



С. П. Рабінович

**ПРАВА ЛЮДИНИ
У ПРИРОДНО-ПРАВОВІЙ ДУМЦІ
КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ**

(ЗА МАТЕРІАЛАМИ СОЦІАЛЬНОЇ
ДОКТРИНИ КАТОЛИЦИЗМУ)

Академія правових наук України

Науково-дослідний інститут
державного будівництва
та місцевого самоврядування

С. П. Рабінович

**ПРАВА ЛЮДИНИ
У ПРИРОДНО-ПРАВОВІЙ ДУМЦІ
КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ
(ЗА МАТЕРІАЛАМИ СОЦІАЛЬНОЇ
ДОКТРИНИ КАТОЛИЦИЗМУ)**

Праці
Львівської лабораторії прав людини і громадянина

Видаються з 1997 року

Серія 1. Дослідження та реферати

Випуск 7

**"Астрон"
Львів
2004**

Р13

УДК 340.12(447)+УДК 342.7(477)
ББК 67.9 (УРК) 300.7

Рабінович С.П.

Права людини у природно-правовій думці католицької церкви (за матеріалами соціальної доктрини католицизму). Праці Львівської лабораторії прав людини і громадянина Науково-дослідного інституту державного будівництва та місцевого самоврядування Академії правових наук України. / Редкол.: П.М. Рабінович (голов. ред.) та ін. – Серія І. Дослідження та реферати. Випуск 7. – Львів: “Астрон”, 2004. – 198 с.

Рецензенти:

А.А. Козловський, доктор юридичних наук;
М.І. Козюбра, доктор юридичних наук;
Ю.М. Оборотов, доктор юридичних наук.

Пропонована монографія продовжує започатковане 1997 року видання праць Львівської лабораторії прав людини Академії правових наук (нині – Львівської лабораторії прав людини і громадянина Науково-дослідного інституту державного будівництва та місцевого самоврядування цієї Академії).

У роботі аналізується неотомістична концепція прав людини, відображена у документах та інших джерелах соціальної доктрини католицизму.

Призначена для науковців, викладачів, студентів і аспірантів юридичних та інших гуманітарних навчальних закладів, юристів – практиків, громадських правозахисників та й, зрештою, для усіх, хто не байдужий до проблем прав людини.

Засновник: Президія Академії правових наук України

Редакційна колегія: П.М. Рабінович (головний редактор), Ю.М. Грошевий, С.П. Добрянський (відповідальний секретар), В.Т. Нор, В.Ф. Сіренко, Ю.М. Тодика

Наці ISBN: 966-96205-6-0 Академія
України імені Ярослава Мудрого

Бібліотека

Львів, №

135859

© Львівська лабораторія
прав людини і громадянина
© С. П. Рабінович, 2004

ПЕРЕДМОВА

Прикметною особливістю сучасного етапу розвитку людства є глобалізація проблеми забезпечення і захисту прав та свобод людини.

У духовній сфері суспільного життя це явище знаходить найбільш рельєфне відображення у створенні різноманітних “людиноцентристських” учень, теорій, концепцій – зокрема таких, котрі якраз і мають своїм безпосереднім об’єктом феномен прав людини. Так чи інакше, нині формується *загальна теорія прав і свобод людини*, що покликана, поряд з іншим, слугувати науковим підґрунтям проектування, схвалення й реалізації їх міжнародних стандартів – актуальних орієнтирів політико-юридичної практики будь-якої держави.

Неодмінним чинником процесу конституювання означеної галузі знань є відбір і використання кращих теоретичних здобутків із “праволюднинної” тематики, які сформувались у рамках певних філософських, наукових, ідеологічних, релігійних та інших духовних течій. Такі здобутки мають знаходити застосування й у національних доктринах прав людини та у відповідній державно-юридичній практиці.

Осторонь цих процесів не може залишатись і сучасна Україна. З огляду на наведене, особливого значення набуває вивчення і врахування досвіду теоретичного та практичного розв’язання проблеми прав людини тими інституціями, котрі здійснюють істотний вплив на етико-правову свідомість і реальну практику суспільства. Серед таких інституцій чільне місце належить найчисельнішій із християнських конфесій та одному із найбільших релігійних об’єднань світу – католицькій церкві, духовно-ідеологічна діяльність якої спирається на філософію *неотомізму*.

Як справедливо зазначає вітчизняний релігієзнавець С. Головащенко, католицизм був та й, у певному сенсі, нині залишається одним із чинників долучення України до

європейського культурного, соціального та політико-правового простору. І, зокрема, тому, що католицька церква виступає носієм систематизованого *соціального вчення*, що має понад сторічну історію. ґрунтовність теоретичної розробки ідеологами католицизму етико-гуманістичних цінностей, у тому числі – природних прав людини, репрезентованих у його соціальній доктрині, є сьогодні широко визнаною.

Юридіко-позитивістські методологічні настанови, під впливом яких перебувало вітчизняне правознавство радянського періоду, зумовили брак у ньому розгорнутих конструктивних досліджень природно-правових концепцій. Тому й у нинішній українській юриспруденції евристичний потенціал сучасних природно-правових доктрин, до котрих належить і вчення католицької церкви про права людини, ще залишається недостатньо вивченим і використаним.

Деякі аспекти праворозуміння неотомізму привертали увагу вітчизняних дослідників (зокрема М. Алексєєва, М. Бабія, О. Величка, В. Гараджи, П. Гусака, В. Дудкіна, В. Дяченка, М. Желнова, С. Калініна, К. Костюка, П. Костюка, А. Красикова, М. Ковальського, С. Ладивірової, О. Лейста, Б. Лобовика, С. Максимова, Н. Максимової, Г. Мальцева, М. Мариновича, О. Мироненка, С. Моїсеєнка, І. Музички, В. Нерсисянца, М. Придворова, Ю. Пивоварова, Ф. Овсієнка, В. Туманова, Б. Філіпова, В. Четверніна, О. Юлдашева, П. Яроцького) та вчених далекого зарубіжжя (А. Ауера, Г. Вашкевича, С. Вітека, К. Войтили, Дж. Браєна Гера, Д. Голенбаха, З. Грохоловські, Й. Гьофнера, Ш. Журне, М. Земби, П. де Лобьє, А. Кноля, Й. Кондзели, А. Костя, М. Кромпеця, Й. Круціни, Ч. Куррана, Ф. Мазурека, Ю. Майки, Ж. Марітена, Й. Меснера, Р. Міллера, Дж. Мюррея, О. фон Нель-Бройнінга, М. Новака, З. Петері, В. Пивоварські, Т. Плужанські, А. Родзінські, С. Сінхи, Т. Стиченя, Е. Топича, Ч. Стжешевські, А. Шостека, М. Шупака, П. Янецкі, Т. Ярошевські та інш.) Однак у вітчизняній юридичній науці ком-

плексний аналіз католицької концепції прав людини поки що не здійснювався.

Між тим, як видається, саме такий аналіз може сприяти розвитку в Україні загальної теорії прав і свобод людини (зокрема уточненню й збагаченню її поняттєво-термінологічного апарату), з'ясуванню сучасних тенденцій формування й утвердження їх міжнародних стандартів.

Метою дослідження є комплексна історична і загально-теоретична характеристика концепції прав людини у контексті природно-правової думки католицизму у ХХ столітті¹ (на матеріалах соціального вчення католицької церкви) та з'ясування внеску католицизму у наукове осмислення й обґрунтування сучасних світових та європейських стандартів прав людини.

Для досягнення цієї мети необхідно було розв'язати такі завдання:

– дати загальну характеристику соціальної доктрини католицької церкви, задля чого, передовсім, визначити поняття, джерела і принципи формування цього вчення та основні етапи його еволюції;

– дослідити історичний розвиток природно-правової думки католицизму та встановити причини, умови й фактори, котрі вплинули на її сучасну змістовну динаміку;

– з'ясувати вихідні методологічні засади католицької концепції прав людини;

– проаналізувати зміст природно-правової доктрини католицизму, зокрема визначити ті антропологічно-правові положення, які складають теоретичну основу відповідної концепції прав людини, та розкрити принципи соціальної етики католицизму;

¹ Пропоноване дослідження не обмежується розглядом лише тих правових позицій, котрі було вироблено католицькою церквою у ХХ столітті. Тією мірою, якою це видавалося необхідним задля відображення історичної наступності неотомістичної доктрини, у дослідженні подається аналіз тих природно-правових концепцій, котрі пропонувалися у церковних документах ХІХ століття, а також тих із них, що репрезентовано у неотомістичному вченні третього тисячоліття.

