

Ю. Б. ЗУБКОВА (Донецьк)

**ЕВОЛЮЦІЯ СОЦІАЛЬНОГО  
ВЧЕННЯ КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ  
У 60—70-ті рр. ХХ ст.  
ТА МЕХАНІЗМ ЙОГО РЕАЛІЗАЦІЇ  
(НА ПРИКЛАДІ ЛАТИНСЬКОЇ АМЕРИКИ)**

Соціальне вчення римсько-католицької церкви — система суспільно-політичних, економічних та етичних поглядів, яка є фундаментом діяльності церкви, її організацій та окремих віруючих. Ця система поглядів не є статичною, вона розвивається згідно з реаліями часу, набуваючи нових акцентів. Автор пропонованої статті торкається основних моментів еволюції соціальної доктрини католицької церкви у період 60—70 рр. ХХ ст., в якій насамперед простежуються визначальні передумови сучасного соціального вчення Папи Іоанна Павла II.

Питання розвитку соціальної доктрини католицької церкви у період понтифікатів Іоанна ХХІІІ (1958—1963 \*) і Павла VI (1963—1978) розглядалися в публікаціях ряду авторів фрагментарно, у зв'язку з головними завданнями досліджень, але не як основна проблема. Так, у працях М. О. Ковальського <sup>1</sup> соціальна програма католицизму представлена як частина міжнародно-політичної доктрини Ватикану. Проблема ролі держави в католицькій доктрині та їх взаємовідносин висвітлено у статті Н. В. Максимової і Б. А. Філіппова “Соціальне вчення католицької церкви і ліберальні інститути” <sup>2</sup>. Необхідно відзначити цікаві праці К. Костюка <sup>3</sup>, які, однак, мають теолого-філософський характер. У працях Карла Шміта “Політична теологія”, “Римський католицизм і політична форма” <sup>4</sup> проаналізовано різні аспекти взаємин релігії і соціально-політичних систем, влади з позицій політології і філософії. В працях Й. Р. Григулевича <sup>5</sup> увагу приділено соціальному вченню католицизму у зв'язку з проблемами “Заколотної церкви” та “теології звільнення”. Доктринальні проблеми війни і миру розглянуто в дослідженнях Л. Великовича <sup>6</sup>, Е. Василевскіса <sup>7</sup>, М. О. Ковальського <sup>8</sup>. В працях П. де Лоб'є <sup>9</sup> та Ю. Майки <sup>10</sup> відображено переважно ідеалізований погляд на соціальну доктрину католицизму й історію її розвитку. Є публікації, присвячені окремим документам, наприклад, стаття І. Мачюліс “Енцикліка \*\* Папи Іоанна ХХІІІ *Pasem in terris*” <sup>11</sup>. В українській історіографії <sup>12</sup> питанням соціального вчення католицької церкви приділялося мало уваги, внаслідок чого вони вивчені недостатньо.

Однак головний недолік усіх перелічених вище праць — високий ступінь ідеологізованості. У радянській історіографії праці, що стосуються католицької церкви і не тільки її соціальної доктрини, характеризувалися, в кращому випадку, стриманим неприйняттям, а в гіршому — різкими нападками. Сучасний період — період переваги релігійного погляду, що так само є притаманним і для закордонної історіографії 50-х — 90-х років ХХ ст.: характер публікацій, аналіз матеріалів та їхня інтерпретація залежать від того, до якого віросповідання відносить себе автор (наприклад, для більшості сучасних російських публікацій характерна православна антикатолицька спрямованість).

\* Тут і далі вказуються роки понтифікату.

\*\* Енцикліка — послання Папи римського до всіх католиків, до католиків однієї країни, до віруючих інших віросповідань.

Але навіть супротивники Ватикану і католицької церкви в цілому не могли і не можуть не визнавати, що римсько-католицька церква була і є авторитетною й активною силою у світі. І це відбувається не тільки за рахунок того, що вона є релігією, яка має найбільше число прихильників, поширена на всіх континентах, але й завдяки її умінню сприймати реалії сучасного світу, переломлювати їх у своїй доктрині й у своїй практичній діяльності. Не менш важливим фактором виявилось і те, що Папський престол у ХХ ст. займали такі особистості, як Іоанн ХХІІІ і Павло VI, які змогли завоювати симпатії, авторитет і повагу не тільки католиків, а й широких кіл прихильників інших віросповідань. Це тим більше важливо, оскільки католицька церква за своїм устроєм значною мірою є відображенням особистості Папи, як і вибір Папи стає відображенням ситуації в церкві й у світі.

Іоанн ХХІІІ перший звернувся не тільки до віруючих католицької церкви, а й до всіх “людей доброї волі”<sup>13</sup>. Його спадкоємець, Папа Павло VI і Другий Ватиканський Собор дотримувалися такої ж думки щодо відсутності обмежень на приналежність до будь-якого віросповідання. В екуменістичному оточенні навряд чи визнається універсальне право папства, хоча від Папського престолу очікується, що він зробить своєю метою справу пригноблених в усьому світі незалежно від релігії. Після Другого Ватиканського Собору в офіційну католицьку доктрину увійшли поняття з області вчення про права людини — поняття, що раніше були певною мірою далекі від церкви, деякі з них були взагалі прокляті нею. Таким чином, понтифікати Іоанна ХХІІІ і Павла VI можна розглядати як нову історичну єдність. 1978 рік у католицькій церкві започатковує нову добу. Отже, уявляється доцільним розглянути цю проблему як поступальний рух, як акумулювання соціально-політичних, ідеологічних змін та їхнє осмислення й включення в соціальну доктрину католицизму.

Друга світова війна і післявоєнний період викликали значні зміни в політичному, суспільному, господарському, культурному житті, що суттєво вплинуло на зміст і характер соціального вчення католицької церкви. Війна виявила кризу в міжнародній політиці і показала, що засобів, які до цих пір перебували в розпорядженні політиків, було недостатньо, щоб запобігти війні і захистити людство від знищення. Стало зрозумілим, що міжнародна політика настійно потребує твердих і непорушних моральних принципів. Проявилася криза політичних ідеологій, якими керувалися ті, хто стояв при владі. Ситуація, що склалася в світі, призвела до падіння авторитетів, виявила слабкість, здавалося б, непохитних у своїй могутності держав, сприяла повній ліквідації колоніальної системи, посилила демократичний рух. Друга половина ХХ ст. — пора розподілу світу на військово-політичні табори і блоки. В той же час збільшилася взаємозалежність між політичними й економічними регіонами планети. З розвитком технічних наук порушилося співвідношення між науково-технічним прогресом і станом моралі. Разом з тим зростала зацікавленість проблемою сенсу життя і глибоким вивченням людини.

У зв'язку з цими і деякими іншими обставинами і процесами, що відбуваються в суспільстві, виникла ціла низка суперечливих питань теоретичного і практичного характеру. Назріла потреба нового вирішення питання співробітництва католиків з представниками інших ідеологій, оскільки така широка взаємодія стала вимогою часу.

Роблячи невеликий екскурс в історію соціальної доктрини католицької церкви, зазначимо, що ще Папа Лев ХІІІ (1878—1903) заявив про необхідність для церкви захищати права трудящих. В енцикліці “*Rerum*

*novarum*” (“Про нові речі”, 1891 р.)<sup>14</sup> він, зокрема, говорив про право на власність, на справедливу заробітну платню, на задовільні умови праці, на право об’єднання в професійні спілки, а також про право на релігійну свободу, на свободу релігійної преси і релігійного навчання. Але права на релігійну свободу, на думку Лева XIII, належать тільки католикам. Процес переходу на позиції захисту експлуатованих і бідних людей будь-якого віросповідання був повільним і важким.

Внеском Лева XIII до соціальної доктрини стало й те, що він уперше спробував поглянути на соціальні завдання церкви не тільки з вузькоконфесійних, а й із загальнолюдських позицій.

Захист прав віруючих і церкви стає темою цілого ряду енциклік і Папи **Пія XI** (1922—1939). Він виступав проти язичницького обожнювання держави і розробляв концепцію допоміжного характеру держави стосовно людини і суспільства.

