Центральної Європи, змінили обличчя нашого континенту. Після безкровного перевороту, який спільними силами зробили католики і прихильники лаїцизму, завершилася епоха гноблення і розпочалася нова епоха, в якій атеїстичний матеріалізм замінено на матеріалізм практичний»[215, с.3].

Особливий Європейський Синод єпископів Католицької церкви займався аналізом різних форм і проявів атеїзму у країнах Східної і Центральної Європи, в тому числі й в Україні. У підготовчому документі цього Синоду відзначалося, що «силоміць прищеплений марксизм припинив існування, проте практичний атеїзм і матеріалізм поширилися по всій Європі. Хоч ніхто про це виразно не говорить і до такого способу життя не примушує, як раніше, вони все ж таки спрямовують людей до такого способу життя нібито Бога немає <...> У цьому культурному кліматі розвиваються та поширюються атеїзм, агностицизм і релігійна байдужість. Особистому релігійному сповіданню віри загрожує небезпека перетворення атеїзму на власне рішення»[215].

Проведене в Україні Центром Разумкова соціологічне дослідження в 2010р.[19] стосувалося питань есхатологічної свідомості сучасного віруючого в Україні. На перший погляд вражає висока градація релігійного населення: 82,7% опитаних в усіх регіонах України засвідчили свою віру в Бога (це майже на 15% більше, ніж зафіксовано соціологічним дослідженням міжнародних пасторальних теологів). Разом з цим Центр Разумкова виявив 13,2% опитаних українців, які не вірять в Бога.

Простежимо вияви релігійності 82,7% опитаних, які вірять в Бога, в контексті їх есхатологічної свідомості: в існування безсмертної душі вірять 68,1%, не вірять 22,8%. В існування раю вірять 50,8%, не вірять 33,4%. В

існування пекла вірять 50,1%, не вірять 34,4%. У життя після смерті у потойбічному світі вірять 48,8%, не вірять 36,7%. Разом з тим у чудотворну силу святих реліквій (мощей, ікон, ладанок) вірять 63,1% віруючих в Бога. У переселення душ («після смерті люди знову відроджуються в іншому вигляді») вірять 36,4% віруючих в Бога, що засвідчує їх не християнську, а скоріше буддійську релігійність, яка, до речі, дуже модна серед значної частини населення, здебільшого молоді.

За конфесійною вибіркою, в існування безсмертної душі вірять 73,6% парафіян УПЦ Московського патріархату, 83% парафіян УПЦ Київського патріархату і 87,3% парафіян української греко-католицької Церкви (УГКЦ). В існування раю вірять відповідно – 55,3; 67,5; 80,9%. В існування пекла – 62,5; 60,8; 75,5%. Існування диявола визнають відповідно 53,9; 57,8; 71,1%. У переселення душ вірять – 40,2; 41,1; 32,9 парафіян УПЦ МП, УПЦ КП і УГКЦ.

Отже, есхатологічна самосвідомість віруючих православних і греко-католиків істотно розходиться з їх вірою в Бога. Тоді виникає питання: для чого ці люди відвідують свої церкви? Візьмемо регіональний зріз і відповіді тих прихожан, які відвідують богослужіння, беруть участь у релігійних службах: «щоб спілкуватися з Богом» - на Заході України таких 64,2%, у Центрі – 41,3%, на Півдні – 42,2%, на Сході – 37,2%. За конфесійною вибіркою серед вірян УПЦ Московського патріархату таких 44,2%, УПЦ Київського патріархату – 47,2%, УГКЦ – 67,9%. Відвідують богослужіння, вважаючи це «традицією мого народу»: на Заході України – 28,9%, у Центрі – 33%, на Півдні – 25,9%, на Сході – 33,5%. За конфесійною вибіркою до цієї категорії віднесли себе 28,9% віруючих УПЦ МП, 32,6% УПЦ КП і 34,3% УГКЦ.

І, зрештою, такий показник сенсу відвідування церковних богослужінь: «щоб сповідатися і причащатися». Таких евхаристійно зорієнтованих віруючих на Заході України – 38,6%, у Центрі – 7%, на Півдні – 11,8%, на Сході – 14,1%. За конфесійною вибіркою серед прихожан УПЦ МП таких

17,4%, УПЦ КП – 26,6%, УГКЦ – 39,9%. Відтак, ці групи опитаних можуть бути показником рівня релігійної мотивованості оцерковлених віруючих у їх ставленні до есхатологічної і сотеріологічної наповненості своєї віри, що засвідчує їхню співпричетність з християнською спільнотою у євхаристійному таїнстві.

Інші ракурси соціологічного дослідження дають достатню підставу для висновку, що релігія не впливає на якість особистого і сімейного життя українців, не виступає формулюючим чинником особистої поведінки, суспільної активності, світовідчуття і світорозуміння людини. Передовсім незначне місце посідає релігія в сімейному житті. Найважливіші якості, які потрібно виховувати в сім'ї, серед опитаних отримали такий рейтинг: працелюбність – 74,8%, почуття відповідальності – 58,6%, терпимість та повага до інших – 57,3%, рішучість, наполегливість – 45,1%, бережливість – 42,2%, вміння тримати себе в товаристві – 42,1%, незалежність – 32,6%, слухняність – 20,5%, релігійність – 16,8%.

Останнє місце релігії як цінності у сфері особистого і сімейного життя – закономірне явище секулярного світу. Українські виміри місця і ролі релігії в сімейній сфері збігаються з європейськими показниками.

Разом з тим, роль самої церкви та релігійних організацій в суспільному, політичному житті українського суспільства в цілому оцінюється позитивно. Значна частина українців вважає церкву вагомим елементом громадського життя (42%), який істотно впливає на суспільно-політичні трансформації в Україні (майже 67%). Це відображає суспільну оцінку релігійного чинника в Революції гідності, під час якої церква була складовою і надихаючою частиною Майдану.

У підсумку досліджуваної проблеми секулярності сучасної релігійності як виявлення утрати досвіду «живої віри» відзначимо такі її характеристики:

- чинником формування секулярної релігійності виступає науковий раціоналізм і науково-технічна культура, розум і знання, які характеризують технологічно-інформаційну стадію розвитку людства, наслідком якої є

глибока криза віри, утрата сучасною релігійністю есхатологічного і евхаристійного вимірів віри, занепад релігійної практики;

- тотальна секуляризація характерна для найбільш розвинутих країн – Німеччини, Франції, Великобританії, в яких відбувається дехристиянізація, що проявляється в трансформації організованого християнства, девальвація цінностей християнської культури, дехристиянізація більшості населення, яке все більше відмежовується від церкви та інших форм релігійності, проявляючи схильність до споживацького, консумпційного способу життя, практичного атеїзму;

- в колишніх соціалістичних країнах Східної і Центральної Європи після демонтажу комуністично-атеїстичного стану речей не відбулося сподіваного релігійного ренесансу, оскільки, як засвідчують соціологічні результати дослідження, формалізована, номінальна конфесійна приналежність домінує над суб'єктивно усвідомленими виявами релігійності. Відсутність «живої віри» у значної частини населення (40-50%), здебільшого у другого і третього покоління «прав людини» (післявоєнного покоління), яке вважається «втраченим для релігії», – найістотніша ознака секуляризації. Більшість населення цих країн не вважають релігію важливою для сучасної людини і суспільства;

- відбувається трансформація і деформація традиційної християнської релігійності: зникає традиційне церковне уявлення про трансцендентність, зокрема Бога, яке замінюється власним уявленням, що відрізняється від трансцендентного; зацікавленість так званими новими виявами позахристиянської релігійності деформує «живу віру», перетворюючи її в «язичницький сурогат»;

- створюється новий тип, по суті, секулярної релігійності без усвідомлення есхатологічних і евхаристійних вимірів християнської віри, а відтак – і новий тип культури – не релігійної і не антирелігійної, а нейтрально-світоглядної, здебільшого побутово-звичаєвої з дотриманням

деяких традиційних форм обрядовості, але без «живої віри», що є чинником, формуючим схильність до практичного атеїзму;

- для покоління українців, сформованого в незалежній Україні, релігія, як засвідчують результати соціологічного дослідження релігійності, посідає останнє місце серед цінностей, які є визначальними для особистого і сімейного життя; есхатологічна, евхаристійна, морально-етична цінність релігійного світогляду не зрозуміла і не затребувана як стабілізуючий і креативний життєвий чинник.

4.5 ВИСНОВКИ ДО РОЗДІЛУ IV

1. Інституалізаційна криза в Католицькій церкві виникла в результаті надмірної інституційної регламентованості й структуралізації всього релігійно-церковного комплексу, який сприймається як баласт традицій, що не відповідає джерельному відродженню і становленню «живої віри» в сучасному, постмодерністському, інформаційно-інноваційному, глобалізованому світі.