- подати загальнотеоретичну характеристику концепції прав людини у католицизмі;

- розглянути ефективність і дієвість цієї концепції, задля чого визначити характер та ступінь її впливу на сучасну соціальну практику.

Об'єктом дослідження є праворозуміння католицизму.

Предметом дослідження є концепція прав людини у соціальній доктрині католицизму ХХ ст. та її взаємозв'язок із сучасними тенденціями розвитку й осмислення інституту прав людини.

Комплексний характер досліджуваної проблеми, її знаходження, так би мовити, “на стику” декількох суспільних наук – передовсім, наук юридичних (загальної теорії права та держави, історії політико-правових учень, філософії права, правової антропології), а також таких дисциплін, як соціальна філософія та релігієзнавство, – зумовили й обрання відповідної методології та методів дослідження.

Вихідним світоглядно-методологічним постулатом, покладеним в основу пропонованого дослідження, стало визнання сутнісним виміром будь-яких правових явищ – насамперед прав людини – саме етико-антропологічного аспекту. При цьому дослідження виконувалося з позицій поміркованого етичного релятивізму та світоглядно-ціннісного плюралізму, що дало можливість неупереджено, без ідеологічної заангажованості, проаналізувати католицьку концепцію прав людини, виявити її евристичний потенціал, а також притаманні їй методологічні обмеженості.

Вибір окремих дослідницьких прийомів, підходів, застосовуваних у дослідженні, визначається насамперед його предметом та специфікою розв'язуваних у дослідженні завдань. У цьому контексті слід передовсім вказати на поставлену Ф. Овсієнком проблему конкуренції історичного й логічного підходів до аналізу методологічних засад соціальної доктрини католицизму [191, с. 7]*. Означена проблема

виникає з огляду на те, що при формуванні цієї доктрини діє принцип наступництва. Тому історичний підхід, попри свої окремі переваги, вступає тут у суперечність із вимогами теоретичного аналізу, оскільки змушує дослідника неодноразово звертатись до повторюваних у соціальних енциклопіях положень навіть тоді, коли останні не модифікуються. Таким чином, Ф. Овсієнко робить обґрунтований висновок про те, що аналіз методології соціальної доктрини католицизму диктує не зумовлене хронологією слідування за церковними джерелами, а розгляд основоположних категорій і принципів цього вчення в їхній динаміці [191, с. 7].

*Тут і надалі за текстом перша цифра у квадратних дужках вказує на порядковий номер джерела за списком використаних джерел, а друга цифра – на номер сторінки у цьому джерелі. Кратка з комою розділяє окремі позиції за списком використаних джерел.

ВСТУП

1. Загальна характеристика соціального вчення католицької церкви

Перш ніж перейти до аналізу католицького праворозуміння, видається доцільним визначити зміст понять католицизму, томізму, неотомізму, сучасного неотомізму, соціальної доктрини (соціального вчення, соціальної етики) католицизму, котрі використовуватимуться у дослідженні. Термін *католицизм* (від. грецьк. *katholicos* – “загальний”, “вселенський”) розглядатиметься у двох значеннях: а) як релігійний світогляд, що відповідає одному з основних (поряд із православ'ям та протестантизмом) напрямів християнства; б) як суспільна інституція, що виступає колективним носієм цього світогляду (католицька (римо-католицька) церква).

Терміном *томізм* позначатиметься вчення Томи Аквінського (1225-1274) і напрям у середньовічній філософії та католицькій теології, що сформувався під впливом його ідей. *Неотомізм* розглядатиметься як філософсько-теологічне вчення, на котрому ґрунтується *соціальна доктрина католицизму*, поняття якої буде розкрито нижче. Під сучасним неотомізмом ми будемо розуміти неотомізм післясоборового періоду (тобто після II Ватиканського собору (1962-1965)).

З кінця XIX і протягом XX століття природно-правова проблематика розглядається католицькою церквою у контексті власної *соціальної доктрини* [213, с. 187]. Папа римський Іван Павло II в енцикліці “*Sollicitudo rei socialis*” (“Турбота про соціальну дійсність”, 30 грудня 1987 р.) визначив, що соціальна доктрина церкви “належить... до царини богослов'я, зокрема, до морального богослов'я” (тут і надалі переклад наш – С.Р.) [89, с. 90]. Відтак, можна вважати, що сьогодні соціальна доктрина визнана складовою частиною моральної² теології католицизму [185, с. 254-287].

Слід зауважити, що в дослідженнях, присвячених соціальній доктрині католицизму, можна зустріти “вузьке” та “широке” розуміння цього поняття, котрі, відповідно, впливають на визначення хронологічних меж та джерел цієї доктрини. Так, окремі дослідники вважають, що “соціальна доктрина церкви така ж стародавня, як і сама церква” [279, с. 12]. У даному випадку має місце широке розуміння католицької соціальної доктрини, за якого до її джерел слід віднести як Святе Письмо, так і церковне Передання, а також усі офіційні документи католицької церкви за більше ніж двохтисячолітній період її існування [334, с. 15; 369, с. 8; 146, с. 15; 152, с. 9-14]. У вузькому ж розумінні термін “соціальна доктрина церкви” вживається у сучасному релігієзнавстві лише щодо тих етичних, економічних і політичних концепцій, що були запропоновані католицизмом у соціальній сфері протягом останнього століття, починаючи з енцикліки “*Regum novarum*” (“Нові речі”, 15 травня 1891р.) [191, с. 5; 279, с. 13]. Саме в такому значенні термін “соціальна доктрина католицької церкви” вживатиметься у нашому дослідженні. Окрім терміну “соціальна доктрина католицизму”, на позначення цього ж теолого-філософського феномену у літературі використовуються, як аналогічні за змістом, терміни “соціальне вчення католицизму”, “католицька соціальна етика” [див., напр.: 101, с. 444; 136, с. 17-27; 152, с. 5-29; 279, с. 13-30; 314, с. 15-75]. З огляду на це, надалі зазначені терміни застосовуватимуться як синонімічні. Відтак, у нашому дослідженні *соціальна доктрина (соціальне вчення, соціальна етика) католицизму* означатиме сукупність соціально-економічних, соціально-політичних та етико-правових концепцій католицької церкви, закріплених у його офіційних

² Щодо термінозастосування “моральний” та “моральнісний” зауважимо, що у нашому дослідженні ці терміни вживатимуться як синонімічні, крім випадків, коли виникатиме необхідність розрізнити нормативний (об’єктивно-абстрактний) та соціально-поведінковий (індивідуально-конкретний) аспекти цього феномену. Вони позначатимуться, відповідно, термінами “мораль” і “моральність” [45, с. 126-136; 18, с. 306-308; 158, с. 17].

документах та інших джерелах, які були оприлюднені з кінця XIX ст. (1891 р.) по теперішній час.

Джерела соціальної доктрини католицизму складають офіційні документи католицької церкви: акти римських пап (апостольські послання, вказівки, декрети, декларації, енцикліки, звернення, конституції, катехізиси, промови, послання, інструкції, заяви та інш.); документи куріальних конгрегацій, понтифікальних рад і комісій; акти соборів, синодів і єпископських конференцій. Особливе значення серед згаданих вище документів мають енцикліки (від пізньолат. *enciclicus* – “окружний”, “загальний”) – послання римських пап, присвячені питанням віри, моралі, суспільно-політичним проблемам та звернені, традиційно, до католиків [146, с. 248; 108, с. 300].

Торкаючись питання про те, якою мірою розглядувані нами акти відображають офіційну позицію католицької церкви, а відтак можуть розглядатись як доктринальні джерела католицизму, слід зазначити, що не всі документи католицької церкви наділені однаковим статусом. Згідно з Догматичною конституцією “*Pastor aeternus*”, прийнятої I Ватиканським собором (1869 - 1870), доктринальний характер мають тільки документи, виголошені з дотриманням необхідного ритуалу – *ex cathedra* (з амвону) – папою або собором [308, с. 363]³. Дещо нижче в ієрархії церковних документів стоять декларації папи і куріального апарату, не оголошені на рівні *ex cathedra*, а відтак позбавлені “непомильності”. Однак у прийнятій II Ватиканським собором Догматичній конституції про церкву “*Lumen gentium*” (“Світло народам”, 21 листопада 1964 р.) зазначається, що віруючі-католики повинні дотримуватись і тих положень, котрі виголошуються понтифіками не на рівні *ex cathedra*.