Наступний понтифік — **Пій XII** (1939—1958) першим із Пап почав розробку і включення до соціальної доктрини концепції людини-особистості та її природних прав, сформулював ключові права (право людини на фізичну недоторканість, на фізичний, духовний та інтелектуальний розвиток, свободу людини у сфері виховання, освіти, релігії, шлюбу і родини, право на працю, професійне життя і власність). Але навіть тоді, коли він говорив про права людини, то мав на увазі, як і його попередники, насамперед католиків.

Особлива увага соціальній доктрині приділялася в 50—60-ті роки, коли в католицькій церкві заговорили про її кризу і необхідність виходу з ситуації, що склалася. У період понтифікатів Іоанна XXIII і Павла VI відбувалася своєрідна офіційна кодифікація соціального вчення католицької церкви.

Першою соціальною енциклікою Папи **Іоанна XXIII** була “*Mater et Magistra*” (“Мати і Наставниця”, 15.05.1961). Причини появи цього документа були сформульовані в самому його тексті: глибокі зміни в науці, техніці, економіці і соціально-політичному житті вимагали переосмислення принципів положень і вироблення актуальних вказівок, яких могли б дотримуватися католики у своїй суспільній, економічній і політичній діяльності. На початку енцикліки аналізується розвиток соціальної доктрини католицизму в документах Лева XIII, Пія XI та Пія XII. Закладені ними принципи служать для Іоанна XXIII основою розвитку його концепції соціального вчення. Підґрунтям його енцикліки є суспільно-моральні принципи: принцип християнського гуманізму — ґрунтується на концепції людини, яка бере до уваги його вищу мету і духовне поклонання; принцип християнського персоналізму — зводить гідність і блага особистості в ранг постулату і практичного критерію; принцип загального блага — енцикліка виходить з існування цілої ієрархії видів загального блага і відповідної їй ієрархії соціальних груп і співтовариств; принцип допомоги визначає межі вимог загального блага й встановлює форми його реалізації, стоїть на сторожі пріоритету особистості; ідея гуманної структури суспільства — енцикліка підкреслює, що будь-яке суспільство створюється людьми, які входять до його складу, і оскільки воно є справжньою спільнотою, остільки його члени свідомо й добровільно беруть участь у його життєдіяльності; принцип пропорційності суспільного розвитку — це концепція динамічної рівноваги в соціальному житті, рівноваги сил, цінностей і напрямів діяльності.

Іоанн XXIII відзначив зростання регулятивної ролі держави в усіх сферах суспільного життя і виробництва. В інтересах блага громадськості держава, за його переконанням, повинна забезпечувати зайнятість громадян, протидіяти утворенню привілейованих соціальних груп, докладати

зусиль до зменшення диспропорції в розвитку різних галузей господарства. Суспільство, наголошується в документі, існує для особистості, а не навпаки. До того ж, держава, цивільна влада мають нести відповідальність “за загальне благо”<sup>15</sup>. Одночасна активна діяльність громадян і державної влади — необхідна умова суспільного й економічного життя будь-якої країни. Головним пріоритетом діяльності держави і суспільства в цілому при будь-якій економічній системі Іоанн XXIII вважає забезпечення більш широких можливостей і захист прав особистості. “Однак, з іншого боку, — зазначає він, — там, де відсутня належна діяльність держави, виникає непереборне безладдя, експлуатація слабких мало сумлінними сильними”<sup>16</sup>.

Неприпустимим є прагнення “збільшувати ефективність державної економіки прискореними темпами”<sup>17</sup>. Наслідком таких “прагнень” стає гостре протистояння, яке з’являється у суспільстві. Тому Іоанн XXIII вважає, що економічному розвитку повинен відповідати соціальний прогрес. Одним з найголовніших завдань, на його думку, є досягнення рівноваги економічної і соціальної сфери життя сучасного суспільства. Вагомою умовою рівномірного поступового розвитку економіки є податкова система: основний її принцип повинен полягати в тому, “щоб податки були пропорційні дійсній платоспроможності громадян”<sup>18</sup>.

Крім необхідності вирівнювання розвитку різних сфер економіки і соціального устрою суспільства, однією з найважливіших проблем світового масштабу стає суперництво економік різних країн. Тільки за умови співробітництва, і не тільки між розвинутими країнами, але й між розвинутими країнами і країнами, які стоять на шляху розвитку, можливий світовий прогрес.

“Прогрес науки і техніки ставить людські проблеми у світових розмірах”<sup>19</sup>, — стверджує Папа Іоанн XXIII. Він пише, що суспільно-економічний розвиток приводить, з одного боку, до розширення можливостей задоволення економічних і соціальних прав особистості, з іншого, — до зростання кількості і форм організацій, що визначає необхідність докладної регламентації суспільних відносин. Це призводить до обмеження “поля свободи” діяльності людей. Тому необхідно прагнути до зменшення негативних наслідків такого процесу. “Справедлива” економічна система не шкодить людському достоїнству, розвиває особисту ініціативу громадян, сприяє формуванню почуття відповідальності в кожній людині<sup>20</sup>.

Іоанн XXIII засуджує зведення у вище благо, а найчастіше й у мету життя прогрес науки і техніки і матеріальний добробут. Він вважає досягнення людства насамперед інструментами, які повинні слугувати меті поліпшення якості життя, але не ставати її самоціллю. Папа зазначає й те, що право приватної власності тісно пов’язане з конкретною соціальною функцією — забезпечення гідного існування всім людям. Він звертає увагу й на те, що внаслідок науково-технічного прогресу зросло значення початкової освіти, якій “стало можливим приділяти більше число років”<sup>21</sup>, і професійного навчання.

Поважне місце в енцикліці “*Mater et Magistra*” приділено справедливості у відносинах між країнами різного ступеня економічного розвитку. Папа говорить про загальнолюдську відповідальність за народи, які терплять нестаток, голод і злигодні. Але “держави, економічно розвинуті, подаючи допомогу” країнам третього світу, повинні “визнавати і поважати” їхню індивідуальність і переборювати спокусу нав’язувати через цю діяльність свої погляди державам, що стоять на шляху економічного розвитку<sup>22</sup>. Вища мета як окремих суспільств і держав, так і світового співтова-

риства в цілому, наголошує Папа, — “взаємна довіра”, заснована на визнанні і дотриманні морального порядку<sup>23</sup>.

В енцикліці висловлено ідею діалогу з прихильниками інших світоглядів, які відрізняються від католицького, і необхідності співробітництва в боротьбі за справедливе влаштування світу (“що є добром по своїй природі чи веде до добра”<sup>24</sup>).

Таким чином, особливістю енцикліки “*Mater et Magistra*” є трактування суспільних проблем і соціального питання в їхньому розвитку; точне визначення меж і методів державного регулювання економіки, новий погляд на проблему організації підприємств, глибокий аналіз проблеми прав людини. Серед піднятих в енцикліці проблем слід зазначити також проблему урбанізації, питання “усупільнення”, його позитивних моментів і небезпечних наслідків, багатобічну проблему міжнародного політичного, суспільного, економічного і культурного співробітництва. Від попередніх документів такого роду “*Mater et Magistra*” відрізняється широтою погляду і цілісним підходом до проблеми, а також тим, що в ній показано динаміку соціальних змін і поглиблення диспропорцій, які постають у процесі цих змін. Крім того, цей документ вирізняється значним розширенням тематики. Він є програмою соціальних реформ і стабілізації в суспільстві, і мова в ньому йде не про окремі соціально-економічні проблеми деяких європейських держав, а про увесь світ, про міжнародну інтеграцію.

Папа Іоанн ХХІІІ звертає увагу на суспільне і загальнолюдське значення християнства, на його здатність вирішувати проблеми світового масштабу, наочно показавши всім, що доля церкви нерозривно зв’язана з долею людства.

Енцикліка знайшла різноманітний відгук у широких колах громадськості. У радянській історіографії цей документ оцінювали приблизно так: церква “бере найактивнішу участь у масовій містифікації”<sup>25</sup>. У той же час Пальміро Тольятті відзначав, що все нове в соціальній доктрині Ватикану є свідченням зростаючого впливу соціалістичних ідеалів. Італійська ліва преса писала, що енцикліка Іоанна ХХІІІ відображає “прагнення звільнити церкву від тягаря компромісів з відсталими й авторитарними силами і, навпаки, зв’язати її з найбільш сучасними й динамічними течіями неокapіталізму, щоб полегшити міжнародну діяльність церкви та створити широкі можливості для місіонерської діяльності поза європейськими державами”<sup>26</sup>. Професор Женевського університету П. де Лоб’є писав про те, що “цій доктрині варто навчати, але, головне, її треба застосовувати”<sup>27</sup>.

