

## Рецензія на книгу *Освятити світ: важлива спадщина II Ватиканського собору*

*To Sanctify the World: The Vital Legacy of Vatican II.* By George Weigel. New York: Basic Books, 2022, xii + 353 pp.; ISBN 9780465094318 (hardcover); 12.50 USD.

Андрій ШИМАНОВИЧ  
Український державний університет ім. Михайла Драгоманова, Київ, Україна

ORCID: 0000-0002-3046-4645

Не випадково, що нова книга Джорджа Вайгеля «Освятити світ: важлива спадщина II Ватиканського собору» побачила світ у жовтні 2022 р. Символічність обраного для публікації часу лежить на поверхні, адже шістдесят років тому, 11 жовтня 1962 р., своєю тридцятисемихвилинною інавгураційною промовою *Gaudet Mater Ecclesia* (з лат. – «Радіє Мати Церква») папа Римський Іоанн XXIII офіційно відкрив роботу двадцять першого Вселенського собору за всю двотисячолітню історію Римо-католицької церкви.

На противагу однобічним і поверховим оцінкам сучасних дослідників, що знехтували можливістю витлумачити собор «через призму його справжньої інтенції» (6), Вайгель декларує як свою першорядну мету розглянути Собор та його результати на тлі базового цілепокладання понтифіка, яке полягало в тому, аби в благодатному світлі «нового досвіду П'ятидесятниці» (99) «допомогти відродженій Церкві запропонувати сучасному світові шлях за межі недоладності – або, що ще гірше, самознищення – через зустріч з Ісусом Христом, втіленим Сином Божим» (73). На сторінках книги Вайгель не раз повертається до теми початкової мотивації папи, щоразу нагадуючи, що його метою було «зробити Церкву ефективнішим знаряддям освячення світу, піднести справжній гуманізм і уособлювати істинну спільноту людей» (101). Як бачимо, не лише зосередженість на внутрішньо церковній проблематиці, не тільки реформування самої Церкви безвідносно до соціальної проблематики, а *глобальна евангелізація і християнізація світу за допомогою оновленої Церкви* повинна була стати наскрізним лейтмотивом і стратегічною метою Собору, його «христоцентричним ядром» (103).

На початку розділу 1 Вайгель широкими мазками змальовує загальновідомі історичні дебати, що точилися під час проведення найголовніших для Католицької церкви соборів – від I Нікейського (325 р.) до I Ватиканського (1869–1870 рр.) (11–17). І робить він це для того, аби показати, наскільки непростим був кожний післясоборний процес осмислення, рецепції та практичного впровадження прийнятих рішень, і цим демонструє історичне підґрунтя майже шістдесятилітніх дискусій довкола наслідків Собору. Згідно з формулюванням автора, «як правило, потрібно було чимало часу, щоб ці вчення увійшли в ритми католицького життя» (6).

Далі читачеві надається можливість ознайомитися з авторським баченням ідейного, культурного та політичного контексту модерної доби, який великою мірою й зумовив необхідність інтенсивної рефлексії з боку Церкви над нагальними питаннями у новопосталій реальності середини ХХ ст., у світі, який був «особливо нерелігійним в історичному центрі тяжіння християнства, Європі» (32). Вайгелю вдається напрочуд змістовно викласти своє розуміння постаті папи Лева XIII (1810–1903; понтифікат: 1878–1903) як одного з чутливих провісників оновлення мислительної традиції Церкви та неминучого набуття нею соціально орієнтованої ментальності. Відштовхуючись від стислого аналізу засадничих енциклік Лева XIII – *Aeterni Patris* (1879), *Immortale Dei* (1885), *Rerum Novarum* (1891) та *Providentissimus Deus* (1892), Вайгель вдало описує центральну проблему, що її намагався подолати понтифік – онтологічний зв'язок між посткантианською маргіналізацією метафізики та вихолощенням, знекоріненням, прагматизацією політики, відсіченої від небесної реальності: «Особливе значення для оновлення Церкви мала соціальна доктрина Лева XIII. Помітивши порожнечу в осерді політичної модерності, спричинену її скептицизмом щодо метафізики та її зосередженістю на інститутах і процедурах, він працював над тим, щоб заповнити цю пустоту глибокими істинами про людину та суспільство, які, на його і Томи Аквінського думку, закладені в людській природі та можуть бути досягнуті розумом» (45).