До джерел соціальної доктрини церкви відносять також праці католицьких теологів, філософів, соціологів та еконо-

³ Див.: Хроника христианства. – М.: ГЕРРА, 1999. – С. 363.

містів [334, с. 22; 152, с. 13-14]. Слід, однак, наголосити, що у католицизмі офіційна соціальна доктрина відмежовується за ступенем обов’язковості від недоктринальних повчань, котрі містяться у працях зазначених вище вчених. Враховуючи наведене, праці згаданих раніше католицьких дослідників, що не мають офіційного характеру, використовуватимуться лише принагідно, у тих випадках, коли вони безпосередньо вплинули на зміст природно-правової доктрини католицизму або ж тоді коли вони, на наш погляд, допомагають з’ясувати зміст тих чи інших положень цього вчення.

Принципи, покладені в основу формування соціального вчення католицизму, систематизовані сучасним російським релігієзнавцем М. Ковальським. До них належать:

– суворе дотримання принципу наступництва (прихід до керівництва церквою нового папи не тягне за собою перегляду й критики поглядів його попередників; кожний новий понтифік претендує лише на логічний розвиток ідей, висловлених ними);

– постійне оновлення доктрини відповідно до соціальної реальності, котра змінюється (право на таке оновлення формально має лише сам папа або найвищі колегіальні органи церкви (наприклад, Вселенський собор або Синод єпископів), але тільки з дозволу і з наступним затвердженням папою);

– нові формулювання чи акценти у соціальному вченні повинні бути прийнятними для більшості католиків (діє припущення, що доктриною слід керуватися в силу внутрішнього переконання, а не примусу);

– обов’язковість усіх основних положень соціальної доктрини для всіх католиків, і насамперед, для священнослужителів [113, с. 163].

У контексті нашого дослідження особливе значення має проблема виділення етапів розвитку природно-правової думки в рамках соціального вчення католицької церкви. Сьогодні загальноновизнаним у літературі можна вважати підхід до

періодизації еволюції католицької концепції прав людини, котрий експліцитно чи неявно ґрунтується на співставленні цієї концепції із міжнародною ідеологією прав людини, відображеною в документах світового співтовариства. За такого підходу, запропонованого французьким дослідником Ж. Кальвом (J. Calvez), поворотною точкою у католицькій доктрині прав людини визнається понтифікат Івана XXIII (хоча при цьому справедливо, на наш погляд, відзначається, що важливі аспекти зазначеного повороту були започатковані ще Пієм XII) [8, с. 69]. Сучасний польський теолог П. Янецькі виділяє три етапи історичного розвитку католицького вчення про права людини, з огляду на відображення в ньому прав людини, визнаних міжнародним співтовариством: повну відмову та дистанціювання (до понтифікату Лева XIII); зближення (до понтифікату Пія XII); позитивний розвиток християнського розуміння прав людини (починаючи від понтифікату Івана XXIII). Таким чином, у найбільш загальному вигляді в еволюції природно-правової ідеології католицизму виділяються два етапи: перший — з 1891 р. до середини XX ст., котрий характеризується зближенням католицького юснатуралізму із міжнародною ідеологією прав людини; другий — від понтифікату Івана XXIII по теперішній час, для якого характерним є сприйняття, адаптація й теологічне обґрунтування секулярної доктрини прав людини. З огляду на те, що вказаний спосіб періодизації дозволяє, на нашу думку, найбільш рельєфно відобразити зміни, котрі відбулися у розглядуваному природно-правовому вченні у XX столітті, нами і надалі використовуватиметься вказана періодизація.

2. Огляд літератури за темою

Комплексний характер досліджуваної проблеми, її знаходження, так би мовити, “на стику” декількох суспільних наук (загальної теорії права, історії політико-правових учень, філософії права, правової антропології), а також таких

дисциплін, як соціальна філософія та релігієзнавство, як зазначалося вище, потребують залучення до аналізу цілого масиву різноманітних джерел, які умовно можна розподілити на декілька груп, відповідно до того значення, котре вони мають для здійснюваного дослідження.

Теоретико-методологічну основу дослідження становлять наукові праці з питань загальної теорії права і прав людини, філософії права, а також з історії правових та політичних учень М. Алексєєва, С. Алексєєва, Е. Аннерса (E. Annens), Д. Керимова, А. Козловського, О. Лейста, Р. Лукича (R. Lukić), С. Максимова, Г. Мальцева, Н. Неновські, В. Нерсесянца, Ю. Оборотова, М. Орзіха, З. Петері, П. Рабіновича, Л. Расказова, С. Сінхи (S. Sinha), Ю. Тихонравова, В. Туманова, І. Упорова, Л. Фуллера (L. Fuller), Х. Харта (H. Hart), В. Четверніна, О. Юлдашева та інш. [4; 5; 6; 94; 95; 109; 116; 150; 154; 161; 177; 178, 186; 194; 211; 235; 255; 269; 289; 294; 302; 303; 312; 324]. Низка наукових праць цієї групи безпосередньо торкається проблематики природно-правового вчення неотомізму. Зокрема у вітчизняній юриспруденції радянського періоду теоретико-правовий аналіз цієї доктрини здійснювався у працях В. Туманова та В. Четверніна. Так, В. Четвернін у монографії “Сучасні концепції природного права” досліджує філософсько-методологічні аспекти неотомістичного юснатуралізму на прикладі розгляду концепцій Ж. Марітена (J. Maritain), Й. Меснера (J. Messner), А. Ауера (A. Auer), Дж. Гегена (J. Gueguen) та М. Віллі (M. Villey) [312]. В. Туманов у своїй праці “Буржуазна правова ідеологія”, розглядаючи загальні особливості доктрини “відродженого” природного права 1945 – 1950-х рр., звертається до критики природно-правової ідеології неотомізму й, зокрема, правових поглядів австрійського філософа-неотоміста Й. Меснера [294].

Слід зауважити, що в цей період можливості конструктивного дослідження природного типу праворозуміння у вітчизняній юриспруденції обмежувались унаслідок доміну-

вання позитивістських та нормативістських установок, а права людини як особливий складник правової реальності зазвичай не відносилися до предмету вивчення загальної теорії права. З огляду на це обидві наукові праці виконані з ідеологізованих соціодетерміністичних позицій та мають дещо однобічно-критичну спрямованість. Окрім цього, в силу вищевказаних причин низка значущих аспектів неотомістичної концепції прав людини (насамперед, антрополого-правові й соціально-етичні проблеми) не змогла отримати в них достатньо адекватного відображення.

Певна лібералізація методологічних настанов у пост-тоталітарний період розвитку українського правознавства зумовила появу загальнотеоретичних досліджень з проблематики прав людини, серед яких слід насамперед виділити наукові публікації вітчизняного теоретика права П. Рабіновича [235; 236; 237; 238]. Аналізуючи феномен прав людини із соціоцентричних позицій, учений звертається до визначення сутності цих прав, до проблем їх класифікації, питань про співвідношення універсального та партикулярного у правах людини. При цьому предметом розгляду виступають насамперед суб'єктивні юридичні права людини, закріплені у національному та у міжнародному праві [237; 238].

У пострадянський період стало можливим також і об'єктивне теоретико- та філософсько-правове висвітлення неотомістичної концепції прав людини. Зокрема деякі філософсько-правові аспекти праворозуміння неотомізму розглядаються у монографіях українського правознавця С. Максимова "Правова реальність: досвід філософського осмислення" [154] та російського філософа права Г. Мальцева "Розуміння права: підходи та проблеми" [161]. Вихідним положенням обох праць виступає теза про відносну автономність правової реальності як специфічного світу права. Особливо важливе значення для методології виконуваного дослідження має теоретико-філософський підхід Г. Маль-

цева [161]. Виступаючи з позицій ціннісно орієнтованого юридичного світогляду, дослідник поєднує, з одного боку, емпіричний та раціональний, а з іншого – метафізичний та ірраціональний способи осмислення права. На думку Г. Мальцева, саме теорії природного права й природної справедливості, переосмислені на основі сучасних природничо-наукових і суспільних знань, становитимуть підґрунтя юридичного світогляду майбутнього [161, с. 407]. У рамках розгляду природно-правового типу праворозуміння предметом дослідження Г. Мальцева виступають відповідні погляди Й. Меснера та іспанського неотоміста Ф. Пуя (F. Puy) [161, с. 35-52].