Другою основною соціальною енциклікою Іоанна ХХІІІ була “*Pacem in terris*” (“Мир на землі”, 11.04.1963). Досвід світової політики ХХ ст. показав, що, незважаючи на всебічні зусилля по збереженню миру, на створення цілого ряду міжнародних організацій, покликаних служити цій меті, політики не можуть забезпечити міцний і справедливий мир. Папа задається питанням, у чому варто шукати причину, і знаходить відповідь у розладі між політикою і мораллю. Після Другої світової війни стало зрозумілим, що усунення всяких моральних обмежень у політиці призвело до злочинів, пов’язаних з масовим знищенням людей. І хоча ці злочини були засуджені, мир не був відновлений, а дух холодної війни знову почав створювати напруженість. Щоправда, з усіх боків лунали голоси, які попереджали про небезпеку нової війни, але при цьому зростало число конфліктних ситуацій, рішення яких мирним шляхом, незважаючи на існування ООН, не завжди виявлялося можливим. Енцикліка “*Pacem in terris*” з’явилася у той час, коли стало очевидним, що провідні держави повинні зро-

бити перший крок до конструктивного діалогу, якщо вони не хочуть ще більше загострити ситуацію. За цих обставин нагадування принципів, на яких повинен будуватися діалог, виявилось цілком доречним.

“Одна з оман, у яку часто впадають, — говорилося в цій енцикліці, — полягає в тому, що думають, начебто можна налагодити стосунки в житті людей між собою і з їх політичними суспільствами тими ж самими законами, які притаманні силам і елементам, позбавленим розуму, з яких складається всесвіт, тоді як закони для встановлення зазначених відносин іншої властивості, і їх потрібно шукати там, де їх написав Творець, тобто в природі людини”<sup>28</sup>.

Іоанн XXIII уперше для папства спробував співвіднести вже існуючий світський каталог прав людини з християнським ученням. Відправне положення енцикліки: необхідною умовою міцного миру є гармонія, порядок у світі, в першу чергу між людьми. Вчення про основи цієї гармонії і способи її досягнення становить суть енцикліки. Теза про природну й вищу, духовну гідність людини, — друге основне положення енцикліки. Особистість, як зазначає Іоанн XXIII, “має розум і вільну волю, внаслідок чого має права й обов’язки”<sup>29</sup>. Ці права повинні бути законодавчо гарантовані.

В енцикліці робиться важливий крок на шляху надання прав людині як комплексного поняття, що однаковою мірою включає політичні й цивільні свободи та соціально-економічні права в їх нерозривному зв’язку. Кожне з прав, котре декларує “*Pacem in terris*”, супроводжується роз’ясненнями, які містять, у свою чергу, вказівки на додаткові права і свободи. Соціально-економічні права найчастіше виступають як гарантії для реалізації цивільних і політичних свобод. У цій, заснованій на дотриманні прав і обов’язків системі, держава виступає як сила, “що стоїть на сторожі прав”<sup>30</sup>. При цьому Іоанн XXIII висловлюється за обмеження прав держави навіть стосовно власних громадян і за надання права щодо їхнього захисту міжнародним організаціям. Права особистості розуміються як споконвічні й недоторканні.

В енцикліці увага фокусується також на відносинах між окремими людьми і державою. Її основний сенс існування будь-якої влади Іоанн XXIII вбачає у “здійсненні загального блага”<sup>31</sup>, підґрунтям якого є благо особистості. У поняття загального блага він включає й етнічні особливості окремих груп населення, і право на рівні політичні можливості. Основним елементом для здійснення загального блага є правовий порядок, “погоджений з моральним законом і відповідний ступеню зрілості політичного суспільства”<sup>32</sup>.

Наступним рівнем відносин є відносини між політичними суспільствами. Головними принципами цих відносин, на думку Іоанна XXIII, є рівність (усі політичні суспільства рівноправні), справедливість (наявність і прав, і обов’язків), солідарність (економічне, соціальне, політичне, культурне співробітництво), свобода (неприпустимість пригноблення).

В енцикліці “*Pacem in terris*” розглядається проблема політичних біженців, значення якої зростало у зв’язку з розподілом світу на політичні табори та неприйняттям протилежної ідеології. Для Іоанна XXIII “політичні біженці — це людські особистості, і... за ними повинні бути визнані всі права, властиві особистості”<sup>33</sup>.

Папа Іоанн XXIII закликає розглядати діалог як єдиний можливий метод вирішення проблем як між окремими особистостями, людиною і владою, так і на рівні міжнародного співтовариства. Для католиків досить важливим завданням постає, відповідно до вимог енцикліки, діалог і спів-

робітництво з некатоліками в економічній, соціальній, політичній та будь-якій іншій сферах життя суспільства.

Іоанн ХХІІІ намагається по-новому підійти і до питання про роль церкви і релігії в суспільстві. На відміну від своїх попередників, які пов'язували встановлення миру з уніфікацією світогляду на основі католицизму, Іоанн ХХІІІ бачить шлях досягнення миру в співробітництві людей з різним світоглядом. Енцикліка відрізняється й більш конкретною постановкою цілей, засобів і методів, вона поєднує і вибудовує соціальне вчення церкви у цілну, чітко організовану систему, яка може слугувати програмою дій, що значно підвищує її практичну цінність. У цілому *“Pacem in terris”* значно вплинула не тільки на ідеологію і політику католицької церкви, а й на ставлення до церкви і до порушених в енцикліці проблем різних держав.

П. де Лоб'є писав у зв'язку з енциклікою *“Pacem in terris”*, що папа Іоанн ХХІІІ приніс “нову сприйнятливість Церкви стосовно модернізації”<sup>34</sup>. Енцикліка одержала широкий відгук — не тільки було опубліковано велику кількість статей, а й проводилися міжнародні симпозиуми, присвячені їй. Її цитували Дж. Ф. Кеннеді і М. С. Хрущов<sup>35</sup>.

Дві енцикліки Іоанна ХХІІІ доповнюють одна одну в змістовному плані, однак в них ще досить сильно відчувається переважаюча турбота про права віруючих і церкви.

Наступний крок пристосування католицизму до сучасного світу зробив **Другий Ватиканський Собор** (1962—1965), який по праву вважається найбільш значною подією в історії римсько-католицької церкви новітнього часу. Собор був скликаний з ініціативи Іоанна ХХІІІ з метою усунення протиріч між доктриною католицизму, церковно-ієрархічною структурою, традиціями церкви і реаліями сучасного світу, щоб церква показала себе здатною розв'язувати проблеми сучасності.

Кризова для церкви ситуація 60-х років підштовхнула папство до визнання і включення в каталог прав людини пункту “Свобода совісті”. Визнання вищеназаним Собором у декреті про свободу совісті *“Dignitatis humanae”* (“Гідність людська”, сесія ІХ: 7.12.1965) ідеї прав людини зробило “союз церкви і свободи в суспільстві союзом по любові, у той час як він занадто довго був союзом по розуму”<sup>36</sup>. Цей Собор заявив, що людина має право на релігійну свободу, а ця свобода полягає в тому, що всі люди повинні бути вільні від примусу, чи з боку одиниць, чи з боку громадських спільнот і будь-якої людської влади. Крім того, Собор наголосив, що право на релігійну свободу закладене в самій гідності людської особи, “як її пізнаємо і з Божого об'явленого слова, і з самого розуму”<sup>37</sup>. І треба визнати, що це право людської особи на релігійну свободу в правовому устрої суспільності повинне стати правом громадянським. Відтепер права особистості католицькі мислителі стали розглядати як основу діяльності всіх суспільних інститутів та структур. Заявляючи, що право на релігійну свободу має своїм джерелом гідність людської особистості, Собор визнавав той факт, що право на цю свободу належить усім людям, незалежно від їхніх релігійних переконань. У декларації про релігійну свободу міститься правове, політичне і теологічне обґрунтування непорушності цього людського права.

Собор розглянув питання про відносини з іншими церквами (Декларація про відносини церкви до нехристиянських релігій *“Nosta aetate”* — “В наші часи”, сесія VII: 28.10.1965). Члени цих церков уперше називалися не еретиками, а “відділеними братами”, а за їх кліриками визнавалося дійсне священство<sup>38</sup>. Четверта глава декларації стосується церкви й іудаїства. Цей текст протягом багатьох років наштовхувався на протистояння.