Решту першого розділу Вайгель присвячує огляду глобальних зрушень, що сформували нове контекстуальне поле, в якому Церква повинна була переосмислити модус свого буття: глобалізація, деколонізація, крок Католицької церкви назустріч демократичному проекту, інтенсифікація екуменічних викликів після Всесвітньої місіонерської конференції 1910 р. в Единбурзі тощо. Важливість перелічених чинників полягає в тому, що вони є низкою конститутивних елементів, які поступово, впродовж десятиліть склали мозаїчний малюнок строкатої передсоборної реальності, яка наприкінці 1950-х рр. вже не нашіптувала, а на всю потугу кричала про необхідність відкрити квартиру і впустити в затхлу кімнату церковного життя бодай ковток свіжого повітря (за словами папи Іоанна ХХІІІ). Тож найкращим завершенням цієї частини рецензії видаються наведені Вайгелем слова монсеньйора Джузеппе Де Лука (зауважмо, знаного консерватора й традиціоналіста), який 1953 р. у приватній бесіді з архієпископом Мілана Джованні Баттіста Монтіні (майбутній папа Павло VI) так охарактеризував стан справ у керівних

колах Католицької церкви напередодні Собору: «У цій задушливій атмосфері елейного й зарозумілого ідіотизму, можливо, крик – хаотичний, але християнський – приніс би бодай якусь користь» (69).

У розділі 2 дослідник переходить до безпосереднього деталізованого викладу всіх соборних процедур, відтворювати які в рецензії немає жодного сенсу. Радше звернімо увагу на найвиразніші лінії Вайгелевої оповіді. Доволі свіжим, малоочікуваним, але обґрунтованим є погляд автора на те, що обізнані на висвітленні політичних (але не церковних) подій медійники фактично стали ненавмисними впливовцями під час перебігу Собору. Справа в тому, що поляризація і локалізація учасників Собору в двох буцімто непримиренних таборах – справа рук журналістів, що звикли оперувати усталеними бінарними протиставленнями: традиціоналісти/ліберали, ретрогради/прогресисти, праві/ліві. Тоді як таке узвичаєне шаблонне бачення є не стільки відтворенням фактичного стану справ, скільки силоміць нав'язаною матрицею, штучною теоретико-понятійною рамкою, застосованою для спрощеного подання інформації у звичних для журналістів категоріях. Тож Вайгель цілком має рацію, коли стверджує: «Представлення в ЗМІ II Ватиканського собору як боротьби за владу між неупередженими лібералами, відданими реформам, і недалекими консерваторами, які захищають склеротичний статус-кво, безумовно, мало певний вплив на перебіг самого собору: скільки єпископів хотіли, щоб у пресі їх зобразили безглуздими реакціонерами? ...Політичні категорії не можуть адекватно відобразити реальність церковної події» (91, 96).

Також автор детально аналізує згадане на початку рецензії папське послання *Gaudet Mater Ecclesia* (103–111), в якому понтифік закликав єпископів Церкви до доглибної зміни усталених моделей самоосмислення і самопрезентації в світі, до переходу від нарцисичного еклезіоцентризму до відкритого, жертвовного, місіонально орієнтованого христоцентризму. Папу більше не влаштовувало некритичне повторення древніх фіксованих богословських формул; йому йшлося про гостру необхідність оновлення богословської мови заради підвищення її релевантності новопосталим викликам, а також про реабілітацію історії як вагомої, але знехтуваної *богословської* категорії, адже весь багатотисячолітній плін людського буття – це історія стадійної реалізації одвічного Божого задуму зі спасіння людства, це є «*His-story: God's story*» (107).