В країнах старої Європи (передовсім в Німеччині, Франції, Великобританії) церква перетворилася у склерозитовану систему, яка дедалі твердне й цінніше, утворюючи щось на кшталт панцира, яким вона пригнічує своє власне життя і відштовхує віруючих від себе. Ці кризові явища детермінували пошук сучасних постмодерних, за суттю, секулярних, модусів церкви, яка не претендує на інституалізаційне верховенство, а бачить свою роль в екзистенційному і гуманістичному розвитку націй шляхом антропологічного зміщення функцій служіння церкви з сакральної до секулярної сфери, з трансцендентного до іманентного вимірів. Йдеться про те, щоб «допомогти націям перерости в людство», орієнтуючи їх не на метафізичне, потойбічне, а на поцейбічне, сучасне, земне.

2. У столітньому «параді» протестантських теологій, що супроводжувався все масштабнішими і поглибленими зсувом від сакрального до секулярного, від трансцендентного до іманентного, протестантська

теологія кінця другого-початку третього тисячоліття на Заході зазнала постмодерністської трансформації у вигляді «виникаючої церкви» з претензією «нової реформації» і «відродження християнства».

Концептуальний модус «виникаючої церкви» нібито «відрізняється як постмодерністська деконструкція релігії від спрямованого на секуляризацію модернізму» попередніх протестантських теологій XVII – XXст. (як заявляють ідеологи «Виникаючої церкви»). Проте криза модерну як проекту тотальної секуляризації не дає підстави оцінювати постмодерністські концепції цієї церкви як «постсекулярні». Фактично концептуальний модус «виникаючої церкви» – це виявлення рафінованої секуляризації. Постмодерністська христологія більш небезпечна для традиційного християнства, зокрема протестантського євангельського християнства, ніж модернізм ліберального протестантського богослов'я чи богослов'я деміфологізованого і секулярного християнства.

Відтак, деконструкція всього «кола ортодоксії» – це істотне зміщення від трансцендентного до іманентного, від потойбічного до поцейбічного, від теїстичного і теоцентричного до антропоцентричного, гуманістичного, що, власне характеризує рух виникаючої церкви як черговий парад теологій і рафінований вектор секуляризації сучасного західного протестантизму, який своїм впливом досяг до українських течій пізнього протестантизму – баптизму, п'ятидесятників і навіть свідків Єгови.

3. Незважаючи на те, що деякі православні богослови вважають, що секуляризація – це явище Західного світу, характерне лише для католицизму і протестантизму, цей сучасний феномен не обійшов Православну церкву і має в ній свої специфічні вияви. В соціальній концепції Російської православної церкви (РПЦ) чітко виявляються секулярні елементи взаємодії держави і церкви, цілі сектори «соработничества» з органами державної влади. Зрештою, цей напрям секуляризації був характерний для ієрархії РПЦ в умовах Радянського Союзу, яка опрацювала концепцію «підтримки соціалістичних перетворень» в СРСР в умовах атеїстичного наступу влади на

церкву і войовничого атеїзму, а Московська патріархія активно допомагала комуністичному режиму, всіляко захищаючи його внутрішню і зовнішню політику, в тому числі нібито існуючу в СРСР свободу совісті. І тепер РПЦ не влаштовує статус «відокремленої від держави» (як це визначено в Конституції Російської Федерації), оскільки вона намагається собі привласнити сферу активного втручання в суспільне і державне життя, зокрема в культуру, законотворення, науку і освіту. Саме у такому підході проявляється секуляризація, коли суспільство і держава, з одного боку, і релігія та церква, – з другого, вже не протиставляються як сфери профанного і сакрального, а відбувається їх синтез і активна співпраця, що, зрештою, відображено в ідеології «русского мира», натхненником і сподвижником якої є найвища ієрархія Московської патріархії.

4. Секуляризація, по суті, є «внутрішньою проблемою», наявною в сучасному православ'ї. І саме в цьому варто погодитися з тими православними експертами, які чітко означили такі секулярні виклики для церкви як «політичне православ'я», «державне православ'я», «економічне православ'я», яке є в самій церкві, зокрема в УПЦ Московського патріархату.

Водночас ієрархи УПЦ Київського патріархату вважають, що європейська цивілізація сформувалася на засадах нехристиянського гуманізму і тому перестала бути християнською, передавши питання релігії і віри на розсуд вільного волевиявлення своїх громадян, що призвело в кінці другого тисячоліття до релігійного поліформізму і секулярної культури; а глобалізація підсилила секуляризацію і призвела до руїни європейської цивілізації.

5. До Революції гідності у 2013 – 2014рр. УПЦ Київського патріархату негативно ставилося як до європейської секулярної культури, так і в цілому до культури світської. Помісний Собор УПЦ Київського патріархату в 2004р., обговоривши питання «Духовного відродження українського суспільства в умовах глобалізації», засвідчив, що церкву турбує сучасний стан культури й тенденції її розвитку в умовах глобалізації і секуляризації,

яка «витісняє культуру від Бога». Відтак, у підході Православної церкви до культури спостерігається релятивізм: культура не визнається як цінність і робиться застереження про «ідолопоклонство щодо культури» і навіть есхатологічне ставлення до культури, яка буде піддана «вогняному випробуванню», оскільки в майбутньому столітті «не будуть збережені всі людські шедеври і взагалі все, що в цьому столітті називається культурою». Отже, культура секуляризується і відходить від церкви, а церква намагається не пускати секуляризованої культури в свої храми, а відтак, ризикує повним відторгненням культури від церкви як розриву профанного від сакрального.

6. Секулярна релігійність як вияв втрати «живої віри» виявляється у світоглядному релятивізмі, релігійному індиферентизмі і, зрештою, в практичному атеїзмі, тобто усуненні Бога зі щоденного життя, коли люди, які належать до Церкви, живуть так, наче Бога немає. Дефіцит «культурного матеріалу», на ґрунті якого в минулому зростала і формувалася християнська віра, привів до глибокої кризи віри. Вияви цієї кризи характерні для Європи, де постійно скорочується практикуюча релігійно-обрядова частина католицького і православного населення, зокрема третього і четвертого покоління прав людини, яке вже «не має нічого спільного з християнськими поглядами, цінностями та мораллю».

7. У країнах Східної і Центральної Європи (колишніх соціалістичних державах) соціологічні дослідження виявили три типи сучасної культури: *релігійну, змішану релігійно-секулярну і секулярну*. Більша половина населення, яка вважає себе віруючою, ставиться до релігії як «не важливої для людини і суспільства», з «незначним релігійним сенсом життя», «з власними уявленнями про Бога і релігію», які, по суті, нічого спільного не мають з церковними догматами.

8. В Україні показник релігійності серед важливих факторів особистого і сімейного життя посідає найнижчий рейтинг серед якостей, які є формуючими чинниками особистої поведінки, суспільної активності, світовідчуття і світорозуміння людини. Відтак, це є переконливим

свідченням секулярного впливу на релігійність сучасних українців. Разом з тим майже половина українців вважає церкву (а не релігію) вагомим і позитивним елементом громадянського, політичного і демократичного розвитку України, що засвідчує секулярну релігійність українців.

ВИСНОВКИ

У висновках викладені теоретичні підсумки дисертації, які в узагальненому вигляді відображають мету, завдання і наукову новизну дисертації:

1. Аналіз методологічних засад дослідження теорій і чинників секуляризації в зарубіжній соціології релігії і українському релігієзнавстві дозволив верифікувати визначення «секуляризація» у нашому дослідженні як один із визначальних векторів загальносвітового розвитку, як форму емансипації релігійних вірувань і чинник всеохопної модернізації релігії. Дослідженням тематики дисертації виявлено, що дієвим чинником секуляризації є передовсім контекстуалізація релігійних вчень і доктрин, тобто їх модернізація і трансформація релігійно-церковного комплексу шляхом його повернення обличчям до проблем сучасного світу і сучасної людини в цьому світі. Це сприяло вихолощенню сакрального, потойбічного і актуалізації антропоцентричного, поцейбічного як в релігійно-церковній діяльності, так і в буттєвій практиці релігійних громад, буденній релігійній свідомості віруючих як найбільш поширених чинників секуляризації.

2. Дослідження дискурсу Реформації як стартового чинника епохи секулярного «розчаклування світу» (за М.Вебером) дало можливість виявити докорінну контекстуалізацію релігійно-церковного компендіуму католицизму. Відбулося подолання домінуючого середньовічного стереотипу, згідно з яким церква вважалася своєрідною сотеріологічною корпорацією, завдяки якій можна досягти спасіння і небесного раю. Протестантська сотеріологічна парадигма мала чітке секулярне спрямування: ознакою обраності до спасіння стала успішна підприємницька діяльність, висока продуктивність праці і якість послуг, чесне і порядне підприємництво – в цілому успіх в бізнесовій, банківській, торгівельній діяльності. Утвердження світської діяльності як богоугодної, «світського покликання», «мирського аскетизму», «щоденної заощадливості» як засобів накопичення багатства, по суті, сприяли секулярному оформленню протестантського символу віри як ідеології нової суспільної капіталістичної формації в релігійному вираженні.