У методологічному аспекті видається продуктивною також екзистенційно-антропологічна "інтерсуб'єктивна" інтерпретація права і прав людини, запропонована С. Максимовим [154, с. 191-252]. Розглядаючи антрополого-правові аспекти проблеми людської природи й критично оцінюючи телеологічний томістичний підхід до її розв'язання, дослідник як конструктивний спосіб обґрунтування прав людини пропонує метод політичної антропології. Запропонований ним підхід полягає у розмежуванні "мінімальної" (умови, необхідні для того, щоби людина залишалася людиною) та "максимальної" (вимоги щодо вдосконалення людини) антропологій. С. Максимов вважає, що саме «мінімальна» антропологія може становити підґрунтя концепції природних прав людини [154, с. 227-229]. Світоглядно-методологічні засади, обстоювані названими вище вченими, здатні, на наш погляд, слугувати адекватному та різноаспектному відображенню природно-правового праворозуміння загалом і його неотомістичної версії зокрема. З огляду на це, вони використовуватимуться також і у здійснюваному дослідженні.

Другу групу джерел складають загальні етико-правові та філософсько-антропологічні дослідження, котрі насамперед виступають важливим доповненням до методологічної бази

дослідження, оскільки допомагають кращому з'ясуванню сутності морально-правової основи католицького праворозуміння та розкриттю змісту засадничих природно-правових категорій – права, справедливості, гідності й свободи людини тощо. До них належать праці Г. Бандзеладзе, В. Букреєва, В. Булгакова, К. Вальверде (С. Valverde), Б. Григор'яна, П. Гуревича, А. Гусейнова, О. Дробницького, М. Короткова, І. Логанова, В. Малахова, Б. Маркова, К. Ніконова, М. Придворова, І. Резвицького, І. Римської, О. Шишкіна та інш.) [10; 18; 19; 22; 51; 54; 57; 58; 70; 123; 148; 158; 165; 180; 229; 230; 257; 319]. Окрім цього, залучення філософсько-антропологічних джерел дозволило також повніше розкрити специфіку католицької інтерпретації людини як суб'єкта природних прав та з'ясувати зміст “інтегральних” об'єктів прав людини: “розвитку” та “участі”. Серед згаданих праць основоположне значення мають дослідження філософів-моралістів А. Гусейнова, О. Дробницького, І. Резвицького, присвячені загальним питанням етики та проблемам людської особи як суб'єкта моралі.

Окреме місце у джерельній базі дослідження належить філософсько-антропологічним та етико-правовим розвідкам дослідників-неотомістів: К. Войтили (K. Wojtyła), Ш. Журне (Ch. Journet), Дж. Кросбі (J. Crosby), Ж. Обера (J. Aubert), Д. Федорики, Ж. Марітена, Й. Меснера, О. фон Нель-Бройнінга (O. von Nell-Breuning), І. Музички та інш.) [35; 36; 80; 132; 164; 185; 173; 297; 343; 344; 363]. Серед публікацій названих вище авторів чільне місце займають праці К. Войтили, котрі значною мірою допомагають з'ясувати філософсько-антропологічне підґрунтя сучасної католицької доктрини прав людини [35; 36; 364-366]. Слід наголосити й на особливій значущості досліджень німецького теолога О. фон Нель-Бройнінга, соціально-філософський доробок якого здійснив безпосередній вплив на природно-правове вчення римського папи Пія XI. Необхідно підкреслити також важливість праць

французького філософа-персоналіста Ж. Марітена, котрі відчутно вплинули на формування політико-правової та філософсько-етичної думки римських пап Івана XXIII та Павла VI [164]. Неабияке значення для здійснюваного дослідження мають і правові погляди Й. Меснера, котрий справедливо вважається одним із видатних представників природно-правового типу праворозуміння [363].

Четверту групу джерел становлять офіційні документи католицької церкви, котрі відображають позицію католицизму з питань природного права і прав людини та складають корпус її соціальної доктрини. Це насамперед акти римських пап, серед яких найважливіше місце посідають енцикліки “Rerum novarum” (“Нові речі”, 1891) [139], “Quadragesimo anno” (“На сороковому році”, 1931) [352], “Mit brennender Sorge” (“Із палкою турботою”, 1937) [353], “Mater et Magistra” (“Мати і вчителька”, 1961) [333], “Pacem in terris” (“Мир на землі”, 1963) [96-100], “Populorum progressio” (“Поступ народів”, 1967) [201] та інш. Особливе значення для характеристики сьогоденного стану природно-правової думки католицької церкви мають понтифікальні документи папи римського Івана Павла II: його енцикліки “Redemptor hominis” (“Відкупитель людини”, 1979) [34], “Dives in misericordia” (“Бог, багатий милосердям”, 1980) [14], “Sollicitudo rei socialis” (“Турбота про соціальні справи”, 1987) [89], “Laborem exercens” (“Працею своєю”, 1981) [323], “Centesimus annus” (“Сотий рік”, 1991) [101], “Veritatis splendor” (“Блиск істини”, 1993) [332], “Ut unum sint” (“Щоб усі були одно”, 1995) [322], “Evangelium vitae” (“Євангеліє життя”, 1995) [73], “Fides et ratio” (“Віра і розум”, 1998) [74]; апостольські послання Павла VI “Octogesima adveniens” (“Наближаються вісімдесяті”, 1971) [351] та Івана Павла II “Tertio millennio aveniente” (“Наближення третього тисячоліття”, 1994) [175], “Novo millennio ineunte” (“Вступаючи до нового тисячоліття”, 2000) [38]; щорічні папські послання до Всесвітнього дня миру [39; 91; 92; 179; 346], а також звернення до Генеральної



асамблеї ООН [87; 187]. Особливе значення серед джерел цієї групи має Катехізис Католицької церкви – офіційний виклад основних положень католицького віровчення, затверджений Іваном Павлом II 25 червня 1992 р. [107].

До корпусу “соціальних” документів сучасного католицизму належать також акти II Ватиканського собору, насамперед – Душпастирська конституція “*Gaudium et spes*” (“Радість і надія”, 1965) [208] та Декларація “*Dignitatis humanae*” (“Гідності людської”, 1965) [61]; документи ватиканських конгрегацій, зокрема, Конгрегації віровчення – “*Libertatis nuntius*” (“Інструкція з деяких питань теології звільнення”, 1984 [141], “*Libertatis conscientia*” (“Християнська свобода і звільнення”, 1986) [307], “*Donum vitae*” (“Дар життя”, 1987) [265], Синоду єпископів у Римі – “*Iustitia in mundo*” (“Справедливість у світі”, 1974) [360] та понтифікальної комісії “Справедливість і мир” – “Церква і права людини” та інш. [347].

П’яту групу становлять *понтифікальні джерела неофіційного характеру* (листи, виступи, інтерв’ю тощо), коментарі до документів соціальної доктрини католицької церкви та документальні матеріали, котрі відображають історію прийняття тих чи інших церковних актів, де висвітлюються проблеми прав людини (Г. Баума (H. Baum), І. Грене (I. Grenet), А. Казанови (A. Casanova), А. Пашука, А. Сапеляка, Дж. Скарабеллі (G. Scarabelli), К. Фальконі (C. Falconi), М. Чировського та інш.) [12; 50; 90; 102; 103; 209; 233; 264; 272; 296; 308; 314]. Попри “ненормативний” характер зазначених джерел, вони все ж містять важливу інформацію з розглядуваної проблематики, а у багатьох випадках допомагають також краще зрозуміти зміст тих чи інших доктринальних положень.

Наступну, шосту групу джерел складають *політико-правові документи міжнародного співтовариства, конституції окремих держав світу та деякі нормативно-правові акти України*, насамперед ті, у котрих використовується природно-

правова термінологія, що вживається у документах соціальної доктрини католицької церкви (Загальна декларація прав людини (ООН, 1948), Міжнародний пакт про громадянські й політичні права (ООН, 1966), Міжнародний пакт про економічні, соціальні й культурні права (ООН, 1966), Заключний акт Наради з безпеки та співробітництва в Європі (1975), Паризька хартія для нової Європи (НБСЄ, 1990), Хартія Європейського Союзу про основні права (2000), чинні конституції України, Республіки Польща та Італійської Республіки, конституційні акти держави-міста Ватикан та інш.) [81-86; 119; 120; 121; 171; 172; 207; 304; 337]. Значення цих документів для виконуваного дослідження полягає в тому, що вони вміщують матеріал для порівняльного аналізу змісту “праволюднинної” концепції католицизму із міжнародно-правовою та державно-правовою ідеологією прав людини, а також дають можливість вивчення взаємовпливу зазначених ідеолого-правових утворень.