Далі читачеві запропоновано огляд документів Собору, який є тематичним ядром книги, але на якому ми зупинимося лише тезово, із наведенням основних узагальнювальних суджень автора рецензованої книги:

1. Догматична конституція про Боже Об'явлення *Dei Verbum* (з лат. – «Слово Боже»). За Вайгелем, цей документ мав на меті нагадати, що «поглиблення людського розуміння таємниці любові, яка є Богом Біблії, це євангельський імператив» (127), тоді як церковний магістеріум – лише колективний богобоязкий *слуга* Слова (Лк. 19:12–27), підсудний Божому Об'явленню, а не його повноправний володар: «Об'явлення судить Церкву та історію. За відсутності зв'язку з об'явленою правдою віра розчиняється, а разом з нею й Церква» (121).

- Наприкінці підрозділу Вайгель акцентує герменевтичну значущість конституції, стверджуючи, що вона є «прояснювальною лінзою, через яку слід читати решту соборних текстів» (128).
2. Догматична конституція про Церкву *Lumen Gentium* (з лат. – «Світло народам») запрошує переглянути узвичаєну еклезіологію, в якій «у саморозумінні Церкви домінували її ієрархічна структура та правова система» (131). «З богословської точки зору, – додає Вайгель, – Церква є таємницею: не в сенсі загадки, що її потрібно розгадати, а в сенсі духовної реальності, з якою можна зустрітися в досвіді Божої любові, що входить в історію і переформовує її» (134). Попри властивий модерній добі «вроджений скептицизм щодо інституційної влади» (145), постанова чітко декларує, що саме Католицька церква «має перманентну форму або вміст, дані їй Христом» (146). Щоправда, це не завадило авторам внести в конституцію формулювання, які увиразнювали «унікальну роль юдейського народу» (144) та не відмовляли в наявності певної «еклезіальної ваги» у тих християнських спільнотах, які перебували лише на стадії вибудовування екуменічного діалогу з Католицькою церквою (143).
  3. Конституція про святу літургію *Sacrosanctum Concilium* (з лат. – «Святий Собор») заохочувала усіх вірних до «повної, свідомої та активної» участі в літургійному житті Церкви, а не в статусі «глядачів», присутніх винятково через «юридичне зобов'язання» (155). Посутньо есхатологічне трактування літургії в документі Вайгель вважає «зусиллям, спрямованим на те, щоб запросити сучасний світ вийти за межі ідолопоклонства та розглянути можливість жити в рамках істинно гуманістичної концепції часу» (159). Згідно з поясненням Ейдена Ніколса, «автори конституції вважали цю есхатологічну спрямованість життєво важливою для зовнішньої місії Церкви, а не лише для внутрішнього споглядального аспекту її життя» (152).
  4. Душпастирська конституція про Церкву в сучасному світі *Gaudium et Spes* (з лат. – «Радість і надія»). Вайгель оцінює цей текст як «гіднісний» (*dignitarian*), себто такий, що містить стрижневу ідею щодо невід'ємності людської гідності, але «не у беззмистовний чи сентиментальний спосіб» (163). Насправді «повнота людської гідності впливає з того, що ми створені за образом Божим, відкуплені Христом і призначені для вічного життя в Царстві Небесному» (164). Не оминає увагою Вайгель і тринітарну онтологію, до якої апелює конституція у своєму прагненні заохотити вірних до общинного співжиття в єдиній всесвітній родині, що складається з різних народів. Утім, діалогічна відкритість Римо-католицької церкви до взаємодії з марксизмом, екзистенціалізмом та утилітаризмом (171–172) викликала з їхнього боку лише «стримане позіхання» (174).
  5. Декларація про релігійну свободу *Dignitatis Humanae* (з лат. – «Гідність людської особи»). Ця постанова була спрямована на унормування відповідного принципу свободи совісті та вибудовування актуальної теорії церковно-державних відносин. По-перше, «не йдучи на поступки ліберальним теоріям