3. Найбільш ґрунтовно процес секуляризації пов'язаний з протестантським модернізмом. Це дозволило його означити як безперервний парад модерних і постмодерних теологій. Ліберальна теологія Шлейєрмахера, по суті, дала старт секулярному вихолощенню догматичних основ християнства на ґрунті біблійної герменевтики, раціоналізму і гуманізму. Значущим секулярним проектом деміфологізації і секуляризації стала «нова» або радикальна теологія, обґрунтувавши парадигму «дорослішання людства», «кінця метафізики» і «безрелігійної епохи». Програма модернізації традиційного християнства, застосування «керигматичного богослов'я» покладені в основу філософської, або «екзистенційної теології» П.Тілліха. «Теологія надії» і «теологія процесу» стали своєрідним винаходом «неортодоксального теїзму», по суті, секулярною модернізацією традиційної християнської есхатології, що якоюсь мірою знайшла обґрунтування в модерністській інтерпретації традиційної теодицеї. Зрештою, рух «виникаючої церкви» кінця ХХ – початку ХХІ ст. поки що завершив «парад» модерних протестантських теологій і в постмодерністських інтенціях відобразив секулярні чинники деконструктивізму західного протестантизму.

4. У дослідженні тенденцій сучасної секуляризації Католицької церкви вичленено і обґрунтовано дискурсну спрямованість поняття «аджорнаменто» (від італ. *Aggiornamento* – оновлення) як основоположну парадигму II Ватиканського Собору (1962 – 1965рр.), яка окреслила програму змін в Католицькій церкві в руслі її оновлення і наближення до сучасного світу шляхом модернізації її ідейного арсеналу, культу, відмови від еклезіального і сотеріологічного ексклюзивізму, що сприяло пом'якшенню доктрин, які протиставляли католицизм іншим християнським течіям і нехристиянським релігіям і визнанню релігійного плюралізму, як одного із чинників секуляризації. Соборна Конституція «Про церкву в сучасному світі» побудована на антропоцентричній і гуманістичній парадигмі й скасуванні в цілому або відсуненні на периферію посилення на трансцендентність Абсолюта (Бога). Замість потойбічних інтенцій в Конституції акцентується виключно на

буттєвості людини в сучасному світі в іманентному гуманістичному значенні її світосприймання і світовідчуття, у виявах соціальної, економічної, культурної – в цілому смисложиттєвої, екзистенційної сутності. Відтак, людина, ставши на ґрунт «самодостатнього і виключного гуманізму», як означив Ч.Тейлор у монографії «Секулярна доба», «не потребує для своєї самодостатності трансцендентного». В цьому контексті соборна парадигма «аджорнаменто» дала старт глибинній секуляризації сучасного католицизму.

5. Модернізація есхатологічно-сотеріологічного компендіуму протестантизму і католицизму викликала кризу віри і привела до змирення західного християнства. Інноваційні підходи церкви до визначення її місця і ролі в сучасному світі сприяли новому коперніканському повороту в системі світоглядних координат «церква – світ – людина», в якому вже не було місця «для кінцевих питань» потойбічного світу. Це відкрило шлях до переведення християнської віри і надії від замкненого та логічного світоусвідомлення її світосприйняття в конкретний історичний досвід людини, гідність якої церква визнала як трансцендентну цінність. Таким чином, сенс сучасної екзистенції людини відсунув на периферію забуття традиційну есхатологічну сутність буття людини і звільнив її як від насолод в небесному раю, так і від жахів вічних мук в пеклі і навіть чистилищі, які фактично зняті з традиційної інтерпретації «кінцевих питань» в сучасній католицькій есхатології і сотеріології.

6. Опрацювання комплексу проблем, пов'язаних з розвитком сучасного соціального вчення католицизму в контексті динамічних змін в економічному, політичному, соціальному житті Європи в другій половині XX – початку XXI століть, виявило тенденцію пріоритетності інноваційних, по суті, секулярних напрямків душпастирської діяльності: акцентування блага людини, прав людини, свобод людини, гідності людини, санкціонувало відмову від традиційного християнського догмату про сутнісну природу людини як «грішної і упавшої істоти, враженої первородним гріхом», який спричинив її деградацію в цьому світі. Європейські секулярні цінності – співучасть,

солідарність, субсидіарність, права людини, гідність людини покладені в основу сучасного соціального вчення Католицької церкви, надаючи йому міждисциплінарного характеру, залучаючи здобутки всіх знань, насамперед філософії та інших гуманітарних і соціальних наук, до надання соціальному вченню достовірності, актуальності, конкретності. Модернізаційний модус сучасного соціального вчення католицизму є переконливим свідченням відходу церкви від традиційного теїзму до інноваційного антропоцентризму як чинника секуляризації.

7. Вивчення сучасних культурологічних процесів в церкві і Європейському Союзі дозволили по-новому оцінити сутність, природу і функціональні культури. Світську спрямованість функцій культури Католицька церква визнала лише після II Ватиканського собору в контексті його секулярної парадигми «аджорнаменто». Церква відмовилася від традиційного трактування і використання культури як «служанки теології» і «носія божественного благочестя» і заманіфестувала нове ставлення до культури як «носія гідності людини», як важливого чинника формування загальнолюдських цінностей вільних від будь-яких релігійних і клерикальних нашарувань (чого, до речі, не відбулося у ставлення до культури Православної церкви в Росії і Україні). Антропоцентрична, соціологічна, етнологічна сутнісна природа культури, котра «допомагає людині вдосконалювати і розкривати матеріальні, фізичні й духовні здібності, щоб стимулювати загальнолюдський прогрес», сприяла привнесенню секулярних ідей в церковне життя і звільненню культури від невластивого для неї сакрального використання.

8. Секуляризація донедавна осмислювалася духовними авторитетами Православної церкви в Україні як явище, властиве лише західному християнству, як зовнішній виклик для церкви, що не мав внутрішнього підґрунтя. Останнім часом самі представники Православної церкви в Україні (зокрема УПЦ Московського патріархату) виявили найбільшу загрозу для церкви у чинниках «внутрішньої секуляризації» в таких її модифікаціях, як «політичне православ'я», «державне православ'я», «економічне православ'я».

У центрі цих чинників секуляризації – ставлення церкви до культури і цивілізаційних викликів: орієнтація на євроінтеграцію, з одного боку, а з другого, – реанімація ідеологеми «русского мира» у різних її виявах: православно-слов'янська цивілізація «святая Русь», «Москва – третій Рим».

9. Як показав результат соціологічних досліджень стану релігійності у країнах Східної і Центральної Європи після розвалу в них соціалістичної системи, проведених у 90-тих рр. і на початку ХХІ ст. католицькою пасторальною соціологічною службою, виявлено різні типи релігійної ідентичності населення цих країн. Це дозволило ідентифікувати країни «релігійної культури» (Польща, Литва, Україна, Хорватія, Румунія (Семигорія), країни «змішаної світсько-релігійної культури» (Словенія, Угорщина, Словаччина) і країни «атеїстичної культури» (Чехія, Східна Німеччина – колишня НДР). Разом з тим більшість населення всіх трьох типів названих країн, які вважають себе віруючими, до релігії ставляться неоднозначно, зокрема як «неважливої для суспільства і людини», мають власні уявлення про Бога і релігію, які, по суті, не мають нічого спільного з церковними догматами, і надають перевагу власному «світському сенсу» життя, ніж «релігійному сенсу».

10. Показник релігійності в Україні, виявлений цим соціологічним дослідженням, не зважаючи на високий рівень фіксації віруючих (82,7%), найнижчий серед якостей, які є формуючими особистої поведінки, сімейних цінностей, світорозуміння і світовідчуття (3,7 за 10-ти бальною шкалою). Це є переконливим свідченням секулярного сенсу життя більшості українців, в тому числі і віруючих. Разом з тим, майже половина українців вважає церкву (а не релігійність як світогляд і спосіб життя) важливим елементом громадянського, політичного і демократичного життя сучасної України, що засвідчує, по суті, секулярну налаштованість більшості українців.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Андраш Мате-Тот. Земля, що не тече молоком і медом / Мате-Тот Андраш, Павел Міклушак. – Івано-Франківська теологічна Академія, 2004. – 238 с.
2. Бабій М. Сакралізація і секуляризація як вияв суспільного статусу релігії / М. Бабій // Академічне релігієзнавство / М. Бабій. – К: Світ знань, 2000. – С. 863.
3. Беллах Р. Социология религии / Р.Беллах // Американская социология. Перспективы. Методы. Проблемы. – М.: Мартин, 1972. – 410 с.
4. Бенедикт XVI. Промова під час інавгураційної сесії V Загальної Конференції Єпископату Латинської Америки і Карибів / Бенедикт XVI // Документи апостольської Столиці (ДАП). – Рим, 2007. – С. 854-870.
5. Бистрицька Е.В. Східна політика Ватикану в контексті відносин Святого Престолу з Росією та СРСР (1878-1964pp.): [монографія] / Е.Бистрицька – Тернопіль: Підручники і посібники, 2009. – 416с.
6. Богачов А. Л. Філософська герменевтика. Навчальний посібник / А.Богачов – К.: Курс, 2006. – 405 с.
7. Бонхоффер Д. Сопротивление и покорность / Д.Бонхоффер – М.: Прогресс, 1994. – 344с.
8. Вебер М. Избранные произведения / М. Вебер; [пер. с нем.; сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова; предисл. П. П. Гайденко; коммент. А. Ф. Филиппова]. — М.: Прогресс, 1990.
9. Векфильд У. Инструкция по изучению и преподаванию социальной доктрины Церкви / У. Векфильд, Х. Мортинс. – Рим, 1990.
10. Виговський В. А. Сакралізація та секуляризація як чинник змін функціонування релігійного комплексу / В.А.Виговський – Мультиверсум. Філософський альманах. – К.: Центр духовної культури, – 2004. – №43.
11. Виговський Л.А. Функціональність релігії: природа і вияви: [монографія] / Л.А. Виговський – Київ-Хмельницький, 2004. – 340с.