До сьомої групи належать публікації, в яких висвітлюються *філософсько-методологічні, історико-політичні, соціально-етичні та теологічні аспекти католицизму загалом та неотомістичного праворозуміння зокрема* (Д. Голенбаха (D. Hollenbach), К. Долгова, В. Дяченка, М. Желнова, К. Костюка, М. Ковальського, С. Ладивірової, Н. Лобковець, Ф. Мазурека (F. Mazurek), Н. Максимової, Р. Міллера (R. Miller), Ю. Пивоварова, Б. Філіпова, П. Янецкі та інш.) [47; 69; 72; 79; 126; 137; 142; 168; 299; 325; 341]. З приводу вказаної групи праць зауважимо, що, на нашу думку, методологічним недоліком багатьох богословських рефлексій розглядуваної проблематики є певний брак критичного аналізу правових позицій католицької церкви та недостатнє відображення впливу суспільно-політичних та економічних чинників на еволюцію католицької доктрини прав людини. Окрім цього, у низці випадків католицькі теологи уникають достатньо чіткого дефініювання засадничих категорій природно-правової доктрини католицизму – гідності та прав людини, застосо-

вуючи для характеристики цих феноменів переважно описовий підхід. Загалом серед зарубіжних досліджень католицької концепції прав людини на особливу увагу заслуговують теоретико-історичний нарис американського богослова і філософа Д. Голенбаха “Розвиток римо-католицької теорії прав людини” [47], де висвітлюється еволюція доктринальних основ цього вчення, а також праця польського теолога Ф. Мазурека “Права людини у суспільному вченні Церкви”, у котрій досліджуються історичні й теоретичні аспекти офіційної католицької концепції прав людини [341].

Серед наукових праць радянського періоду привертає увагу дисертаційне дослідження вітчизняного вченого В. Дяченка “Критика методологічних засад неотомістичного вчення про природне право”, у якому здійснюється філософський аналіз природно-правових концепцій неотомізму, представлених насамперед у німецькомовній літературі (А. Кноль (A. Knoll), Г. Мансер (G. Manser), Й. Меснер, Г. Ромен (H. Rommen) та інш.) [72]. Водночас, як видається, суттєвим методологічним недоліком виконаного дослідження є його надмірна політико-ідеологічна заангажованість. З огляду на це низка важливих позитивних аспектів католицької природно-правової думки та її світоглядно-методологічний потенціал в цілому не змогли знайти у даній праці свого адекватного відображення.

Сьогодні проблематику прав людини у соціальній доктрині католицизму висвітлюють такі “світські” релігієзнавці, історики та політологи ближнього зарубіжжя, як К. Костюк, М. Ковальський, А. Красиков, Н. Максимова, Ю. Пивоваров, Б. Філіпов [113; 126; 129; 213; 299]. Серед вітчизняних же досліджень з цих питань, на нашу думку, найбільшої уваги заслуговує кандидатська дисертація сучасного вітчизняного філософа-релігієзнавця С. Ладивірової “Соціальна доктрина католицької церкви в контексті теоретичного обґрунтування прав людини” [137]. Праця С. Ладивірової є першою науковою роботою пострадянського періоду, присвяченою філософському

осмисленню проблеми прав людини у католицизмі. Важливою перевагою цієї праці є системний аналіз принципів соціальної етики католицької церкви та розгляд католицького підходу до прав людини у світлі цих принципів. Однак при цьому, як видається, дослідник залишає відкритими окремі природно-правові та “праволюдні” проблеми соціального вчення католицизму, що, однак, жодним чином не зменшує евристичного значення вказаної наукової праці.

Восьму групу джерел складають дослідження, які торкаються проблематики неотомістичної концепції прав людини, у ширшому контексті розгляду – *історико-теоретичних, соціально-філософських, політологічних та теологічних аспектів соціальної доктрини католицької церкви* (А. Баджо (A. Baggo), Т. Борутки (T. Borutka), Л. Великовича, А. Гайдиса, В. Гараджи, Дж. Браєна Гера (J. Hehir), Й. Григулевича, Б. Губмана, Й. Гьофнера (J. Höffner), А. Зволінські (A. Zwoliński), К. Костюка, П. Костюка, Б. Кузміцкаса (B. Kuzmickas), П. де Лобьє (P. de Laubier), Я. Мазура (J. Mazur), Ю. Майки (J. Majka), Я. Мінкявічуса (J. Minkavičius), М. Мчедлова, Ф. Овсієнка, В. Поссенті (V. Possenti), Р. Радева, О. Радугіна, Ч. Сжешевські (Cz. Strzeszewski), М. Шпікера (M. Spieker), Т. Ярошевські (T. Jaroszewski), П. Яроцького та інш.) [8; 28; 40; 44; 46; 52; 53; 59; 126; 127; 133; 146; 152; 169; 174; 191; 251; 252; 320; 327; 329; 334; 355; 357; 369].

У вітчизняній релігієзнавчій літературі радянського періоду природно-правова доктрина католицизму аналізувалась насамперед із соціально-філософських (В. Гараджа, Б. Губман, О. Радугін, Б. Григор’ян та інш.) та історико-політологічних (Л. Великович, М. Мчедлов, Я. Мінкявічюс, Б. Кузміцкас, Й. Григулевич та інш.) позицій. При цьому спільною рисою згаданих досліджень був уніфікований антиклерикальний та класово-матеріалістичний підхід, що, зокрема, істотно звужувало можливості об’єктивного висвітлення гуманістичних аспектів соціального вчення католицької церкви. З

аналогічних позицій виконані й дослідження французького вченого Ж. Канапі та польського дослідника Т. Ярошевскі [104; 328-329]. Водночас слід відзначити, що наукові праці Т. Ярошевскі містять детальний та глибокий аналіз еволюції соціально-економічних аспектів природно-правової доктрини сучасного католицизму [104]. Серед досліджень цього періоду на особливу увагу також заслуговують публікації релігієзнавця Ф. Овсієнка [188-191], зокрема його монографія “Еволюція соціального вчення католицизму” [191], у котрій подається різнобічне філософське осмислення цієї доктрини. Окремо слід виділити праці провідних зарубіжних теологів – дослідників соціальної доктрини католицької церкви: навчальний посібник німецького кардинала Й. Гьофнера “Християнське суспільне вчення” [59], роботи французького філософа й теолога П. де Лобье, італійського теолога В. Поссенті, монографічні дослідження суспільного вчення католицизму, здійснені сучасними польськими богословами – Т. Боруткою, А. Зволінскі, Я. Мазуром, Ю. Майкою, Ч. Стжешевскі та інш. [145-147; 152; 334; 357; 355; 369].

Аналіз вищевказаних джерел дозволяє охарактеризувати сучасний стан наукової розробки розглядуваної проблематики наступним чином. Загальнотеоретична проблема католицької концепції прав людини як природно-правової доктрини певною мірою висвітлена у науковій літературі. При цьому найбільш детальну і різнобічну розробку вона отримала у зарубіжних теологічних дослідженнях. Водночас слід констатувати, що у сучасній теоретико-правовій та у філософсько-правовій літературі проблеми “праволюдності” доктрини католицизму поки що знаходять лише принагідне та часткове висвітлення [див., напр.: 154; 161]. Представлена ж у документах соціальної доктрини церкви концепція прав людини як специфічна теоретико-правова конструкція ще не привернула уваги вітчизняних правознавців. Окрім цього, у доступній автору теоретико- та філософсько-правовій

літературі поки що не знайшли цілісного відображення методологічні підходи католицької церкви до феномену прав людини, не систематизовано змістовні особливості католицької доктрини прав людини, не стала предметом детального розгляду проблема взаємозв'язків між цими підходами й особливостями “праволюдності” доктрини католицизму, а також не здійснювався аналіз етико-правових принципів, на підставі котрих зазначені проблеми розв'язуються. Відтак, загальнотеоретична характеристика католицької інтерпретації прав людини як специфічної природно-правової доктрини залишається сьогодні для української юриспруденції актуальним завданням.