автономного, нічим необтяженого “я”» (190), цей документ навчав, що «проживання теотропної природи людської особистості і, таким чином, виконання людського обов'язку шукати істину та дотримуватися її є обов'язковими для справжнього процвітання людини» (177). По-друге, декларація оприявила прагнення Церкви до незалежнення, зафіксувала її бажання «захистити себе від тенденцій сучасної держави до поглинання широких секторів громадянського суспільства своїм державним апаратом» (192), – висновує Вайгель.

6. У шостому підрозділі автор пропонує власну інтерпретацію декількох соборних постанов, найважливішими серед яких є такі: а) Декрет про пастирське служіння єпископів у Церкві *Christus Dominus* (з лат. – «Христос Господь»), де наголошується на неусувному праві Церкви самій обирати кандидатів на єпископство згідно з власними критеріями; б) Декрет про служіння і життя пресвітерів *Presbyterorum Ordinis* (з лат. – «Чин пресвітерів»), базовим завданням якого було «законодавчо закріпити настанови щодо формування, служіння та духовного життя священників» (200); в) Декрет про священниче виховання *Optatam Totius*, де йдеться про набуття студентами богословської компетентності як про «тривалий період підготовки, з яким не слід поспішати» (203), для того щоб уможливити формування служителів, які «стали би спроможними запрошувати інших до дружби з Христом та поглиблювати учнівство тих, хто вже зустрів Господа» (204). Також у цьому підрозділі читач може знайти тлумачення Вайгеля на інші тематично споріднені постанови пастирського характеру стосовно базового покликання католицьких орденів та товариств (207–210), апостольсько-євангелізаційної активності мирян (210–213), необхідності подолання монополії світської держави на освітній процес (213–216) тощо.
7. Завершується другий розділ Вайгелевим оглядом таких документів: а) Декрет про Східні Католицькі церкви *Orientalium Ecclesiarum* (з лат. – «Східні церкви»), першочерговим імпліцитним посланням якого стала інтерпретація Католицької церкви як «спільноти церковних громад і водночас спільноти окремих осіб, а отже, й прикладу істинного плюралізму» (226); б) Декрет про єкуменізм *Unitatis Redintegratio* (з лат. – «Відновлення єдності»), що містить цікаві роздуми автора про ставлення до феномена єкуменізму як вагомого чинника у процесі формування католицької та православної ідентичностей (230–231); в) Декларація про ставлення Церкви до нехристиянських релігій *Nostra Aetate* (з лат. – «Наш час»), вчення якої Вайгель оцінює як «тверду позицію проти расових і євгенічних теорій, які спричинили такий смертельний хаос у модерну добу» (233). Щоправда, прагнення декларації до консолідації всього людства автор книги визначає як «доволі наївне», особливо на тлі гнітючих політичних подій кінця ХХ – початку ХХІ ст., а саме джихадистського ісламу, індуїстського націоналізму та кривавих переслідувань мусульман буддистами у М'янмі (236). Від себе додамо, що такий химерний, монструозний і смертоносний політич-

ний феномен як сучасний російський неоімперіалізм має повне право зайняти своє «почесне» місце в одному синонімічному ряді з переліченими явищами.