12. Вільховий Ю. Феномен «громадянська релігія» у верифікації української і світової релігійної думки / Ю.Вільховий // Україна і Ватикан: християнство в контексті його включення в різноманіття сфер суспільного буття. – Збірник наукових праць Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України. – К.: УАР, 2015. – 385 с.
13. Віра і розум – двоє крил людського духу: Зб. Матеріалів колоквиуму / За ред. А. Колодного – К., 2001. – 283с.
14. Вігчизняний євангельський протестантизм: історія, досвід, проблеми: [збірник наукових статей]. – К., 2011. – 247с.
15. Гараджа В. Глава VII. Секуляризація / В.Гараджа // Соціологія релігії. – М.: ИНФРА, 2005. – 348с.
16. Гарнак А. Історія догматов // Раннє християнство. – М.: АСТ, ФОЛІО, 2001. – Т.2. – 512с.
17. Гентош Л. Ватикан і виклики модерності: східноєвропейська політика Бенедикта XVI та українсько-польський конфлікт в Галичині, 1914 – 1923 / Л.Гентош. – Львів: Класика, 2006. – 632с.
18. Голос Православ'я. – К., 2004. – №15.
19. Гундяев Н. Святоотеческое богословие и секулярный мир / Н.Гундяев // Православное богословие на пороге третьего тысячелетия. – М.: Синодальная богословская комиссия, 2000. – С. 252-258.
20. Докаш В. Адвентисти сьомого дня / В.Докаш // Історія релігії в Україні. Том 6. За редакцією професора П.Яроцького – Київ-Дрогобич: Сурма, 2008. – С.248-415.
21. Докаш В.І. Кінець світу: еволюція протестантської інтерпретації: [монографія] / В.І.Докаш – Київ-Чернівці: Книги-XXI, 2007. – 544с.
22. Доповідь святішого Патріарха Київського і всієї Русі-України Філарета на Помісному Соборі 9 – 10 січня 2001 року // Православний церковний календар 2001 року. Видання Київської патріархії Української православної Церкви. – С. 101-117.

23. Єленський В. Велике повернення: релігія у глобальній політиці та міжнародних відносинах кінці ХХ – початку ХХІ століття / В.Єленський – Львів: Видавництво українського католицького університету, 2013. – 503с.
24. Єленський В. Історія релігії в Україні. Том 10. Релігія і церква років незалежності України. За редакцією професора А.Колодного / В.Єленський, А.Колодний – Київ-Дрогобич: Коло, 2003.– 613с.
25. Єленський В.Є. Релігія після комунізму / В.Є.Єленський – К.: Національний педагогічний університет імені М.Драгоманова, 2002. – 420с.
26. Журина М. О сознании секулярном и церковном. Ч. 1-2 / М.Журина // Альфа и Омега. Актуальные темы. – М., 2006.
27. Задорожнюк И.Е. Гражданская религия в США. Концепция Р.Беллаха и реальность / И.Е. Задорожнюк // Религии мира. Ежегодник. – М., 1987. – С. 53-54.
28. Зуев В. Обзор социальной концепции Русской Православной Церкви / В.Зуев // Християнство на межі тисячоліть: матеріали міжнародної молодіжної науково-практичної конференції. – К., 2001. – С.44-52.
29. Иоанн Павел II. Переступить порог надежды / Иоанн Павел II – М.: Истина и жизнь, 1995. – 280 с.
30. Йосипенко С.Л. Теолого-політична проблема в ранньомодерній духовній культурі / С.Л.Йосипенко – Мультиверсум. Філософський альманах. – К.: Центр духовної культури. – 2008. – №58.
31. Інтерв'ю папи Бенедикта XVI німецькому телебаченню. – Парафіяльна газета. – К., 2006. – №16.
32. Ісламська держава. – Дзеркало тижня. – К., 2015. – №7 (203).
33. Історія писемності, священних книг і віроповчальних текстів : [навч посіб. і хрестоматія в 2-х т.] / В.І.Лубський, Є.А.Харьковченко, Т.Г.Лубська, М.В.Лубська. – К.: Центр учбової літератури, 2014. – 448с. –Т.1.
34. Історія писемності, священних книг і віроповчальних текстів: [навч посіб. і хрестоматія в 2-х т.] / В.І.Лубський, Є.А.Харьковченко,

- Т.Г.Горбаченко, М.В.Лубська. – К.: Центр учбової літератури, 2014. – 336с. – Т.2.
35. Кирилл, митрополит Смоленский и Калиноградский. Обстоятельства нового времени: либерализм, традиционализм и моральные ценности объединяющейся Европы / митрополит Кирилл // Релігійна свобода: науковий щорічник. – К., 2002. – №6. – С.50-51.
36. Кияк Святослав. Другий Ватиканський Собор і релігійно-суспільні проблеми сучасності: [навчальний посібник] / Святослав Кияк. – Жовква: Місіонер, 2011. – 304с.
37. Кияк Святослав. Ідентичність українського католицизму: генезис, проблеми, перспективи: [монографія] / Святослав Кияк. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2006. – 632с.
38. Коваленко Ю. Секуляризація як внутрішня проблема церкви / Ю.Коваленко // Український релігієзнавство. – К., 2013. – № 68.
39. Козленко В.М. Свобода совісті: релігієзнавчо-правові аспекти / В.М.Козленко // Софія. – К., 2014. – №2. – С.20 – 23.
40. Колодний А. Історія релігії в Україні. Том 10. Релігія і церква років незалежності України. / А.Колодний – Київ-Дрогобич: Коло, 2003. – 613с.
41. Колодний А. Релігійні вияви України / А.Колодний. – К.: Коло, 2004. – 280с.
42. Кондратьєва І.В. Давні Східні церкви: ідентифікація, сучасність: Монографія / І.В.Кондратьєва. – К.: Видавничий дім Дмитра Бурого, 2013. – 508с.
43. Конотоп Л.Г. Людська суб'єктивність в філософії і психології: [монографія] / Л.Г.Конотоп. – Херсон, 2013. – 186с.
44. Конотоп Л.Г. Методологія дослідження релігійного феномену в сучасній філософії Заходу / Л.Г.Конотоп // Журнал «Софія». – К., 2014. – №1(1) – С.12-15.
45. Конотоп Л.Г. Свобода як філософсько-релігієзнавча проблема: [монографія] / Л.Г.Конотоп.– Херсон, 2011. – 172 с.

46. Косуха П. Історія релігії в Україні. Том 10. Релігія і церква років незалежності України / П.Косуха // За редакцією професора А.Колодного – Київ-Дрогобич: Коло, 2003. – С.40-86.
47. Кох К. Християни в Європі: нові шляхи передання віри / К.Кох; [пер. з нім. Н.Комарової]. – К.: Дух і літера, 2013. – 304с.
48. Кралюк П. Історія релігії в Україні. Том 5. / П.Кралюк // За ред. професора П.Яроцького – К.: Світ знань, 2002. – Ч. I. Розд. I – IV. – С.12–104.
49. Кутуев П.В. Рациональный капитализм как феномен Новоевропейской цивилизации / П.В.Кутуев // Цивилизационная структура современного мира: В 3-х т. – К.: Наукова думка, 2006. – Т.1. – 687 с.
50. Любащенко В. Історія протестантизму в Україні: курс лекцій / В.Любащенко – Львів: Просвіта, 1995. – 350с.
51. Любащенко В. Історія релігії в Україні. Том 5 / В.Любащенко // За редакцією професора П.Яроцького – К.: Світ знань, 2002. – Ч. I. Розд. XVIII–X. –С.105–240.
52. Маємо відродити дух Літургії // Католицький вісник. – К., 2011. – №2. – С.3–5.
53. Майдан і Церква. Хроніка подій та експерта оцінка /Ред. і упор. Л. Филипович, О. Горкуша. – Київ: СаммитКнига, 2014. – 650с.
54. Мельник В.И. (В.Любащенко). Молодежь в пятидесятничестве: поиски идеала / В.И.Мельник. – Львов: Издательство «Світ», 1992. – 197с.
55. Мельник В.И. (В.Любащенко). Эволюция современного пятидесятничества / В.И.Мельник . – Львов: Издательство «Вища школа», 1985. – 157с.
56. Овсиенко Ф.Г. Эволюция социального учения католицизма / Ф.Г.Овсиенко. – М. : Изд-во МГУ, 1987. – 256 с.
57. Ортинський І. Секуляризація, секуляризм, безбожність. Богословське бачення проблеми / І.Ортинський // Українське релігієзнавство. – К., 2013. – №68. – С.68–83.