ЧАСТИНА 1

МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ НЕОТОМІСТИЧНОГО ПРАВОРОЗУМІННЯ

Реальність природного права здатна виявлятися не більше і не менше, аніж існування Бога
Франсуа Гізан

Вступні зауваження

У доступних автору джерелах, присвячених природно-правовій доктрині католицизму, не подається єдиного “загального переліку” методологічних засад, на котрих ґрунтується це вчення. Однак окремими дослідниками (В. Дяченко, М. Желнов, С. Максимов, Г. Мальцев, Ф. Овсієнко, О. Радугін та інш.) виділяються найбільш важливі підходи, що закладені в його підґрунтя. З урахуванням наявних у літературі позицій видається можливим виокремити як визначальні методологічні принципи католицької версії природного права теоцентричний антропологізм (антропологізм, теоцентризм, антропоцентризм) (А. Бургете, В. Дяченко, Г. Мальцев, Ф. Овсієнко, О. Радугін) [20, с. 46; 72, с. 6; 161, с. 129-143; 191, с. 104-105; 252, с. 61], онтологізм (етичний онтологізм) (А. Бургете, Г. Мальцев, Е. Цахер) [20, с. 434; 161, с. 108-109, 113-114, 123; 309, с. 219], телеологізм (ціннісний телеологізм) (П. Гуревич, В. Дяченко, М. Томпсон, М. Шупак) [54, с. 15; 72, с. 6; 291, с. 137; 321, с. 306] і гносеологічний дуалізм (імпліцитно – Ш. Журне) [80, с. 185]. Вибір саме цих засад зумовлюється необхідністю характеристики найбільш значущих, базових для католицького вчення методологічних підходів, що в сукупності могло б дати цілісне уявлення про ту “онто-гносео-логічну макромодель” (А. Козловський), відображення якої є правова концепція неотомізму [116, с. 266]. З огляду на це нижче буде розглянуто

природно-правовий зміст та значення наведених принципів, а також подано критичну оцінку відповідних підходів.

1. Теоцентричний антропологізм

Антропологічні основи католицького юснатуралізму. Історичний розвиток учень про природне право свідчить про те, що кожна природно-правова конструкція спирається на певне уявлення про людину та її сутність, інакше кажучи, на певний вид філософської антропології. Втім, не лише природно-правове, але й будь-яке інше праворозуміння ґрунтується на відповідній концепції природи, або ж сутності людини [161, с. 36; 154, с. 191-192; 165, с. 7-12]. Тому видається слушним зауваження російського правознавця Е. Соловйова, котрий зазначає, що саме антропологія завжди містила в собі загальний критерій правомірності владних рішень [278, с. 159-160].

Як відомо, філософська антропологія є розділом філософії, в якому вивчається людина як особливий рід суцього, осмислюються проблеми її природи та буття, аналізуються модули людського існування, виявляється потенціал антропоцентричної картини світу. Окрім цього, філософська антропологія позначає собою також “особливий метод мислення, котрий принципово не підпадає під розряд ані формальної, ані діалектичної логіки. Людина у конкретній ситуації – історичний, соціальний, екзистенціальний, психологічний – таким є вихідний пункт антропологічного філософування” [54, с. 37]. Філософська антропологія ґрунтується на верховенстві людини як об’єкта і суб’єкта пізнання, як першоначала світу. На думку П. Гуревича, саме це й відрізняє антропологічну установку від природоцентризму, логоцентризму, теоцентризму й соціоцентризму [54, с. 29].

У концептуальному відношенні єдиної християнської антропології не існує. Богослови різної конфесійної належності пропонують змістовно відмінні підходи в осмисленні феномену

людини. Відповідно, в дослідницькій літературі виділяють антропологічні концепції в контексті православ'я, католицизму і протестантизму [див., напр.: 181, с. 12]. Як зазначається у літературі, найбільш розробленою є католицька антропологія⁴ [259, с. 19].

У католицизмі існує декілька антропологічних систем, що склалися історично: августиніанська, неотомістична, тейярдистська, екзистенційно-трансцендентальна (яка поєднує у собі елементи усіх вище названих), система німецького теолога К. Ранера та інш. Як зазначає Ф. Овсієнко, усі вони тією чи іншою мірою “еклектично” сприймаються сучасним офіційним католицизмом [191, с. 106]. Католицька антропологія сучасного неотомізму представлена у працях Е. Пшивари, К. Ранера (K. Rahner), Е. Корета (E. Koreth), Й. Лотца, Г. Шерера (G. Sherer), Р. Гвардіні (R. Guardini), К. Войтили та інш.

У неотомістичній антропології, яка є найбільш поширеною в католицизмі, виділяють два основних напрямки: есенціалістський (від лат. *essentia* — сутність) і екзистенційний (від лат. *existentia* — існування). Есенціалістський напрямок (Ю. Бохенські / J. Boheński) синтезує елементи томізму й платонізму. Його прихильники вивчають основні фактори, що визначають людину, безвідносно до тих чи інших моментів її існування (екзистенції). Інакше кажучи, в даному випадку властивості людини та її дії виводяться виключно із “природи” самої людини.

На думку ж представників екзистенційного напрямку (Ж. Марітен, Е. Жільсон / É. Gilson, М. Кромпець), статична есенціалістська концепція поглиблює конфлікт католицької церкви із сучасним розумінням людини як динамічно діючої істоти. Тому екзистенційний напрямок, який домінує у

⁴У більш повному обсязі і в більш різноманітних аспектах сутність християнської антропології розглянуто в монографії К. Ніконова [180], а також у працях М. Короткова [124], Б. Григор'яна [51], О. Радугіна [252].

сучасному католицизмі, акцентує увагу на необхідності розгляду існування людини і супутніх йому факторів. Відтак, сьогодні для католицької церкви характерним є динамічне бачення моральної природи людини: “Людське життя є безперервним рухом, безперервним діянням, що також виражає образ Творця. Тому моральний ідеал людини не може мати статичного характеру, але повинен мати динамічний характер” (Ч. Стжешевські) [357, с. 385]. Представники екзистенційного напрямку вважають, що опис людини повинен реалізуватись крізь призму “існування у світі”, а це, в свою чергу, дозволить подолати есенціалістське замикання на деяких незмінних властивостях людини як одного з багатьох буттів. Так, на думку М. Кромпеця, саме екзистенційний метод дозволяє акцентувати увагу на діяльності людини, на її зв'язках із природою та іншими людьми [191, с. 107].

Виділяючи два згаданих напрямки в католицькій антропології, слід наголосити, що сьогодні між ними немає, так би мовити, нездоланих кордонів, а спір поміж цими інтелектуальними течіями ведеться переважно щодо змістовних акцентів. Водночас потрібно зауважити, що антропологічні основи неотомістичного праворозуміння в ході розвитку останнього дістають все більш послідовного екзистенціального тлумачення, що особливо виразно засвідчується у документах Другого Ватиканського Собору та працях Івана Павла II. Ці зміни у соціальній доктрині католицизму відіграють важливу позитивну роль, відкриваючи широкі можливості для соціально-історичного аналізу, котрий виявляє особливості “існування” прав людини у певний момент часу та за певних соціальних обставин.

Нижче буде зроблено спробу узагальнено представити антропологічні погляди нинішнього глави католицької церкви як основу вирішення проблеми “правової людини”.

Відправним пунктом антропологічних міркувань папи Івана Павла II є теза про те, що головною рисою людини є її

духовність, яка, на його думку, проявляється у релігії, а потім і в моралі [74, с. 51; 117; 119]. Людина дана і “задана” (курсив наш – С.Р.) собі Богом; в силу такого “завдання” вона покликана до вищого порядку існування – трансцендентного буття. Людина є особою, тобто істотою розумною і вільною, самовизначальним суб’єктом. Вільне самовизначення є актуалізацією трансцендентної та комунітарної (“буття у зв’язку”) природи людини. Трансцендентність же наділяється тут двома вимірами: горизонтальним (інші особи, суспільство) і вертикальним (Бог). Ця характеристика людини актуалізується в її вільних вчинках, котрі мають об’єктивну етичну цінність. Найповнішою ж реалізації людина досягає в любові – “безкорисливому дарі з себе самої”. Іншою визначальною ознакою особи визнається її творча активність, здатність творити [189, с. 39-40].