У розділі 3 Вайгель звертається до декількох окремих тем, пов'язаних із рецепцією названих вище постанов. Він згадує для багатьох (в тому числі й для папи Павла VI) шокувальні ремствування Жака Марітена (1882–1973), одного з ідейних натхненників соборних рішень, на схилання післясоборною Церквою колін перед світом та засудження ним, Марітеном, духу релятивізму, нестримного й усепоглинального, який завдавав церковному вченню й етиці непоправної деформації (239–242). Не меншою проблемою Вайгель вважає відсутність надійних, авторитетних і універсальних інтерпретативних ключів, які би забезпечили адекватну герменевтику соборних рішень і, відповідно, їх ефективну імплементацію (243–252). Гіпотетично підходящими інтерпретативними ключами Вайгель вважає такі: 1) позицію папи Іоанна Павла II, якому на момент його обрання у 1978 р. було властиве «ґрунтовне розуміння богословської архітектури II Ватиканського собору та великий пастирський досвід у реалізації його настанов» (254); 2) зусилля Йозефа Ратцінгера у 1982 – 1986 рр., на той час голови Конгрегації доктрини віри, спрямовані на виклад автентичного соціального вчення Собору (на правах співавтора базових документів), а також на спростування хиб у деяких радикальних формах теології визволення (274–276); 3) спільний «основний ключ Войтили-Ратцінгера», висловлений на синоді 1985 р., де було наново із особливим акцентом наголошено на онтологічній цінності «Церкви-як-спільноти» (287), позаяк, на думку синодалів, саме це положення є «центральною і фундаментальною ідеєю соборних документів» (286); 4) власне Вайгелеве прочитання рішень Собору, яке дослідник формулює таким чином: «Якби вчення II Ватиканського собору можна було підсумувати одним реченням, воно було б таким: *Христос є центром історії, космосу та прагнення до справжнього гуманізму, який утворює спільноту людей у свободі та солідарності*» (291). Відповідно, завданням Церкви в світлі соборних рішень було й донині є «освячення світу через христоцентричну евангелізацію та місію» (293).

Тепер слід проаналізувати недоліки книги.

По-перше, якщо аналіз буремних подій 1914–1945 рр., які Вайгель узагальнює під єдиним поняттям «нова Тридцятилітня війна» (22–30), він здійснив із належною ґрунтовністю й неквапливістю, то зображення тодішньої культурної ситуації обмежується побіжною згадкою в одному абзаці про творчість Е. М. Ремарка, Е. Гемінґвея, Ф. Кафки та (чомусь) про джаз, атональну музику, дадаїзм, сюрреалізм, постімпресіонізм і фовізм (26–27). Також автор присвячує всього лише чотири сторінки (18–21) тим тектонічним зсувам в історії ідей Західного світу, що їх спричинили Р. Декарт, І. Кант, І. В. Ф. Герель, О. Конт, К. Маркс, Ч. Дарвін та Ф. Ніцше, до того ж подаючи внесок кожного з цих мислителів у доволі тривіальний спосіб, транслюючи тільки загальновідомі стереотипні уявлення про їхні філософські концепції та наукові теорії. Настільки небагатослівне відтворення такого тривалого й філософськи значущого періоду історії навряд чи може бути визнане задовільним, навіть з огляду на другорядність цієї ввідної підтеми.

По-друге, для унаочнення ідейної основи внутрішньо неоднорідного модерністського проєкту (46–50) з цілої плеяди теологів-модерністів кінця XIX – початку XX ст. Вайгель обирає лише двох інтелектуальних сміливців із трагічною долею – Альфреда Луазі (1857–1940) та Джорджа Тіррела (1861–1909). Вайгель неначе убезпечує себе від потенційних звинувачень у необґрунтованій вибірковості твердженням про те, що саме Луазі та Тіррел є репрезентативними «емблематичними постатями» (47), буцімто достатніми для аналізу модерністської кризи. Утім, це твердження видається вкрай суб'єктивно оцінним. Навряд чи є вагомими підстави вважати менш вартими уваги таких особистостей як Герман Шель (1850–1906), який був палким поборником емансипації мирян та примирення католицизму з популярними тогочасними філософськими ідеями та позитивними науками, Луї Дюшен (1843–1922) – вчитель А. Луазі – з його прагненням «деміфологізувати» історію давньої Церкви та деконструювати штучне ошляхетнення ранніх понтифіків, або ж барон Фрідріх фон Хюгель (1852–1925) – наставник Дж. Тіррела і непересічний інтелектуал, біблеїст, соціолог релігії, аскет-містик, метафізик із вродженим талантом до систематизації набутих наукових знань та емпіричного досвіду, харизматичний неформальний лідер і, за висловом Поля Сабатьє, «мирський єпископ модерністів». Прикро, що всі ці видатні за ступенем своєї впливовості постаті не потрапили у фокус дослідницької уваги Вайгеля, або ж він не вважав за доцільне згадати про їхній внесок у католицький інтелектуальний дискурс XIX – XX століть.