58. Основы социальной концепции Русского Православной Церкви [Электронный ресурс] // Розділ II, § 6–8. – М., 2000. – Режим доступу: <http://www.patriarchia.ru/db/text/141422.html>.
59. Павел VI. Апостольське послання «Oktoagesima adveniens» / Павел VI. – , Рим, 1971. – 443с.
60. Павленко Ю.В. Социокультурные истоки Западнохристианско-Новоевропейской цивилизации / Ю.В.Павленко // Цивилизационная структура современного мира: в 3-х т. – К.: Наукова думка, 2006. – Т.1. – 687 с.
61. Панков А.А, Секуляризация как социокультурная реальность современной Украины / А.А.Панков // Вісник Харківського національного університету імені В.Н.Каразіна. – 2002. – №3. – С.122-125.
62. Парафіяльна газета. – К., 2006. – №23.
63. Презавантаження, або нова євангелізація Польщі. – Католицький вісник. – К., 2012. – №2. – С.3-4.
64. Петрова І.М. Секуляризаційні процеси в сучасній Україні / І.М.Петрова // Науковий вісник Волинського національного університету імені Лесі Українки. – 2011. – С.143-148.
65. Пивоварова Н. Релігійність українців: тенденції десятиліття / Н.Пивоварова // Українське релігієзнавство. – 2014. – №71–72. – С.77-84.
66. Пілецький Є.А. Православна аскеза: українська традиція / Є.А.Пілецький // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. – К., 2012. – № 106. – С.23-26.
67. Попович М. В. Сковорода Григорій Савич / М.В. Попович //Енциклопедія історії України. Т.9. – К., 2012. –608 с.
68. Предко О.І. Релігійне навіювання: сутність та його складові / О.І.Предко // Журнал «Софія». – 2014. – №2 (2). – С.35-39.
69. Предко О.І. Релігійний досвід: особистісний / О.І.Предко // Журнал «Софія». – 2014. – № 1 – С.21-25.

70. Промова на відкритті Третьої Загальної конференції єпископату Латинської Америки// Документи апостольської Столиці (ДАП). – Рим, 1979. – С.189-196.
71. Протестантизм в Україні: генеза, структура, місце у соціокультурних процесах : автореф. дис... д-ра філос. наук: 09.00.11 / Любашенко Вікторія Іванівна ; НАН України, Ін-т філософії ім. Г. Сковороди. – К., 1998. – 40 с.
72. Ранер К. Основание веры. Введение в христианское богословие / К.Ранер;[перевод с немецкого В.Витковского]. – М.: ББИ св.ап.Андрея, 2006. – 662с.
73. Ратцигер Й. Вера – Истина – Толернатность. Христианство и мировые религии. / Бенедикт XVI – Йозеф Ратцингер. – М.: ББИ св.ап.Андрея, 2007. – 379с.
74. Ратцингер Й. Многообразие религий и единый завет / Й. Ратцингер; [пер. с нем. А.Петрова]. – М.: ББИ св.ап.Андрея, 2007. – 130с.
75. Ратцингер Й. Сущность и задачи богословия: Попытки определения в дискурсе современности. / Йозеф Ратцингер – Бенедикт XVI. – М.: ББИ св.ап.Андрея, 2007. – 144с.
76. Ратцінгер Й. Божа революція. / Й.Ратцінгер: [пер. з італ. К.В.Стасіва] – Жовква: Місіонер, 2009. – 132с.
77. Ратцінгер Й. Сіль землі: Християнство й Католицька Церква в XXI столітті. Розмова Петера Зевальда з Йосифом Рацінгером / Й.Ратцінгер; [Пер. з нім. О. Конкевича}. – Львів: Місіонер, 2007. – 282 с.
78. Рауш Т. Католичество о третьем тысячелетии / Т.Рауш – М. : Библейско – Богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – 416 с.
79. Религиоведение. Энциклопедический словарь под редакцией А.П. Забияко, А.Н. Красикова, Е.С. Элбакян. – М. : Академический проект, 2006. – 1150с.
80. Релігієзнавство: предмет, структура, методологія. За редакцією професорів А.Колодного та Б.Лобовика. – К., 1996. – 240с.

81. Релігія в контексті духовного життя: [колективна монографія / за редакцією професора А.Колодного]. – К.: УАЖ та УАР, 2012. – 569с.
82. Релігія в контексті соціокультурних трансформацій України: [колективна монографія / відп. редактор доктор філософських наук Л.Филипович] – К., 2009. – 296с.
83. Релігія і влада в Україні: проблеми взаємовідносин [Електронний ресурс]: інформаційно-аналітичні матеріали до Круглого столу на тему: “Державно-конфесійні відносини в Україні, їх особливості і тенденції розвитку” / Інформаційно-аналітичний матеріал Центру Разумкова. – К. – 2011. - Режим доступу: http://www.uceps.org/upload/prz_2011_Rlg_sml.pdf
84. Релігія і нація в суспільному житті України й світу / За редакцією Л.О.Филипович. – К.: Наукова думка, 2006 – 286с.
85. Релігія–світ–Україна. Книга друга. Міжконфесійні відносини поліконфесійної України / За редакцією професорів А.Колодного і Л.Филипович. – К.:УАР, 2011. – 371с.
86. Релігія–світ–Україна. Книга перша. Релігія у світі культурно-цивілізаційного діалогу/ За редакцією професорів А.Колодного і Л.Филипович. – К. :УАР, 2010. – 339с.
87. Релігія–світ–Україна. Книга третя. Релігійні процеси в перспективі їх вияві / За редакцією професорів А.Колодного і Л.Филипович. – К.: УАР, 2012. – 550с.
88. Решетніков Ю. Історія релігії в Україні. Том 5 / Ю.Решетніков // За редакцією професора П.Яроцького. – К.: Світ знань, 2002. – Частина I. Розділи III-VII. – 423с.
89. Руссо Ж.-Ж. О гражданской религии / Ж.-Ж. Руссо // Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. Трактаты. – М.: Канон-пресс, Кучково поле, 1998. – 416с.
90. Саверіо Гаета. Франциск Папа: життя і виклики / Гаета Саверіо – Львів: видавництво «Свічадо», 2013. – 104с.

91. Санніков С. Історія релігії в Україні. Том 5. / С.Санніков // За редакцією професора П.Яроцького – К.: Світ знань, 2002. – Частина I. Розділи I-II. – 423с.
92. Сарапін О. Герменевтика в контексті релігієзнавчих досліджень / О. Сарапін // Українське релігієзнавство. – 2009. – Спецвипуск 1. – С.202-211.
93. Саух П. Між церквою, доктриною і досвідом живої віри. Філософія сучасного католицького модернізму / П.Саух // Україна і Ватикан: християнство в контексті його включення в різноманіття сфер суспільного буття. За ред. Професорів А.Колодного, Л.Филипович, П.Яроцького. – К.: УАР, 2015. – С.5-8.
94. Саух П. Сучасні виклики глобалізаційної епохи: суспільство і церква в поуках відповідей // Україна і Ватикан: до і після Другого Ватиканського Собору. За ред. Професорів А.Колодного, Л.Филипович, П.Яроцького. – К.: УАР, 2013. – С.19-27.
95. Серeda Г.В. Національна та релігійна толерантність київських студентів / Г.В.Серeda // Матеріали соціологічного дослідження. – К., 2006. – С.8-31.
96. Скептицизм й інакодумання як інтелектуальний поступ. Релігієзнавчий аспект / В.В. Климов . – Київ : Видавництво Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди, 2013 . – 647 с.
97. Соловій Р. Виникаюча церква / Р.Соловій – Черкаси: Колоквіум, 2014. – 328 с.
98. Соловій Роман. Переосмислення есхатологічної парадигми у постмодерному протестантському богослов'ї (Б.Макларена і Р.Белла) / Р.Соловій // Українське християнство. – Київ, 2013. – №68. – С.83-96.
99. Спис О. Релігійно-суспільні та соціокультурні зміни в пізньопротестантських громадах (за результатами експертного опитування) / О.Спис // Українське релігієзнавство. – 2005. – №2. – С.86-95.
100. Спис О. Соціально-політичні і соціокультурні імплікації пізнього протестантизму в процесі трансформації українського суспільства. –