Антропология Івана Павла II передовсім спирається на екзистенціальні підходи до проблеми людини. У понтифікальних документах особливо наголошується на методологічній значущості екзистенційного підходу в католицькій онтології [74, с. 137]. Розвиваючи образ людини, описаний Павлом VI у промові при закритті II Ватиканського собору [169, с. 26], нинішній понтифік веде мову про “людину в її конкретному втіленні грішника і праведника” [101, с. 507]. Вчення Івана Павла II про людину ставить проблему не “абстрактної, а дійсної, конкретної та історичної людини”, людини, природа (сутність) якої проявляється у багатоманітті культурних умов і тому є “конкретно-історично зумовленою природою” (!) [34, с. 7; 187]. “Людину найдокладніше можна зрозуміти, якщо розглядати її у сфері культури безпосередньо через мову, історію і те становище, котре вона займає серед фундаментальних подій буття – народження, любов, праця, смерть” [101, с. 470]. Водночас Іван Павло II вважає, що така культурно-історична зумовленість не має детермінуючого значення. Соціальні умови можуть лише полегшувати чи ускладнювати людині здійснення її транс-

цендентного покликання у “способі життя, що відповідає істині” [101, с. 489].

У працях К. Войтили (Івана Павла II) подано також і детальний філософсько-антропологічний аналіз категорії “суб’єктності” людини, яка розглядається як специфічна “екзистенційна” властивість людини бути суб’єктом взагалі. Так, у монографії К. Войтили “Особа і чин” (1969) суб’єктність аналізується в контексті детермінації людських вчинків [364, с. 55-76]. При цьому робиться наголос на активності особистості, яка виступає причиною екзистенційних змін. Весе “Суб’єктність і те, що не піддається редукції в людині” (1994) К. Войтила пропонує розглядати суб’єктність як синонім того, що не піддається редукції (l’irreductible, the irreducible) в людині, на противагу предметності, пов’язаної із загальним уявленням про можливість зведення людини до світу матеріальних об’єктів, природи. Теолог стверджує суб’єктну концепцію людини як діючої самовизначальної моральної особи [35, с. 19-21; 25].

Філософсько-антропологічні погляди К. Войтили відображено й у найважливіших сучасних документах соціальної доктрини церкви. У “Centesimus annus” Іван Павло II виходить із того, що людина являє собою завдання для самої себе. Вона “правдиво стає сама собою лише через вільне розпорядження сама собою”, а останнє стає можливим завдяки “істотній здатності до трансцендентності людської особистості” [101, с. 492]. Таким чином, у рамках екзистенційно-феноменологічного підходу понтифік аналізує особову суб’єктність і доходить висновку, що визначальною рисою людини є її здатність до трансцендування, тобто до виходу за межі себе самої, що здійснюється через дарування себе іншій особі, особам і, зрештою, Богові як єдиній особі, котра здатна повністю прийняти цей дар [101, с. 456].

Таким чином, концепція людини в Івана Павла II відображає спробу поєднання есенціалістського та екзистенційного антропологічних підходів, що загалом видається

позитивним моментом у праворозумінні сучасного католицизму. Адже, як висловлюється С. Максимов, саме “єдність сутності та існування робить будь-який предмет, включаючи й право, дійсним” [155, с. 88]. Відтак, сутнісними (природними) ознаками людини у католицизмі постають її *трансцендентність, теономічність* (Б. Губман), *моральність і творча активність*. Отже, сучасна католицька антропологія пропонує “інтегральний”, багатовимірний, “не редукований” образ людини як мети для себе самої, котрий “не зводиться до *homo oeconomicus, homo laborans, homo sociologicus* чи *homo technicus*” (Ф. Мазурек) [341, с. 227].

Не вдаючись до детального обговорення змісту викладених антропологічних положень, відзначимо дві обставини, котрі в методологічно-правовому аспекті уявляються чи не найбільш важливими. По-перше, це засаднича теоцентричність католицького бачення людини. По-друге, – принципове значення категорії природи людини, динамічна інтерпретація котрої становить підґрунтя праворозуміння сучасного католицизму.

Теоцентризм у природному праві. Щодо першої обставини зауважимо, що поєднання антропоцентричної світоглядної установки із теоцентричною є особливістю християнської антропології як такої [252, с. 60; 312, с. 38]. Характеризуючи цю світоглядну засаду, слід насамперед урахувати, що вона спирається на “об’явлення” – один із філософсько-правових методів, за допомогою якого формулюються твердження, які не підлягають доведенню (Р. Лукич) [150, с. 81]. Для суто раціоналістичного правового мислення ця обставина постає чи не найбільш проблемним моментом релігійного праворозуміння. Тому видається потрібним навести нижче окремі позиції, котрі дають основу для оцінки евристичного потенціалу розглядуваного методологічного підходу. Так, зокрема, сучасний російський правознавець Г. Мальцев погоджується з твердженням відомого критика

юснатуралізму Е. Топича про те, що природно-правова думка в цілому є ненауковою, не відповідає раціоналістичному характеру сучасних уявлень про світ. Однак потрібно також урахувати й контраргументи неотоміста Й. Меснера, котрий доводить, що ідеалізм і метафізика є настільки ж виправданими і настільки ж необхідними, як і наукове пояснення світу [363, с. 475-478]. Слушними видаються також міркування, висловлені Іваном Павлом II в енцикліці “*Fides et ratio*” (1998): “... реальність та істина виходять поза межі фактичного та емпіричного... метафізику не слід вважати альтернативою антропології, тому що саме метафізика дозволяє обґрунтувати поняття гідності особи, вказуючи на її духовну природу” [74, с. 119]. Окрім цього, необхідно взяти до уваги й висловлену Г. Мальцевим думку про те, що “кожній теорії природного права, а не лише теологічній, притаманний сакральномістичний характер” [161, с. 219-220]. Г. Кельзен, А. Фердрос, В. Туманов також вважають, що внутрішня логіка доктрини природного права у кінцевому рахунку приводить до ідеї Бога [294, с. 333]. Подібних поглядів дотримується й Е. Цахер, стверджуючи принципovu неверифікованість природного права [309, с. 218-219]. Сучасний російський філософ права С. Алексєєв є прихильником дещо іншої точки зору і розглядає природне право насамперед як явище законів природи і факт соціальної дійсності та при цьому лише побіжно визнає важливість духовного виміру цього права [5, с. 440]. Видається, що позиція попередніх дослідників більш адекватно відображає, умовно кажучи, “природу природного права”. Попри те, що в історії правових учень відомі спроби використання ідеї природного права “у світських цілях” (доба Просвітництва), саме “божественне” природне право є найбільш послідовним вираженням зазначеної ідеї.

Стосовно ж проблеми істинності теоцентричних антрополого-правових положень зазначимо, що антропологічне обґрунтування прав людини зовсім не обов’язково повинно

ґрунтуватись на положеннях саме християнського об'явлення чи на інших партикулярних релігійних засадах. Тому слід погодитися із думкою Ж. Марітена про те, що “марним було б шукати загальне раціональне обґрунтування” прав людини [164, с. 75, 78]. Необхідний антропологізм прав людини не є конче християнським антропологізмом. Релігійна, зокрема християнська аргументація прав людини має свою внутрішню логічну межу, поза якою вона позбавляється раціональної обґрунтованості й апелює до окремих постулатів релігійної віри (існування особового Бога, божественного створіння світу і людини тощо). Пліуралізму правових антропологій, очевидно, уникнути неможливо.

Природа людини як антрополого-правова проблема. Як видається, основні філософсько-правові проблеми, породжані концепцією “природи людини”, чи не найбільш вдало виділені сучасним індійським правознавцем С. Сінхою (Sinha) [269, с. 92-93]. До них належать:

1. Замкнуте логічне коло – неможливість посилення на критерій істинності людської природи (сутності), оскільки предметом спору виступає власне питання про можливість застосування такого критерію. Це міркування С. Сінхи вірно відображає фундаментальну проблему природно-правової гносеології, про яку докладніше йтиметься далі.

2. Неможливість редукування справжньої людської сутності до “природи”. Ця позиція, на наш погляд, стосується радше термінології, а не сутності питання. Адже багатьма дослідниками природного права (С. Максимов, Ж. Марітен, В. Четвернін та інш.) справедливо вказується на умовність терміну “природний” [164, с. 79; 312, с. 73].

3. Неспеціалізованість, потенційність людської природи, із котрої “не випливає нічого нормативного” [269, с. 92-93]. Розглядуване зауваження відображає проблему нормативності людської природи. У сучасних філософсько-правових дослідженнях представлено як заперечення такої норматив-

ності взагалі (Сінха), так і заперечення саме емпірико-соціальної нормативності як такої, що містить у собі небезпеку “нестримної релятивізації природного права” (Мальцев).