Остаточне формулювання нагадує, в першу чергу, про сплетення прадавнього християнства й іудейської віри, про загальну духовну спадщину. В декларації стверджується, що не можна в стражданнях і смерті Христа обвинувачувати ні іудеїв, які жили в ті далекі часи, ні нинішніх. Церква — це новий народ Бога, хоча не можна представити іудеїв як знедолених і проклятих Богом (як можна зробити висновок зі Святого Писання). Нарешті церква, яка відкидає всі гоніння будь-яких людей не за політичними причинами, а за релігійними переконаннями, шкодує про всі спалахи ненависті, переслідування і маніфестації антисемітизму, які були спрямовані проти іудеїв.

Іудейська заява була оскаржена консервативною опозицією з теологічних мотивів<sup>39</sup>, яка дотримувалась тієї думки, що тепер іудеїв вважають виправданим народом, але мають на увазі не народ минулого. В поіменному голосуванні приблизно десята частина єпископів відхилила положення, що реабілітує іудеїв. На цьому протистоянні позначилися антиіудейські традиції, що, звичайно, зрідка, але захищаються й досі.

Спочатку проект про іудейське питання був окремим документом, представленим Секретаріатом за єдність християн на чолі з кардиналом Беа в травні 1962 р. Після того Центральна комісія з питань організації Собору вирішила цей проект не обговорювати, беручи до уваги політичне становище. Натомість був обраний новий шлях: проект поставили на обговорення Собору в листопаді 1963 р. Кардинал Беа у своїй вступній промові<sup>40</sup> звернув увагу на теологічний і пасторальний характер короткого тексту, що нагадує про переслідування євреїв у часи націонал-соціалізму, про нехристиянські расові забобони, які так само мали місце при владі католиків. Опозиція (особливо деякі патріархи з арабських країн) висловлювала побоювання з приводу можливих політичних конфліктів. На сесії 25.09.1964 р. кардинал Беа знову представив перед Собором окремий текст про іудеїв і нехристиян обсягом у дві друковані сторінки. У трьох фрагментах обговорюється загальна спадщина християн та іудеїв, позиція християн щодо іудеїв, а також мусульман при їхній подібності уявлень про Бога, неприйнятність усіх видів дискримінації. Під час дискусії<sup>41</sup>, з одного боку, було опротестовано занадто обережне звільнення іудеїв від провини в смерті Христа, а, з іншого, — передбачалося, що поширення цієї заяви в арабському світі так само неминуче, як і політичні непорозуміння. Після закінчення дебатів держсекретар кардинал Чіконьяні використав свій вплив для того, щоб цей текст був відредагований до одного уривка у зводі законів церкви і скорочений до цільного історичного висловлення. Цей маневр не вдався, й учасники Собору нарешті мали можливість проголосувати за проект. І в цьому теж проявилася діюча градація опозиції: тільки 185 єпископів висловилися проти пункту про іудеїв і 99 — проти всього тексту<sup>42</sup>. Це голосування уможливило остаточне редагування.

Подальший розвиток ідеї широкого міжхристиянського діалогу і співробітництва одержали в спеціальному декреті про екуменізм "*Unitatis redintegratio*" ("Встановлення єдності", сесія V: 21.11.1964). Собор уперше визнав, що провина за розколи християнства в минулому лежить на всіх християнах, у тому числі й на католиках. Серед основних тем міжхристиянського співробітництва були виділені питання про правильну оцінку людської особистості, підтримку справи миру, використання ідей Євангелія щодо соціального життя, розвиток наук і мистецтв у християнському дусі, вживання різних засобів щодо подолання нещастя, якими є голод і стихійні лиха, неграмотність і убогість, про нестачу житла і несправедливий розподіл благ<sup>43</sup>. Як продовження цих ідей Папа Павло VI у 1974 р. ви-



словив думку, що спільне життя та розвиток трьох найбільших релігійних спільнот Святої Землі могли б стати символічним зерном миру<sup>44</sup>.

Другий Ватиканський Собор сформулював кілька ґрунтовних принципів взаємин між церквою і державою: церква, “зважаючи на здійснювані нею місії, не ототожнює себе з яким-небудь політичним співтовариством” і “не зв’язує себе з жодною політичною системою”<sup>45</sup>. Таким чином, була підкреслена необхідність збереження церквою незалежності у відносинах з будь-якою владою. Церква застерігала від надмірного розширення тих функцій держави, які були здатні спричинити зростання безвідповідальності з боку окремих людей чи соціальних груп. Сенсом існування влади та її найважливішим призначенням Собор проголошував створення умов розвитку й удосконалювання людської особистості. Обґрунтовуючи участь католицької церкви в житті суспільства, він підкреслював, що вона займається соціальними, економічними і політичними проблемами суспільства тією мірою, якою вони пов’язані з релігійними проблемами.

Конституція “*Gaudium et spes*” (“Радість і надія”, сесія ІХ: 7.12.1965), прийнята Другим Ватиканським Собором, стосується насамперед церкви, її місії та завдань. Але важливо ще й те, щоб усі справи і проблеми, якими церква повинна займатися, не виступали на перший план і не затуляли собою людину. Конституцію вирізняє глибока повага до людини і віра в її сили. Звідси те величезне значення, яке приділяється діалогу, як одному з головних методів, що відповідає вимозі поваги до людини.

У конституції осмислюється також проблема сучасного атеїзму, “бо атеїзм, коли його розглянути в цілому, не є чимось первісним, але радше виникає з різних причин”<sup>46</sup>. Церква намагається зрозуміти атеїстів, прагнучи встановити з ними не тільки діалог, а й співробітництво у справі влаштування світу.

Конституція “*Gaudium et spes*” прагне розглядати соціальні питання в усіх їхніх аспектах. У ній порушені найважливіші проблеми сучасного суспільства — питання родини, культури, економіки, політики і міжнародних відносин.

Значну увагу приділено в конституції проблемі вільної участі у формуванні культури і права користуватися її досягненнями. При цьому особливий акцент зроблено на вільному розвитку національних і місцевих культур і на необхідності обміну культурними благами для справжнього розвитку культури.

У соціально-економічному житті треба “пошанувати й розвивати гідність людини і повноту її покликання на благо всієї суспільності”<sup>47</sup>. Ця теза ґрунтується на постулаті церкви — людина є творцем, центром і ціллю економічного та соціального життя будь-якого суспільства. Розвиток економіки повинен контролюватися з боку держави. Головна увага Другого Ватиканського Собору була спрямована на проблему усунення диспропорції між економічним прогресом і можливістю для кожного користуватися його досягненнями, а також на зв’язок між економічним розвитком і миром на землі.

У конституції відзначалося також, що суспільство складається з людей, які мають різні переконання і цілі. В цих умовах особливого значення набуває роль держави як об’єднуючої моральної сили, що засновує свої дії на принципах свободи й відповідальності. Крім того, здійснення політичної влади слід завжди вершити в межах морального ладу, для досягнення спільного блага, за встановленим правопорядком. Конституція визнає за громадянами прерогативу захищати права свої і своїх співгромадян супроти такої влади, яка зневажає свої компетенції, та в тому випадку, коли

цього вимагає об'єктивне спільне благо, однак, зберігаючи межі, які накреслює природне та євангельське право.

Проблеми політичного і міжнародного життя, питання війни і миру становлять основний зміст двох останніх розділів конституції. Церква може зіграти роль захисника й організатора світу, а головне — проповідника тих принципів, на яких має ґрунтуватися будівництво миру<sup>48</sup>. Конституція закликає всіх християн і нехристиян до співробітництва заради миру, проти жахів війни. “Мир не полягає тільки у відсутності війни і не обмежується тільки встановленням рівноваги між протилежними собі силами, ані не постає з якоїсь імперської гегемонії, але слушно і властиво визначається як справа справедливості”<sup>49</sup>. Усі люди повинні об'єднати свої зусилля проти загрози війни. Тим більше, що науково-технічний прогрес зумовив виникнення загрози тотальної війни, війни яка може призвести до загибелі всього живого. Пануючим принципом міжнародних відносин повинен стати діалог з будь-яких питань у дусі поваги свободи і гідності кожної людини.