- авторефер. Дис.. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук за спец. 09.00.11. «релігієзнавство» / О.Спис. – К., 2008. – 20с.
101. Спис О. Сучасний протестантизм на шляху інституційного становлення: протиріччя, проблеми, виклики / О.Спис // Науковий вісник Чернівецького університету. Філософія. Збірник наукових праць. – Чернівці, 2006. – Вип. 301–302. – С. 174-178.
102. Стасюк Л.О. Отрдоксія у християнстві: протестантський вимір: [монографія] / Л.О.Стасюк. – Житомир: Видавець Євєнюк О.О., 2014. – 296с.
103. Стоколос Н.Г. Конфесійно-етичні трансформації в Україні (XIX перша половина ХХст.): [монографія] / Н.Г.Стоколос – Рівне: РІС КСУ – ППФ – Ліста, 2003. – 480с.
104. Тейлор Чарльз. Секулярна доба. Книга перша / Чарльз Тейлор; [пер. з англійської]. – К.: Дух і літера, 2013. – 664с.
105. Теологический энциклопедический словарь: [под редакцией Уолтера Элвелла]. – Москва: «Духовное возрождение», 2003.– 1456с.
106. Титаренко В. Релігійний фактор у формуванні громадянського суспільства: український аспект / В.Титаренко // Україна і Ватикан: християнство в контексті його включення в різноманіття сфер суспільного буття: збірник наукових праць Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України. – К.: УАР, 2015. – 385 с.
107. Україна і Ватикан в контексті культурно-цивілізаційного діалогу: історія і сучасність. Серія наукових збірників. Збірник №3: [за загальною редакцією д.ф.н.П.Яроцького, д.ф.н. Л.Филипович, д.ф.н. С.Кияка]. – К., 2009. – 412с.
108. Україна і Ватикан: до і після Другого Ватиканського Собору. Серія наукових збірників. Збірник №5: [за загальною редакцією д.ф.н.П.Яроцького, д.ф.н. Л.Филипович, д.ф.н. С.Кияка]. – К., 2013. – 503с.
109. Україна і Ватикан: українсько-ватиканські відносини в контексті суспільних і міжконфесійних проблем. Серія наукових збірників. Збірник №1:[за загальною редакцією д.ф.н. А.Колодного (гол.ред), д.і.н. О.Реєнта,

- д.ф.н. П.Яроцького, д.ф.н. Л.Филипович, д.ф.н. С.Кияка]. – Івано-Франківськ-Київ, 2008. – 575с.
110. Україна і Ватикан: християнство в контексті його включення в різноманіття сфер суспільного буття [за загальною редакцією д.ф.н. А.Н.Колодного, д.ф.н. Л.Филипович, д.ф.н.П.Яроцького]. – К., 2015. – 415с.
111. Україна релігійна. Прогнози релігійного життя України. Книга друга. – К., 2008. – 436с.
112. Федоров Н.Ф. О секуляризации как профанации: собрание сочинений в 4-х тт. / Н.Ф. Фёдоров – М.: Прогресс, 1995. – (собрание сочинений в 4-х тт. / Н.Ф. Фёдоров; кн. 4). – С.66-68.
113. Филипович Л. Нетрадиційна релігійність. Проблема вибору / Л.Филипович // Сучасна релігійність: зміст, стан, тенденції : збірник матеріалів Всеукраїнської наукової конференції, березень 2007 р. – Луцьк, 2007. – С.3-7.
114. Філософський енциклопедичний словник. Інститут філософії імені Г.С.Сковороди НАН України. – К.:Абрис, 2002.– 742с.
115. Франчук В. Історія релігії в Україні. П'ятидесятники. Том 6 / В.Франчук // За редакцією професора П.Яроцького. – Київ-Дрогобич: Сурма, 2008. – 630с.
116. Хабермас Ю. Ратцингер Й. Дилектика секуляризації. О разуме и религии. / Ю.Хабермас, Й.Ратцингер; [пер. С нем. В.Витковский]. – М.: ББИ св.ап.Андрея, 2006. – 112с.
117. Харьковщенко Є.А. Софіологія: концептуалізація вчення в російській релігійній філософії / Є.А. Харьковщенко // Журнал «Софія». – К., 2014. – №2.– С.5-9.
118. Харьковщенко Є.А. Софія: історико-філософська генеза поняття/ Є.А. Харьковщенко // Журнал «Софія». – К., 2014. – №1.– С.5-9.
119. Церква сьогодні. – Католицький вісник. – К., 2012. – №23. – С.2-3.
120. Черенков М.М. Європейська Реформація та український євангельський протестантизм. Генетико-типологічна спорідненість і національна

- ідентифікація в вимірі сучасності: [монографія] / М.М.Черенков. – Одеса: Християнська освіта, 2008. – 566с.
121. Черенков М.Н. Баптизм без кавычек. Очерки и материалы к дискуссии о будущем евангельских церквей/ М.М.Черенков. – Черкасы: Коллоквиум, 2012. – 291с.
122. Черній А. Секуляризація і секулярні процеси сучасні / А.Черній // Академічне релігієзнавство. – К.: Світ знань, 2000. –814с.
123. Шандор Ф. Дослідження процесу секуляризації / Ф.Шандор // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Соціологія. Психологія. Педагогіка. –К.: Видавництво «Київський університет», 2006. – Вип. 24–25. – С.60-63.
124. Швед З.В. Інтерпретація свободи в іудаїзмі: методології дослідження [монографія] / З.В.Швед. – К.:біві, 2011. – 303с.
125. Шепетяк О.М. Німецькомовна католицька думка другої половини ХХ століття/ О.М.Шепетяк. – К.: УАР, 2014. – 346с.
126. Шестопаець Д. Релігійність населення України через призму секуляризаційної парадигми / Д.Шестопаець // Українське релігієзнавство. – 2014. – №71–72. – С.102-103.
127. Шлеєрмахер. Ф. Речи о религии к образованным людям, ее презирающим. Монологи / Ф.Шлеєрмахер. – СПб.: Алетейя, 1994. – 336с.
128. Яроцкая О. Теоцентризм и антропоцентризм как разновекторные церковные идентичности в современном секулярном мире / О.Яроцкая // Власть и общество (История, Теория, Практика). Научный журнал. – Тбилиси, 2014. – 3 (31). – С.40-52.
129. Яроцька О. «Теологія процесу» як вияв модерністської теології в умовах секуляризації / О.Яроцька // Мультиверсум. Філософський альманах. – К., 2013. – Випуск 9 (127). – С.226-234.
130. Яроцька О. Секуляризація та її осмислення в сучасному релігієзнавстві й теологічній думці / О.Яроцька // Гуманітарні студії. Збірник наукових

- праць. – К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2014. – Випуск 24. – 136 с. – С.86-94.
131. Яроцька О. Аджорнаменто – секулярна парадигма буття Католицької церкви після II Ватиканського Собору / О.Яроцька // Мандрівець. [Журнал] : всеукраїнський науковий журнал гуманітарних студій – Тернопіль: Мандрівець, 2014. – 2(110). – С.79-84.
132. Яроцька О. Антропоцентризм і теоцентризм як різновекторні смисложиттєві парадигми сучасного буття Католицької церкви (сакральна-секулярна реверсія) / О.Яроцька // Україна-Ватикан: християнство в контексті його включення в різноманітні сфери суспільного буття. Науковий збірник. За ред. Л.Филипович і П.Яроцького. – К.:УАР,2015. – С.229-235.
133. Яроцька О. Ліберальна протестантська теологія в контексті філософської біблійної герменевтики / О.Яроцька // Авраамічні релігії в Україні: історія, етнокультурні взаємовпливи, міжконфесійні взаємини: матеріали наукової конференції, (Галич, 25 трав. 2013 р.). – Галич, 2013. – С.445-453.
134. Яроцька О. Особливості догматичного оформлення християнства на Вселенських соборах (325 – 787 рр.) / О.Яроцька // Науковий часопис НПУ імені М.П.Драгоманова. Серія 7. – К.: Видавництво НПУ імені М.П.Драгоманова, 2012. – Вип.28 (41). – 312 с.
135. Яроцька О. Радикальна, або «нова», теологія: модель створення секулярного християнства / О.Яроцька // Держава і церква в новітній історії України: збірник наукових статей за матеріалами IV Всеукраїнської наукової конференції, (Полтава, 23–24 лист. 2012р.). – С.373-379.
136. Яроцька О. Секулярна релігійність як виявлення утрати досвіду живої віри / О.Яроцька // Релігія та соціум. Міжнародний часопис. – Ч.: Чернівецький Нац. Ун-т., 2016. – №1-2 (21-22). – С. 190-198.
137. Яроцька О. Секулярні чинники сучасної католицької "теології культури" / О.Яроцька // Авраамічні релігії в Україні: інкультураційні взаємовпливи та міжконфесійні взаємини: матеріали всеукраїнської наукової

конференції, (Галич, 29 травня 2014р.). – Галич: Інформаційно-видавничий відділ Національного заповідника «Давній Галич», 2014. – С.25-256.

138. Яроцька О. Теологія формування демфілогізованого і секулярного християнства / О.Яроцька // Гілея. – Збірник наукових праць. – Вип.№107. – К.:ВІР УАН, 2016. – С.205-209.

139. Яроцька О. Традиційне і модерністське в сучасних теологічних етичних концепціях: сакральнo-секулярний реверс) / О.Яроцька // Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету – 2014», (15–16 квіт. 2014р.): [матеріали доповідей та виступів]. – К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2014. – Ч.7. – С.91-92.