По-третє, у книзі також напрочуд мало інформації про представників руху *nouvelle théologie* (з фр. – «нова теологія»), наукові напрацювання та богословські інтуїції яких фактично були легітимізовані на Соборі – на протигагу амбіціям представників неомістського проєкту. У невиправдано спрощений спосіб Вайгель лише загальними штрихами змальовує погляди «нових теологів», так, ніби цей рух був суціль гомогенним і внутрішньо несуперечливим (50–58). Наприкінці книги автор теж тільки побіжно згадує про сам факт їхньої перемоги на Соборі (245–246) над напрацюваннями теологів-неосхоластів, проте без бодай більш-менш деталізованого розбору засадничих богословських ідей знакових постатей цього напрямку – наприклад, Анрі де Любака, Іва Конгара, Жана Данієлу та Ганса Урса фон Бальтазара.

Отже, переходячи до висновків, слід зазначити таке. Незважаючи на вищевказані критичні ремарки, книга Джорджа Вайгеля є доволі вдалим викладом передісторії II Ватиканського собору, безпосереднього перебігу його засідань, а також складної післясоборної рецепції та імплементації затверджених постанов. Книгу Вайгеля важко назвати шедевром сучасної богословської думки, але вона стане надійним і водночас легким для сприйняття джерелом інформації для тих, хто прагне через прочитання однієї сконденсованої розвідки скласти загальне уявлення про найважливішу подію в історії Католицької церкви XX століття. Окрім усього іншого, автору вдалося змалювати II Ватиканський собор не стільки як місце суто механічного продукування низки засадничих текстів, а радше акцентувати багатовимірну *подієву* природу Собору за допомогою згадок про цікаві деталі,

як-от: зміст неформального закулісного спілкування між його учасниками, організаційні нюанси та подробиці щодо фінансового аспекту масштабного заходу, особливості висвітлення Собору в тогочасних медіа і т. ін.

Важко не погодитися із Вайґелем у тому, що вся сукупність соборних декретів, конституцій та декларацій – це єдине симфонічне послання, цілісне керигматичне висловлювання Церкви на адресу доглибно трансформованого світу – висловлювання, яке наскрізно пастирське за своєю суттю, але яке водночас базується на міцному й ґрунтовно вивіреному доктринальному каркасі. Є всі підстави стверджувати, що Католицька церква таки спромоглася із пастирською чутливістю здійснити парадигмальний зсув у власному розумінні двотисячолітньої Традиції, переглянувши способи проголошення її базових настанов у новому, до того незвіданому соціальному контексті. Приймаючи інтелектуальні пошуки руху *nouvelle théologie* за нормативну модель богословствування, Церква нагадала світові про вічну актуальність трансцендентної реальності, сакраментальної онтології та спільнотного виміру християнства – на протипагу атомізованому суспільству доби секулярного гуманізму, де в суто горизонтальній площині безбарвного буденного животіння самозамкнені індивіди наодинці зі своїми слабкостями безуспішно силкуються досягти омріяного щастя та повноти істинного життя.

Andrii SHYMANOVYCH

Dragomanov Ukrainian State University, Kyiv, Ukraine

ORCID: 0000-0002-3046-4645

Надійшла до редакції / Received 12.03.2024

Прийнята до публікації / Accepted 25.03.2024