Із завершенням Другого Ватиканського Собору боротьба між “оновленцями” й “інтегритами”, що тривала протягом усієї його роботи, перемістилася з Рима в національні єпископати. Прихильники реформ, спираючись на соборні рішення, прагнули витиснути з керівних посад “інтегритів”, які, у свою чергу, не шкодували аргументів, звинувачуючи “оновленців” у сповзанні до всіляких ересей і пророкуючи загибель католицизму, якщо рішення Собору будуть здійснені. Особливо гострого характеру ці конфлікти набули в країнах Латинської Америки. Повсюдно дебатувалися плани революційних перетворень, структурних реформ, виникали радикальні рухи. Багато католицьких діячів поспішали приєднатися до радикалів, побоюючись залишитися за бортом подій, втратити вплив на паству. Бразильський архієпископ Елдер Камара писав незабаром після Собору: “Настане день, коли маси Латинської Америки з нами чи без нас, чи проти нас прозріють. І коли наступить цей день, горе християнству, якщо в масах створиться враження, що їхнє важке становище — це наслідок того, що християнство було заодно з багатими й імущими”<sup>50</sup>. У церковних колах заговорили про “теологію революції”, про “теологію звільнення”<sup>\*</sup> і навіть про “теологію партизанської боротьби”. У країнах Латинської Америки стали з'являтися священники-революціонери, які закликали боротися з реакцією й імперіалізмом не тільки листівками, а й зброєю. Навіть праві клерикали (наприклад, лідер чилійських християнських демократів Едуардо Фрей) обіцяли здійснити революцію, щоправда “в умовах свободи”<sup>51</sup>, в інтересах капіталістів, але все-таки революцію. Саме під таким гаслом у 1964 р. у Чилі вперше в Латинській Америці здобула перемогу демохристиянська партія, а її лідер Фрей став президентом республіки. Саме під впливом цих подій і не без участі таких прелатів, як Камара, була написана енцикліка Павла VI “*Populorum progressio*” (“Прогрес народів”. — 26.03.1967). Соціально-політична концепція Павла VI виходить із ще більшої, ніж у “*Mater et Magistra*”, уваги до проблем розвитку країн третього світу. Уже на другий рік після обрання його верховним понтифіком Папа

\* “Теологія звільнення” є відповіддю на соціально-політичну ситуацію в регіоні. Центром нестабільності тоді була Бразилія — найбільша католицька країна в світі, де в той час панувала політична криза: в 1964 р. тут було встановлено режим воєнної диктатури. В цих умовах католицька церква Бразилії постала перед вибором: як діяти далі. Найбільш відомим представником “теології звільнення” був архієпископ Лінді і Ресіфі (Бразилія) Елдер Пессоа Камара, лідер “оновленців” на II Ватиканському Соборі, віце-президент РЕЛАМ, генеральний секретар Національної конференції бразильських єпископів.

Павло VI поїхав до Індії, підтвердивши тим самим своє ставлення до цього питання. Двома роками раніше, ще будучи кардиналом у Мілані, він відвідав Нігерію, а незабаром після свого обрання, на аудієнції, влаштованій для прочан з цієї країни, він вітав “молоду африканську державу, яка досягла політичної і цивільної зрілості і тим самим свободи, незалежності і прогресу... Ми плекаємо надію, — пояснював Павло VI далі, — що всі ці народи зможуть насолоджуватися правами, які притаманні сучасному суспільному укладу, і, завдячуючи братерській економічній і культурній допомозі високо розвинених країн, досягти, живучи в мирі й свободі, загального благополуччя, що буде відповідати знайденому ними людському достоїнству”<sup>52</sup>.

Світу необхідна була програма миру і співробітництва, але не тільки викладена на папері. Необхідні були підтвердження дійсного бажання здійснити її, щоб “вийти з порочної гри обміну гаслами”<sup>53</sup>.

Коментуючи причину появи нової енцикліки Павла VI бельгійський соціолог Йозеф Комблін писав: “Якщо церква не може запропонувати яку-небудь іншу форму релігійного життя, тоді маси почнуть прислухатися до інших звернень. Якщо ж вона не усвідомлює, що отут і зараз може і повинне бути змінене положення справ, то ніколи не піде далі у своєму розвитку”<sup>54</sup>.

Новизна “*Populorum progressio*” полягає в тому, що головним її стрижнем стало соціальне питання, розглянуте у масштабах не окремо взятої країни, а світу в цілому. Енцикліка є конкретною соціально-економічною і політичною програмою вирішення соціальних проблем сучасності, в якій намічено шляхи розвитку економічно слабких країн, принципи і способи дії, а також конкретні суб’єкти, їхні обов’язки і завдання. При чому, у тексті енцикліки говориться, що вона розвиває положення католицького вчення, закладені в рішеннях Другого Ватиканського Собору.

В енцикліці сформульовано принципові оцінки процесів, які відбуваються в країнах третього світу, характеризуються відносини цих країн з колишніми метрополіями, викладено пропозиції щодо подолання труднощів. Документ застерігав західні держави: якщо курс на неоколоніалізм буде продовжено, то може початися революційне повстання, і визнавав допустимість останнього у випадку його спрямованості проти явної і тривалої тиранії, яка грубо зазіхає на ґрунтовні права людської особистості і завдає шкоди загальному благу країни. Енцикліка містила також конкретні рекомендації країнам, що розвиваються. Вона застерігала проти поспішної індустріалізації, але висловлювалася за проведення аграрної реформи, за державне програмування в поєднанні з приватною ініціативою, за розвиток системи освіти й охорони здоров’я. У міжнародному плані енцикліка висувала такі вимоги, як перетворення міжнародної торгівлі з метою надання рівних шансів усім народам, проведення діалогу між цивілізаціями, пропонувала “багатим країнам” допомогти “бідним країнам” на шляху розвитку<sup>55</sup>.

Питання цілісного розвитку кожної людини, її право на створення соціальних умов для такого розвитку — це основний принцип, у світлі якого в першій частині енцикліки аналізується існуючий соціальний стан людини.

“Усякий ріст може мати два напрямки і два змісти”<sup>56</sup>: якщо “ріст” стає самоціллю і вищим благом, він призводить до роз’єднання людей і суспільств, стає перешкодою в розвитку особистості. Це положення продовжує думку попередника Павла VI — Папи Іоанна ХХІІІ, яка була викладена ним в енцикліці “*Mater et magistra*”.

В *“Populorum progressio”* Папа Павло VI критично оцінює всю систему міжнародних відносин і наполягає на необхідності їхнього підпорядкування, особливо економічних зв'язків, вимогам міжнародної соціальної справедливості — закону загального, інтегрального розвитку й особистого удосконалення кожної людини. Від реалізації цього закону залежить збереження миру, тому що “розвиток — ось нове найменування світу”<sup>57</sup>.

Помітне місце в енцикліці займають економічні питання, але з цього не випливає, що під розвитком розуміється насамперед розвиток економічний. Ця сфера повинна служити людському розвитку.

Говорячи про способи здійснення наміченої ним програми, Папа звертається до принципів загального блага, плюралізму, сприяння і поваги до свободи кожного суб'єкта соціального життя, принципів рівності, соціальної справедливості і рівноправності, соціального милосердя і поваги до ієрархії цінностей. Керуючись цими принципами, він розробляє конкретну програму співробітництва з метою розвитку світу, в якій можна виділити ніби дві сходинки: невідкладна програма, розрахована на негайні дії, і перспективна програма. Перша з них містить термінову і безоплатну допомогу найбільш розвинутих країнам. Допомога повинна включати, в першу чергу, технічне сприяння у сфері освіти, охорони здоров'я, наукових досліджень, культури і техніки<sup>58</sup>.

Особливу увагу Папа Павло VI приділяв поліпшенню умов міжнародної торгівлі: ринкова ситуація не вигідна і принизлива для слаборозвинутих країн. Папа закликав до створення відповідних регіональних економічних механізмів, що впливали б на ринкову ситуацію і регулювали її таким чином, щоб слаборозвинені країни могли вирватися із злиденності. Допомога повинна спрямовуватися на організацію загальної і фахової освіти, на стимулювання економічного зростання і на підвищення морального та культурного рівня, не руйнуючи при цьому національної самобутності.