140. Яроцька О. Утвердження гідності людини в модернізованому соціальному вченні католицизму як чинник секуляризації / О.Яроцька // Релігієзнавство в Київському університеті: інституційний та персональний виміри: матеріали всеукраїнської науково-практичної конференції, (22 вересня 2014р.). – К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2014. –С.22-26.

141. Яроцька О.В. Секуляризація в інтерпретації православного богослов'я: зовнішні й внутрішні аспекти / О.Яроцька // V Всеукраїнська наукова конференція «Держава і церква в новітній історії України». Збірник наукових статей. – Полтава: ТОВ «АСМІ», 2015. – 436с.

142. Яроцька О.В. Секулярна детермінація кризових явищ в сучасному християнстві / О.Яроцька // Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету – 2016», 20 – 21 квіт. 2016.: [матеріали доповідей та виступів]. – К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2016. – Ч.7. – 231с.

143. Яроцький П. Свідки Єгови / П.Яроцький // Історія релігії в Україні. Том 6. – Київ–Дрогобич: Сурма, 2008. – С.416-626.

144. Яроцький, П. Л. Релігієзнавство. Сучасні релігійні процеси у світі й Україні : підручник / П. Л. Яроцький; Ін-т філософії НАН України. – Київ : Кондор, 2013. – 442 с.

145. «Nones» on the Rise [Электронный ресурс] // The Pew Research Center. Religion & Public Life. – Poll October 9, 2012 – Режим доступа: <http://www.pewforum.org/2012/10/09/nones-on-the-rise/>.
146. Altizer T. Radical Theology and the Death of God / T. Altizer. W. Hamilton. – New York, 1966.
147. Ashworth J. Churchgoing in the UK: A report from Tearfund on church attendance in the UK [Электронный ресурс] / Ashworth J. – London: Tearfund Publications, 2007. – Режим доступа: http://news.bbc.co.uk/2/shared/bsp/hi/pdfs/03_04_07_tearfundchurch.pdf.
148. Austin W. The relevance of natural science to theology / W. Austin. – London–Basingstoke: Macmillan, 1976. – 132p.
149. Barker E. Secularization, Rationalism, and Sectarianism: Essays in Honour of Bryan R. Wilson / Eileen Barker, James A. Beckford, Karel Dobbelaere. – Oxford: Clarendon Press, 1993. – 348p.
150. Barth K. Der Christ in der Gesellschaft / K. Barth // Anfänge der dialektischen Theologie. – München: Chr. Kaiser, 1977. – 347s.
151. Barth K. Kirchliche Dogmatik / Karl Barth. – München: Kaiser, 1932. – 561 s.
152. Barth K. The Epistle to the Romans, Dogmatics in Outline, Evangelical Theology and Letters / Karl Barth. – NY: Harper Perennial, 1959. – 155p.
153. Bell R. Love wins, a book, about heaven, hekk, and the fate of every person who ever lived / R. Bell. – New York: HarperOne, 2012. – 224p.
154. Bell R. Velvet Elvis: Repainting the Christian Faith / R. Bell. – NY: HarperOne, 2012. – 208p.
155. Bender C. Religion on the Edge: De-Centering and Re-Centering the Sociology of Religion / Courtney Bender, Wendy Cadge, Peggy Levitt, David Smilde. – Oxford: Oxford University Press, 2013. – 312p.
156. Benedict XVI. Spesalvi / Benedict XVI // L'osservatore Romano (pol.wyd.). – 2008. – №1. – P.20-27.

157. Berger P. Sacred canary: Elements of a Sociological Theory of Religion / P.Berger – New York: Anchor, 1990. – 240p.
158. Berger P. The Desecularisation of The World: A Global Overvie / P.Berger // The Desecularisation of the World; Resurgent Religious and World politic. – Washington: Eerdmans, 1999. – P. 2-3.
159. Berger P.A. Bleak Outlook is Seen for Religion / P.A.Berger. – The New York Times, 1968. – Feb.25. – P.3-5.
160. Brown C. The Death of Christian Britain / C.Brown. – London: Abingdon Routledge, 2009. – 320p.
161. Bultmann R. Glaube und Verstehen. Ges. Aufsätze II / R.Bultmann – Tübingen, 1952.
162. Bultmann R. Kerygma and Mythologie / R.Bultmann // New Testament and Mythology. – London,1962. – P.1-44.
163. Bultmann R. Neues Testament und Mythologie [Электронный ресурс] / R.Bultmann. – Режим доступа: http://www.bildungundalltag.de/Neues_Testament_und_Mythologie.pdf
164. Burke S. A heretic's Guide ti Eternity /S. Burke, B. Teylor. – San Francisko: Jossey – Bass, 2006. – 288p.
165. Casanova J. Cosmopolitanism, the Clash of Civilizations and Multiple Modernities / J.Casanova // Current Sociology. – 2011. – №59 (2). – P. 252–267.
166. Casanova J. Human Religious Evolution and Unfinished Creation / J.Casanova // The Spirit in Creation and New Creation: Science and Theology in Western and Orthodox Realms. – Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2012. – P. 190-203.
167. Casanova J. Is Secularisation Global? / J.Casanova // Openong New Spaces: Worldwide Mission and Secularisation. – German, 2013. – P. 69-81.
168. Casanova J. Public Religions in the Modern World / J.Casanova. – Chicago: University Of Chicago Press, 1994. – 330 p.

169. Casanova J. Religion, Secularisation, and Sacralisation / J.Casanova // Dynamics in the History of Religions between Asia and Europe: Encounters, Nations, and Comparative Perspectives. – Leiden:BRILL, 2012 – P.453-463.
170. Casanova J. Rethinking Public Religions / J.Casanova // Rethinking Religions and World Affairs. – Oxford–NewYork: Brill, 2011. – P.448–464.
171. Casanova J. Secularisation and Dialogue: International Approaches/ J.Casanova. – Münster, New York: Waxmann, 2014. – P.20-32.
172. Casanova J. The Secular, Secularisations, Secularisms / J.Casanova // Rethinking Secularism. – Oxford –New York: Oxford University Press, 2011. – P.54-75.
173. Cathoun C. Rethinking Secularism / Craig Cathoun, Mark Juergensmeyer. Jonatan Vanantwerpen. – Oxford: Oxford University Press, 2011. – 322p.
174. Chaves M. Secularization as Declining Religions Authority / M.Chaves // Social Forces. – 1994. – №72(3). – P.749-774.
175. Christiano K. Secularisation Theory: The Course of a concept / K.Christiano, W. Swatos // Sociology of Religion. – 1999. – №60(3). – P.209-229.
176. Congregazione per la Dottrina della Fede. Notificazione a proposito del libro di J.Dupuis, Verso una teologia del pluralismo religioso [Электронный ресурс]. – Città del Vaticano, 2001. – Режимдоступу: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20010124_dupuis_it.html.
177. Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich // Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. – Kraków, 1967. – S. 334–335.
178. Dobbelaere K. Secularization: an Analysis At Three Levels / K.Dobbelaere. – Bruxelles: P.J.E. – Peter Lang, 2002. – 214p.
179. Dobbelaere K. Secularization: trzy poziomy analizy / K.Dobbelaere. – Kraków: wyd. NOMOS, 2008. – 302p.
180. Dobbelaere K. Towards an Integrated Perspective of the Processes, Related to the Descriptive Concept of Secularization / K.Dobbelaere// Sociology of Religion. – 1999. – Vol.60 (3). – P.241-242.

181. Dressler M. *Secularism and Religion-Making* / Markus Dressler, Arvind – Pal S.Mandair. – Oxford: Oxford University Press, 2011. – 288p.
182. Dupuis J. *Jesus Christ a la des religions* / J. Dupuis. – Paris, 1989. – P.127.
183. Dupuis J. *Verco una teologia cristiana del pluralismo religioso* [Електронний ресурс] / J. Dupuis. – Bresta, 1997. – Режим доступу: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20010124_dupuis_it.html.
184. Elver H. *The Headscarf Controversy: Secularism and Freedom of Religion* / Hilal Elver. – Oxford University Press, 2012. – 288p.
185. Fenn R.R. *Beyond Idols. The Shape of a Secular Society* / R.R.Fenn. – Oxford University Press, 2001. – 201p.
186. *Gaudium te spes* [Електронний ресурс] : пастирська Конституція про Церкву в сучасному світі. – Ватикан, 1965. – Ч. II, глава V, п.2. – Режим доступу: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_cons_19651207_gaudium-et-spes_en.html.
187. Gill. R. *The future of religious participation and belief in Britain and beyond* / R.Gill, R.K.Fenn // *The Blackwell companion to the sociology of religion*. – Oxford: Blackwell, 2001. – P.279-291.
188. Grenz S.J. *Theology for the Community of God* / Stanley J. Grenz. – Nashville: Broadman Holman Publishers, 1994. – 723p.
189. Harnack A. *Das Wesen des Christentums* / Adolf von Harnack. – Güsttersloch: Güstterslocher Verlagshaus Mohl, 1977. – 191s.
190. Hartshorne Ch. *The god of religion and the god of philosophy* / Ch. Hartshorne // *Talk of god*. Ed. G.Vesey, N.Robinson, J.Hick e.a. L.e.a. – 1970. – P.152-159.
191. Hartshorne Ch. *Two forms of idolatry* / Ch. Hartshorne // *International Journal for philosophy of religion*. – The Ragu, 1970. – № 1. – P.3-15.
192. Hefner Ph. *The politics and the ontology of nature and grace* / Ph. Hefner // *Journal of religion*. – Chicago, 1974.–№ 2(54). – P.153-160.