Павло VI говорить не про односторонні дії — приймати допомогу чи надавати її. Він затверджує рівноправність країн і народів незалежно від рівня їхнього економічного і суспільного розвитку. Варіант установлюваних відносин прийнятний тільки один: діюче співробітництво на основі “рівності в достоїнстві”<sup>59</sup>. Ілюстрацією даної імперативи стали виступи африканських кардиналів Малулі й Отунгі, а також ангольського єпископа Діаса Ногелри, які стверджували<sup>60</sup>, що постулат свободи складається з національної і культурної незалежності, на службу яким повинна поставити себе церква (здавалося, Малула вимагав африканізації християнства в рамках християнізації Африки).

В енцикліці Папи Павла VI йдеться не про винятковий економічний розвиток, а про розвиток цілісний, який визначав би тривалість і самого економічного розвитку. Інтегральний розвиток, наголошується в документі, має також релігійне і пастирське значення: нестаток веде людину від Бога, а розвиток релігійного життя обумовлено середнім рівнем матеріального добробуту і культури.

Енцикліка *“Populorum progressio”* виступала за помірне планування, що викликало критику з боку Мільтона Фрідмана (він отримав пізніше Нобелівську премію з економіки)<sup>61</sup>, який не був прихильником орієнтування економіки політичними важелями.

Павло VI наполягав на необхідності боротьби з такими ідеологіями, як націоналізм і расизм, які призводять до ізоляції народів, що завдає шкоди насамперед їм самим: між усіма народами землі повинна панувати солідарність, і саме солідарність дозволить усім народам рівною мірою бути ковалями свого щастя.

В енцикліці йдеться також про небезпеку, про те, що традиційна структура суспільства країн третього світу ще не готова до інтеграції в сучасний світ і може в самому процесі інтеграції втратити свою стрункість. Місія повинна більшою мірою враховувати розвиток національних культур і стежити за тим, щоб їхні власні духовні багатства не були поховані у процесі будівництва розвиненого суспільства. Так, наприклад, не можна перенести європейську модель економічного устрою на країни третього світу, а “завтрашня технократія”, як і “вчорашній лібералізм”, не повинні опанувати людством.

Папа Павло VI прагне уберегти церкву від спроб втягнути її в різні революційні рухи, а також виступає проти всіх суспільних ідеологій, які віддають пріоритет визвольним і революційним цілям.

Таким чином, у “*Populorum progressio*” євроцентризм поступився місцем виразному пріоритету країн, що розвиваються. Церква володіє при цьому досить широкою свободою дій, щоб втілювати в життя динамічну соціальну політику. 3 липня 1966 р. Папа перед 70-ма священниками, яких він благословив для служби в Латинській Америці, заявив: “Процес, в якому ви повинні брати участь, веде до нового синтезу минулого і сучасного, духовного і насущного, чужих і власних діянь. Світ очікує свідчень дієвості, мудрості, соціального відновлення, згоди і миру”<sup>62</sup>. Такому розумінню Папи відповідала програма Комісії по Латинській Америці, яка у 1965 р. розробила план релігійного оновлення цього світового регіону, а в 1966 р. був прийнятий план координаційної економічної допомоги<sup>63</sup>.

Прогресивні групи духовенства країн третього світу вимагали радикалізації церковної опозиції проти політичної й економічної несправедливості. Це найбільше проявилось у період підготовки до другої пленарної Конференції латиноамериканських єпископів, яка проводилася в Медельні (1968 р.). В той час побачила світ “Декларація єпископів країн третього світу”<sup>64</sup> — неофіційний і неформальний документ, але сенсаційний за своїм змістом. У ньому Камара Е. Пессоа, архієпископ з Ресіфі й Лінді (Бразилія), зробив спробу змінити курс соціально спрямованих реформ римського Папи кілька років після видання “*Populorum progressio*” на соціально-революційний. Це було і виявом тих напружених відносин, що спостерігалися після проведення церковного Собору між латино-американськими пастирями і старшими пастирями Східної Європи, які стосувалися й проблеми становища духовенства у суспільстві. “Теологія звільнення”, яка почала своє життя в Бразилії у 1966 р., знайшла відчутну підтримку в революційній атмосфері Колумбії, Болівії і багатьох інших держав.

Лист бразильських священників до єпископів підтверджував, що “паралельно з церквою, яка живе поза реальністю, утворювалися нові базові суспільні групи, орієнтовані на дійсність”<sup>65</sup>. Лист також містить конкретні пропозиції щодо кардинальних реформ, які стосуються не тільки церковного собору. Папу римського застерігали: якщо державно-церковні установи будуть використовувати його як рекламу у своїх цілях, то це не піде на користь нужденних і пригноблених. “І зараз брат Павло дозволив нам зрозуміти, що революція наближається, оскільки саме це знаходиться в наших серцях і саме цього вимагає в даний час Латинська Америка”<sup>66</sup>.

22 серпня 1968 р. Папа Павло VI прибув до Колумбії. В ході візиту він звернувся до сотисячної аудиторії: “Зараз ви безмовно слухаєте нас, але ми чуємо крик, який народжується з ваших страждань і страждань більшості людства”<sup>67</sup>. Павло VI зробив такі висновки для церкви: продовжу-

вати відстоювати принципи людської гідності, продовжувати боротися з несправедливим розподілом благ; захищати інтереси країн, що розвиваються, перед індустріально розвиненими націями, бути прикладом жертвості і служіння церкві. Заключний заклик — не вірити в насильство. Це звернення Павла VI може бути сприйняте як спроба духовного умиротворення. Без сумніву, основним у своїй апеляції до людей доброї волі Папа вважав солідарність зі світовим нестатком. Він наголошував, що любов не може залишатися теоретичною, словесною, а повинна приводити до рятівної дії.

Погляди Папи знайшли відгук в урядових колах Латинської Америки. Так, президент Колумбії Льерас Рестрепо зазначав: “Соціальні й економічні перетворення повинні проводитися в рамках закону. При цьому перетворення суспільства повинне мати поступовий характер... Тому нас не тільки не турбує, а, навпаки, радує голос церкви, яка виступає за соціальні зміни, тому що вона проповідує те ж саме, що і ми”<sup>68</sup>.

Під час свого перебування в Колумбії Павло VI раз у раз повторював, що насильство — не по-євангельски, не по-християнськи оманливе і бездіяльне, а необхідні зміни повинні відбутися зсередини, у масовій свідомості. Тут погляди Папи зіштовхнулися з уявленнями латиноамериканських теологів. Однак де Лоб’є вважав, що “теологія революції Павла VI більш достовірна, ніж та, котра пропонує раз і назавжди довірити вироблення істини практиці”<sup>69</sup>. В умовах світу, який постійно змінюється, церква повинна захищати неминущі цінності. Цю точку зору поділяли також католицькі кола Європи та США.

Різноманітні погляди католицьких священнослужителів на папську соціальну доктрину проявляються таким чином на різних рівнях католицької ієрархії. Генерал ордена єзуїтів Педро Арупе у творі під назвою “Le monde contemporain et son exigence envers l’Eglise missionnaire”<sup>70</sup> (“Сучасний світ та його вимоги до місіонерської церкви”) зазначив, що церква повинна приєднатися до соціального прогресу і, згідно зі своїми завданнями, доводити любов Христа і поширювати у світі благо.

Третя пленарна конференція Ради єпископів у Пуебло (Мексика) мала відбутися в 1978 р. Через смерть Павла VI дата її проведення була перенесена Іоанном Павлом I на жовтень 1978 р., а після передчасної смерті і цього Папи — призначена на січень—лютий 1979 р. Папою Іоанном Павлом II. Основний документ конференції в Пуебло подається ще в рамках понтифікату Павла VI. Слід зазначити, що цей документ майже в усьому посилається на соціальне вчення церкви, а саме на висловлювання Папи. Соціально-політична програма латиноамериканської церкви наголошувала на таких принципах: церква зобов’язана пам’ятати про свою духовну участь у рішенні суспільних проблем і тим самим знайти вихід з ейфорії, в якій опинилася всесвітньо орієнтована “теологія звільнення”, і яка є серйозною загрозою для будь-якої ідеології. Ідеологія спрямована на “захист колективних інтересів”, які можуть бути виправдані чи не виправдані, вона будить “солідарність і агресивність”<sup>71</sup>. “Теологія звільнення” була змінена внаслідок “посилення” соціального вчення. Це був шлях, який вів духівництво до виконання термінового завдання створення нового світогляду, виховання в людях усвідомлення обов’язку дати їм надії за допомогою духу і норм церкви. Латинська Америка повинна в майбутньому дійти до демократії, до глибоко укоріненого і свідомого демократичного життя.