193. Hick J. Evil and god of love / J.Hick. – L: Palgrave Macmillan, 2010. – 389 p.
194. Hout M. Why More Americans Have No Religious Reference: Politics and Generations / M.Hout, Claude S. Fischer // [Электронный ресурс] : American Social Review. – 2002. – №67. – P.165–190. – Режим доступа: <http://www.asanet.org/images/members/docs/pdf/featured/HoutFischer.pdf>.
195. Hurd E.S. The Politics of Secularism in International Religions / Elithabeth Shakman Hurd. – Princeton University Press, 2008. – 264p.
196. Inghelhart R. Modernization, Cultural Change and Democracy: The Human Development Sequence / Ronald Inghelhart, Christian Welzel. – Cambridge: Cambridge University Press, 2005. – 344p.
197. Irish J.A. Moltmann's theology of contradiction / J.A.Irish // Theology today. – Ephrata (Pa), 1975. – № 1(32). – P.21-27.
198. Johannes XXIII. Pacem in Terris: Enzyklika über den Frieden unter allen Völkern in Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem_ge.html.
199. Johannes XXIII. Mater et Magistra: Enzyklika über die jüngsten Entwicklungen des gesellschaftlichen Lebens und seine Gestaltung im Licht der christlichen Lehre. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater_ge.html.
200. John Paul II. Autograph Letter of Foundation of Pontifical Council for Culture / John Paul II // Acta Apostolicae Sedis. – Vatican, 1983. – P.683–685.
201. John Paul III. Encyclical letter «Centesimus annus» [Электронный ресурс] / John Paul III. – Roma, 1991. – Режим доступа: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html.
202. John Paul II. Encyclical letter «Fides et ratio» [Электронный ресурс] / John Paul II. – Roma, 1998. – Режим доступа: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html.

203. John Paul II. Encyclica lletter «Laborem exzercens» [Электронний ресурс] / John Paul II. – Roma, 1981. – Режим доступу: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091981_laborem-exercens.html.
204. John Paul II. Encyclica lletter «Sollitudo rei socialis» [Электронний ресурс] / JohnPaulII. – Roma, 1988. – Режим доступу: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html.
205. John Paul II. Encyclica lletter «Caritas in veritate» [Электронний ресурс] / John Paul II. – Roma, 2007. – Режим доступу: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html.
206. John Paul II. Tertio millenio adventier / John Paul II. – Roma, 1994.
207. Jones Alan. Reimagining Christianity: Reconnect Your Spirit without Disconnecting Your Mind / Alan Jones. – Noboken, NJ: John Wiley & Sons, Inc., 2005. – 288p.
208. Kane G-S. The failure of soul-making theodicy / G-S.Kane // International journal for philosophy of religion. – The Hague, 1975. – №1(6). – P.1-22.
209. Konstytucja, duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym // Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje. – Kraków: Pollottinum, 1967. – 583s.
210. L'Osservatore Roma (pol.wyd.). – Roma, 2013. – № 10.
211. L'Osservatore Roma (pol.wyd.). – Roma, 2013. – № 8-9.
212. L'Osservatore Romano (pol. wyd.). – Roma, 2008. – №1.
213. L'Osservatore Romano (pol.wyd.). – Roma, 2007. – № 2.
214. L'Osservatore Romano (pol.wyd.). – Roma, 2009. – №11-12.
215. L'Osservatore Romano (pol.wyd.). – Roma, 2011. – №7.
216. L'Osservatore Romano (pol.wyd.). – Roma, 2012. – №7-8.
217. L'Osservatore Romano(pol.wyd.). – 1994. – №2.
218. L'Osservatore Romano (pol.wyd.). – Roma, 2008. – №11.

219. Libertetis konciencia: [Електронний ресурс]: конгрегація віровчення. Інструкція про християнську свободу і звільнення. – Ватикан, 1986. – Режим доступу:
http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19860322_freedom-liberation_sp.html.
220. Lukman Th. Das Proplem der Religion in der modernen Gesselschaft / Th.Lukman. – Freiburg, 1963. – 220s.
221. Macquarrie J. Thinking about god / J. Macquarrie. – L.: SCM press, 1975. – P.221-233.
222. Martin D. On Secularization: Toward a Revised General Theory / D.Martin. – Ashgate Publishing Company, 2005. – 206p.
223. McLaren B. A generous orthodoxy / B. McLaren. – Grand Rapids. – 352p.
224. McLaren B. The last word and the world after that: a tail of faith, doubt, and a new kind of Christianity/ B. McLaren. – San Francisco, 2005. – 336p.
225. McLaren Brian. Everything Must Change: Jesus Global Crises, and a Revolution of Hope / Brian McLaren – Nashville: Thomas Nelson, 2009. – 338p.
226. Meeks M.D. Origins of theology of hope / M.D.Meeks. – Philadelphia: Portress press, 1974. – 178 p.
227. Mellert R. Process theology and god's personal being / R.Mellert. – In: A personal god? Ed. by E.Schillebeeckx a. B. van Iersel. – N.Y.: Seabury Press, 1977.
228. Moltmann J. Christliche Antropologie in den Konflikten der Gegenwart / L.Moltmann. – Stuttgart, 1971.
229. Noris P. Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide» / P.Noris, R.Ingelhart. – Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
230. Norris P. The Secularisation Debate. Chapter 1 / N. Pippa. – Cambridge University Press, 2004. – P.3-32.
231. Ojciec Swiety Franciszek. Adhoracja apostolska Evangelii Saudium o gloszeniu Evangelii [Електронний ресурс] / Ojciec Swiety Franciszek. – Vaticana, 2013. – Режим доступу:

https://w2.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html.

232. Plantinga A. God, freedom and evil / A. Plantinga . – L.: Allen a. Unwin, 1974.– 112 p.
233. Poupard P. The Church und Kulture, challenge and confrontation / P. Poupard P. – St.Louis, 1994.
234. Putnam R. Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community / R. Putnam, E. Campbell // American Grace. – Simon & Schuster: 2000. – P.127-135.
235. Robinson J. Gott ist anders / J. Robinson. – München: Chr. Kaiser, 1964. – 143s.
236. Schleiermacher F. Der christliche Glaube: 1821-22 // Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher.– Studiennusgabe. Bd.1. – Berlin, 1984.
237. Stachowski Zbigniew. Europejski i polski model religijności / Zbigniew Stachowski // Віра і розум. – Львів, 2010. – С. 134-135.
238. Suchocki M. Freedom: hierarchy or humanity / M. Suchocki // Theology today. – Ephrata (Pa). – № 2(33). – P.155-162.
239. Sullivan, W. F. After Secular Law / W.Sullivan. – Stanford University Press, 2011. – 402p.
240. Taylor. C. A secular age / C.Taylor. – Cambridge, MA: Belknap, 2007. – 660 p.
241. Tillich P. Dynamics of Faith / p.Tillich. – New York: HarperOne, 2009. – 176 p.
242. Tillich P. Protestant Era / P.Tillich. – Chicago: The University Press Of Chicago, 1957. – 365 p.
243. Tillich P. The Courage to be / P.Tillich. – Yale: Yale University Press,2000. – 238 p.
244. Warner S. Work in Progress Toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States / S.Warner // American Journal of Sociology. – 1999. – № 98/5. – P.1044-1093.

245. Wilson B. Aspects of secularization in the west / B.Wilson // Japanese Journal of Religious Studies. –December, 1976. – P.259-276.
246. Wilson B. If Religion Deslines, will the social order survive? / B.Wilson // Onze Alma Mater, 48. – 1994. – P.85-86.
247. Wilson B. Religion in Secular Society/ B.Wilson. – Pelican Books, Penguin. – 1969. – 286p.
248. Wilson B. Secularisation: the inherited model / B.Wilson // The sacred in a secular age. – Berkeley Los Angeles: University of California press, 1985. – P.9-20.
249. Wilson B. The secularisation thesis:criticism and rebuttals / B.Wilson // Secularization and social integration (ed. R.Laermas, B.Wilson, J.Billiet). – Leuven, 1998. – P.45-67.
250. Wilson. B.R. Contemporary Transformation of Religion / Bryan R.Wilson. – Oxford: Oxford University Press,1979. – 116p.
251. Wojtyła Karol. Osoba: Podmiot I wspólnota / KarolWojtyła // Roczniki filozoficzne KUL. – Lublin, 1976.
252. Wprowadzenie do Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym// Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje. – Kraków, 1967.
253. Życie I Myśl. – Warszawa, 1979. – №5. – 158s.