Так закінчилося правління Павла VI, який наполегливо рекомендував і сам прагнув досягнення рівноваги між участю церкви у політично-соціальних питаннях і власним вузько релігійним життям, чий соціально-

етичний масштаб раніше недооцінювався. Але у 1968 р. ця рівновага виявилася під загрозою назрівання революції, яку готові були розпалити основна маса духівництва і деякі представники єпископату в Латинській Америці. Хоча це була не революція як така, а скоріше прагнення до життєво необхідної еволюції.

Початок 70-х років створив сприятливі умови не тільки для розробки проблем, пов'язаних з реалізацією прав людини, а й для усієї діяльності Церкви. Енергетична і фінансова криза, що почалася у той час, пролунала і як перший сигнал загальної кризи цінностей, заснованих на вірі в науку та прогрес цивілізації. Католицька церква відреагувала на ці зміни двома принциповими рішеннями: Синод єпископів у Римі 1971 р. прийняв рішення про участь церкви в політиці<sup>72</sup>, а Синод 1974 р. заявив, що захист прав людини впливає з Євангелія<sup>73</sup>. Було заявлено, що відтепер церква бачить своїм першорядним обов'язком виховання у людей в усьому світі свідомості своїх невід'ємних прав і захист їх від будь-яких форм порушення.

Таким чином, у період понтифікатів Іоанна ХХІІІ і Павла VI була сформована нова соціальна доктрина католицької церкви, яка враховувала ті зміни, що відбулися у світі після Другої світової війни. Основні ж принципи соціальної доктрини католицької церкви можна коротко охарактеризувати так:

— принцип наступності: кожний новий Папа не бере під сумнів правильність положень, сформульованих до нього, і претендує лише на розвиток тих ідей, які були висловлені попередніми понтифіками, внаслідок чого виникає логічна низка тез, які утворюють єдину систему;

— доктрина постійно оновлювалася відповідно до дійсності, тобто забезпечувалися умови для того, щоб вона завжди залишалася актуальною;

— правомірність такого оновлення визначав лише сам Папа або вищі колективні церковні органи (Всесвітній Собор чи єпископський Синод) за згодою Папи і з наступним його затвердженням;

— понтифіки виходили з того, що священники та миряни повинні керуватися доктриною, згідно з внутрішньою переконаністю в її правильності, а не в результаті примусу;

— основні положення соціальної доктрини розглядалися як обов'язкові для всіх католиків і, насамперед, для священнослужителів, що правда, на практиці так бувало не завжди, що підтверджує існування "теології звільнення", проте це тільки збагачувало соціальне вчення католицизму.

Підводячи підсумки, виділимо основні напрями й положення в розвитку соціальної доктрини католицької церкви:

1. Соціальне вчення пов'язане з орієнтирами в повсякденному соціальному житті.

2. Питанням ключової важливості для церкви виступає її ставлення до держави. Державна влада є початком порядку. У своїй головній функції охорони добра і боротьби зі злом держава служить утворенню єдності людини з церквою. Ця єдність обумовлює природне співробітництво між церквою і державою. Разом з тим, держава повинна знати свої межі, зумовлені завданнями загального блага і соціального захисту. Католицька церква дотримується концепції взаємовигідного співробітництва і взаємопротипаги церкви і держави, регулюючи свої відносини з державою на основі міжнародного права.

3. Церква приймає цінності демократичної держави, погоджуючись із принципами релігійної свободи ідеологічно нейтральної правової держа-

ви. Церква бачить своє завдання у здійсненні цивільного контролю над державою, зберігаючи власну свободу дій.

4. Важливим пріоритетом церкви є підтримка нею культури. Головний акцент її діяльності — збереження духовних коренів культури.

5. Економічна сфера також перебуває в центрі контролю церкви. Церква виробила й обґрунтувала власну християнську позицію в економічному поступу.

6. В галузі внутрішньої і міжнародної політики церква чітко дотримується позиції внутрішнього і зовнішнього миру. Зброя, гонка озброєнь категорично відкидаються як засіб розв'язання конфліктів.

7. У міжнародній політиці лінія церкви спрямована на зміцнення сили міжнародного права, на підтримку між країнами добросусідських відносин, протидію тоталітарним режимам, сприяння зміцненню міжнародної єдності.

Осердям усієї соціальної доктрини католицької церкви є людина як особистість.

Не можна не погодитися з Патріком де Лоб'є, який говорив про цей період: “Значною мірою тонкішим став підхід до питань соціального характеру, це відбулося завдячуючи тому, що дедалі більше розвивався аналіз соціальних даних”<sup>74</sup>.

Світове співтовариство в 70-ті роки ХХ ст. підійшло до усвідомлення того, що в результаті науково-технічного прогресу і пов'язаного з ним бурхливого розвитку атеїстичних ідей (зведення їх у ранг державної ідеології в окремих країнах) відбулася втрата моральних цінностей у політиці, громадському житті, міжособистісних відносинах. У той час почався процес, який сформував сучасний погляд на моральні й соціально-політичні цінності не тільки католицизму, а й інших світових релігій і ставлення до них як до основи гармонійного розвитку суспільства в новому тисячолітті. Це проявилось не тільки у зростанні авторитету релігії у світі, а й в екуменістичному процесі — діалозі між представниками різних віросповідань, що дає можливість сподіватися на швидше подолання міжнаціональних та міжрелігійних конфліктів, успішний пошук взаємоприйнятних шляхів до взаєморозуміння й миру.

<sup>1</sup> К о в а л ь с к и й Н. А. Ватикан и мировая политика. Организация внешнеполитической деятельности католического клерикализма. — М., 1964. — 268 с.; К о в а л ь с к и й Н. А. Католицизм и дипломатия. — М., 1969. — 224 с.; К о в а л ь с к и й Н. А., И в а н о в а И. М. Католицизм и международные отношения. — М., 1989. — 272 с.

<sup>2</sup> М а к с и м о в а Н. В., Ф и л и п п о в Б. А. Социальное учение католической церкви и либеральные институты // Православие и католичество: социальные аспекты. — ИНИОН. — Серия “Актуальные проблемы Европы”. — Вып. 3. — М., 1998.

<sup>3</sup> К о с т ю к К. Социальное учение католической церкви // Социально-политический журнал. — 1997. — № 5. — С. 24—35.

<sup>4</sup> Ш м и т К. Политическая теология. Сборник / Переводы с нем. Заключительная статья и составление А. Филиппова. — М., 2000. — 336 с.

<sup>5</sup> Г р и г у л е в и ч И. Р. “Мятежная” церковь в Латинской Америке. — М., 1972. — 412 с.; Г р и г у л е в и ч И. Р. Франсиско де Миранда и борьба за независимость Испанской Америки. — М., 1976. — 193 с.; Г р и г у л е в и ч И. Р. Католицизм и свободомыслие в Латинской Америке XVI—XX вв. — М., 1980. — 351 с.

<sup>6</sup> В е л и к о в и ч Л. Н. Критика клерикальных концепций войны и мира. — М., 1986. — 64 с.; В е л и к о в и ч Л. Н. Церковь и проблемы войны и мира // Вопросы научного атеизма. — Вып. 33. — М., 1985. — С. 56—89; В е л и к о в и ч Л. Н. С крестом и атомной бомбой (церковь и война). — М., 1960. — 99 с.; В е л и к о в и ч Л. Н. Ватикан и проблемы ядерной войны // Ватикан и проблемы современности. — Вильнюс, 1989. — С. 10—27.



<sup>7</sup> Василевскис Э. Концепция войны и мира в период и после II Ватиканского Собора католической церкви // Ватикан и проблемы современности. — Вильнюс, 1989. — С. 33–49.

<sup>8</sup> Ковальский Н. А. Религиозные силы и борьба за мир и разоружение // Религии мира. История и современность. Ежегодник. — М., 1982. — С. 46–59; Ковальский Н. А. Религиозные организации и проблемы европейской безопасности и сотрудничества. — М., 1977. — 64 с.; Ковальский Н. А. Борьба против военной угрозы и религиозные силы // Международная жизнь. — 1983. — № 6. — С. 21–34.

<sup>9</sup> Патрик де Лобье. Три града. Социальное учение христианства / Перевод с нем. Л. Торчинский. — М., 2001. — 412 с.

<sup>10</sup> Мајка J. Katolicka nauka społeczna. Studium historyczno-doktrynalne. — Wydanie drugie. — Fundacja Jana Pawła II: Polski Instytut Kultury Chrześcijań: RZYM, 1987.

<sup>11</sup> Мачулис И. Энциклика Папы Иоанна XXIII *Pacem in terris* // Ватикан и проблемы современности. — Вильнюс, 1989. — С. 28–31; S l o m k a W. Idea pokoju w encyklice Jana XXIII “*Pacem in terris*” // Roczn. teologiczne. — Lublin, 1994. — Т. 41. — З. 3; Roczniki teologiczne. — S. 67–76.

<sup>12</sup> Лубский В. И. Критика религиозных концепций войны и мира. — К., 1985. — 78 с.; Ладывирова С. Периодизация эволюции социальной доктрины католицизма. — К., 1992. — 17 с. — Рукопись деп. в УкрИНТЭИ № 1898 — УК 92 от 03.12.92. Реф. деп. в ИНИОН РАН. — № 7Р–93 от 10.01.93.

<sup>13</sup> Иоанн XXIII, Папа. Окружное послание “Мир на земле”. — Ватикан, 1963. — С. 2.

<sup>14</sup> Лев XIII, Папа. “*Rerum novarum*”: Окружное послание Льва XIII о положении трудящихся от 15 мая 1891 г. / 100 лет социального христианского учения. — М., 1991. — С. 6–24.

<sup>15</sup> Иоанн XXIII, Папа. “Мать и наставница”: Окружное послание папы Иоанна XXIII о новом развитии социального вопроса в свете христианского учения. — Ватикан, 1962. — С. 18.

<sup>16</sup> Там же. — С. 19.

<sup>17</sup> Там же. — С. 22.

<sup>18</sup> Там же. — С. 40.

<sup>19</sup> Там же. — С. 59.

<sup>20</sup> Там же. — С. 26.

<sup>21</sup> Там же. — С. 29.

<sup>22</sup> Там же. — С. 50.

<sup>23</sup> Там же. — С. 59.

<sup>24</sup> Там же. — С. 62.

<sup>25</sup> Андреев М. В. Католицизм и проблемы рабочего и национального освободительного движения. — М., 1968. — С. 29.

<sup>26</sup> Григулевич Й. Р. Папство. Століття ХХ / Пер. з рос. Л. Родіної. — К., 1988. — С. 280.

<sup>27</sup> Патрик де Лобье. Социальная доктрина католической церкви. Опыт воплощения христианского идеала / Предисловие кардинала Р. Ечегаре. — Брюссель, 1989. — С. 130.

<sup>28</sup> Иоанн XXIII, Папа. Окружное послание “Мир на земле”. — С. 4.

<sup>29</sup> Там же. — С. 10.

<sup>30</sup> Там же. — С. 15.

<sup>31</sup> Там же. — С. 17.

<sup>32</sup> Там же. — С. 23.

<sup>33</sup> Там же. — С. 32.

<sup>34</sup> Патрик де Лобье. Социальная доктрина католической церкви. — С. 135.

<sup>35</sup> Мајка J. Katolicka nauka społeczna. Studium historyczno-doktrynalne. — S. 390.

<sup>36</sup> Етсхегарай R. Liberalne Społeczenstwo i Kościół Katolicki // Społeczenstwo liberalne: rozmowy w Castel Gondolfo. — Warszawa, 1996. — S. 170.

<sup>37</sup> *Dignitatis humanae*. Декларация про релігійну свободу / Документи Другого Ватиканського Собору: Конституції, декрети, декларації. — Львів, 1996. — С. 376–377.

<sup>38</sup> *Nostae aetate*. Декларация про відносини церкви до нехристиянських релігій / Документи Другого Ватиканського Собору: Конституції, декрети, декларації. — Львів, 1996. — С. 305–310.

<sup>39</sup> *Vatikankoncilium 2: Roma: 1962–1965. The Documents of Vatican II: in a new and definitive translation: with commentaries and notes by Catholic, Protestant and Orthodox authorities* / Walter M. Abbott, general editor. — London — Dublin — Chapman, 1966. — S. 359.

<sup>40</sup> *Ibid.* — S. 375–376.

<sup>41</sup> Хеллінг Н. *Politik der Päpste: der Vatikan im Weltgeschehen 1958–1978.* — Berlin, 1981. — S. 36.

- <sup>42</sup> Ibid. — S. 40.
- <sup>43</sup> Unitatis redintegratio. Декрет про екуменізм / Документи Другого Ватиканського Собору: Конституції, декрети, декларації. — Львів, 1996. — С. 187—210.
- <sup>44</sup> Modern Catholicism: Vatican II and after / edited by Adrian Hastings. — New York: Oxford Univ. Press: London: SPCK, 1991. — S. 312.
- <sup>45</sup> Gaudium et spes. Душпастирська конституція про церкву в сучасному світі / Документи Другого Ватиканського Собору: Конституції, декрети, декларації. — Львів, 1996. — С. 598.
- <sup>46</sup> Там же. — С. 518—519.
- <sup>47</sup> Там же. — С. 579.
- <sup>48</sup> Там же. — С. 601—602.
- <sup>49</sup> Там же. — С. 602.
- <sup>50</sup> Ріке В. Der Katholizismus in Lateinamerika / Geschichte der Kirche. — Vol. 2. — Zjrich, 1977. — S. 150.
- <sup>51</sup> Ibid. — S. 234—247.
- <sup>52</sup> Insegnamenti di Paolo VI. — Vol. 2. — Citta del Vaticano, 1965. — S. 47.
- <sup>53</sup> Патрик де Лобье. Социальная доктрина католической церкви. — С. 146.
- <sup>54</sup> Laurentin. L’Amerique latine a Pheure de Penfantement. — Paris, 1968. — S. 199.
- <sup>55</sup> Павел VI, Папа. Окружное послание его Святейшества папы Павла VI епископам, священникам, монашествующим, всем верующим и всем людям доброй воли о всестороннем развитии народов (Прогресс народов). — Ватикан, 1967. — С. 38—42.
- <sup>56</sup> Там же. — С. 17.
- <sup>57</sup> Там же. — С. 26.
- <sup>58</sup> Там же. — С. 37—45.
- <sup>59</sup> Там же. — С. 44.
- <sup>60</sup> Hebling H. Politik der Päpste. — S. 102—103.
- <sup>61</sup> Ibid. — S. 61.
- <sup>62</sup> Ріке В. Der Katholizismus in Lateinamerika. — S. 150.
- <sup>63</sup> Ibid. — S. 158.
- <sup>64</sup> Ibid. — S. 159—171.
- <sup>65</sup> Laurentin. L’Amerique latine a Pheure de Penfantement. — S. 223.
- <sup>66</sup> Ibid. — S. 230.
- <sup>67</sup> Insegnamenti di Paolo VI. — Vol. 6. — Citta del Vaticano, 1968. — S. 370.
- <sup>68</sup> Григулевич И. Р. “Мятежная” церковь в Латинской Америке. — С. 212.
- <sup>69</sup> Патрик де Лобье. Социальная доктрина католической церкви. — С. 154.
- <sup>70</sup> King H. The changing church: Reflections on the progress of the progress of the Second Vatican Council / Transl. by C. Hastings. — London, 1965. — S. 84.
- <sup>71</sup> Modern Catholicism: Vatican II and after. — S. 279.
- <sup>72</sup> Филиппов Б. А. Папы и проблемы прав человека // Православие и католичество: социальные аспекты. ИНИОН, Серия “Актуальные проблемы Европы”, — вып. 3. — М., 1998. — С. 32.
- <sup>73</sup> Lustitia et Pax: Kosciol i prawa czlowieka: Dokument papieskiej komicji “Iustitia et Pax” // Wiesz. — Warszawa, 1978. — R. 21. — N 4. — S. 42—54.
- <sup>74</sup> Патрик де Лобье. Социальная доктрина католической церкви. — С. 156.

\* \* \*