Аналогічну позицію обстоює й С. Максимов, котрий вважає, що єдиної та істинної природи людини “просто не існує” [154, с. 201]. На підтвердження своєї думки дослідник посилається на американського філософа Дж. Лакса, котрий висунув тезу про множинність людської природи [138, с. 106]. С. Максимов вважає, що така методологічна позиція є важливою й необхідною задля того, щоби не допустити абсолютизації поняття “природа людини” при обґрунтуванні права за типом онтологічної (об’єктивістської) легітимації. Учений також зазначає, що концепція пліуралізму людської природи орієнтує нас на забезпечення повного виправдання людських відмінностей, однак лише тією мірою, котрою така своєрідність не завдає нам шкоди [154, с. 203]. “Не протиставляти сутність та існування людини, ноуменальну та феноменальну людину, а прагнути до розгляду умов людського існування – такою є методологічна установка мінімальної правової антропології, заснованої на принципі інтерсуб’єктивності” [154, с. 228]. Принципово аналогічних поглядів дотримується також Л. Фулер, виокремлюючи мораль прагнення і мораль обов’язку [302, с. 13].

Позиція, підтримувана у концепціях Дж. Лакса та С. Максимова є, на наш погляд, певною мірою справедливою й такою, що вказує на недостатність есенційної правової антропології й на необхідність доповнення її екзистенційною. Тому слід зазначити, що у сучасній католицькій концепції природи людини (“людина не тільки дана, але й задана сама собі” (Іван Павло II) міститься поєднання “максимального” й “мінімального” антропологічного вимірів. Необхідність реалізації вищого призначення людини (максималізм) потребує соціального забезпечення мінімальних передумов такої реалізації – прав людини. Саме тому й основним правом

людини визнається сьогодні релігійна свобода – право, котре має своїм об'єктом пошук найвищої цінності – Бога.

Окрім цього, визнаючи недоречність есенційної абсолютизації людської природи, зауважимо, що на сьогоднішній день у багатьох міжнародних та національних політико-правових документах визнані такі ознаки прав людини, як невід'ємність, невідчужуваність від їх носія, а також рівність гідності і прав усіх людей, притаманна їм від народження. Теза ж про гідність, властиву всім членам людської сім'ї, а також про їхні рівні і невід'ємні від народження права імпліцитно ґрунтується на визнанні певних спільних властивостей усіх людей, що їм надається правового значення. Такі властивості й відображаються поняттям “природа людини” (іноді – “сутність людини”). Погоджуючись із тим, що сам по собі термін “природа людини” є не досить вдалим, зауважимо, що він не виключає й можливості позначення ним умов людського існування. У будь-якому випадку йдеться про “людину взагалі”, про абстрактну людину як родову істоту, риси та властивості якої неодмінно присутні у кожній окремій людині (“поміркований реалізм”). Таким чином потрактована людська природа містить у собі і вимоги щодо “мінімально” необхідних людині умов існування. Тому й теза про єдину природу людини видається логічно необхідною передумовою теорії невідчужуваних і рівних прав кожної окремої людини. Однак, сам по собі цей методологічний прийом не в змозі пояснити “локальні” відмінності у змісті та обсязі окремих прав людини (умовно кажучи, “горизонтальний” культурний плюралізм прав людини). Очевидно, усвідомлення останньої обставини стало однією із причин розширення методологічних засобів католицького юснатуралізму за рахунок екзистенціально-феноменологічного й соціально-контекстуального аналізу. Але у цьому випадку, як вірно зазначає Г. Мальцев, для природно-правової думки, заснованої на нормативно трактованій природі людини, відкривається “величезна спокуса”. Йдеться про підміну “бо-

жественної телеології”, високих цілей, закладених у природу людини Творцем, емпіричними цілями і прагненнями, що впливають із соціального образу людини. Тому Г. Мальцев застерігає від різкого звуження меж природного права, як це має місце у концепціях деяких теологів, котрі відмовляються від одвічного і незмінного природного права на користь культурно та історично зумовленого. Дослідник вважає, що офіційне католицьке трактування прав людини відкриває прямий шлях до соціологізації і навіть біологізації людської природи [161, с. 138; пор.: 211, с. 138]. Із позицією Г. Мальцева змикається й підхід А. Величка, котрий критикує раціоналізм томістичного природного права, яке “приземлює християнську ідею свободи та призводить до зміщення акцентів із духовної сфери до сфери соціально-політичної” з позицій православної християнської духовності [29, с. 66-70].

Із наведеними міркуваннями значною мірою можна погодитись. Гносеологія неотомізму, спираючись на розрізнення сутності та існування [79, с. 171], дає теоретичне виправдання певного культурного плюралізму прав людини, однак не спростовує того, що екзистенціальні й історико-соціальні складники католицької антропології зближують неотомістичну версію юснатуралізму із теорією “природного права зі змінюваним змістом”.

Підсумовуючи, зауважимо, що низка сучасних правознавців, до яких належать, зокрема, В. Бачинін, П. Баранов, С. Максимов, Ю. Оборотов, М. Смоленський, як видається, обґрунтовано вважають перспективним саме антропологічний підхід до права і прав людини [11; 154; 186]. Так, С. Максимов вважає, що правова антропологія являє собою альтернативу сцієнтистському, функціонально-інструментальному підходу до права. “По суті, це підхід до права з позицій вчення про природу (сутність) людини, котрий долає односторонність класичних концепцій природного права... Як соціальна, так і правова реформи повинні розглядатись як

антропологічний рух, як відновлення нормативних умов для реалізації здібностей, закладених у природу людини. Можна погодитись із тим, що “правознавство повинно вести рішучу боротьбу за гуманізацію права під знаком альтернативного щодо соціологічного детермінізму антропологічного бачення права” [234, с. 105; 154, с. 194-495]. В. Бачинін, Ю. Оборотов вважають, що запровадження антропологічного підходу у правовому мисленні дозволить подолати домінування соціоцентричних та державоцентричних установок, здійснити “антропологічний поворот” до людини як до первинної правової реальності [186, с. 25]. Розвиваючи аналогічні погляди, П. Баранов та М. Смоленський обстоюють ідею виокремлення антропономії права як особливої науки в рамках теорії держави і права [11, с. 5-11].

Таким чином, можна констатувати, що саме антропологізація праворозуміння виступає необхідною передумовою гуманізації сучасної юриспруденції.

2. Етичний онтологізм

Католицька версія юснатуралізму належить до тих учень, які, згідно з поширеною у сучасному правознавстві класифікацією, називаються онтологічними теоріями природного права. Як вказує Г. Мальцев, онтологічний напрям у юснатуралізмі характеризується насамперед тим, що його представники відкидають неокантіанське протиставлення суцього і належного, а натомість розглядають належне як похідне від суцього, як дещо таке, що *має бути*, як особливу форму буття [116, с. 267]. Окремі дослідники вважають онтологізм сутнісною ознакою природного права взагалі [309, с. 219].

Онтологізм неотомістичного природного права спричинює те, що усі складники правової реальності: природа людини, її суб'єктивні права, правові цінності, ідеї, істини, норми, правопорядок у цілому наділяються тут буттєвим статусом [див.: 69, с. 424-426]. Зважаючи ж на моральний характер

природно-правової реальності в її неотомістичній інтерпретації, можна констатувати, що у такий спосіб “моральне” стверджується як “спосіб існування людської сутності...” (Т. Абеліна, В. Єфименко) [78, с. 102]. Відтак онтологізм постає тут *моральним (етичним)* онтологізмом.

Проаналізуємо найбільш суттєві, на наш погляд, зауваження, котрі висловлюються у літературі щодо розглядуваного підходу.

Однією з поширених підстав для критики праворозуміння юснатуралізму є відображуване в етичному онтологізмі “змішування суцього і належного”, “логічна (курсив наш – С.Р.) неспроможність виведення належного із суцього” (С. Сінха) [269, с. 80-81]. З цього приводу зазначимо, що етичний онтологізм як такий засвідчує не формально-логічну можливість дедукування “належного із суцього”, а єдність обидвох буттєвих сутностей. Тому видається, що єдність суцього й належного є не стільки методологічною хибою, скільки необхідною ознакою природно-правового підходу як такого.

Наступне критичне зауваження, висловлене на адресу онтологізму, стосується “неспроможності” природно-правових теорій “визнати відмінність поміж природними та нормативними законами”. При цьому закони, котрі виражають об'єктивні природні закономірності (закони природи), протиставляються “нормативним законам”, які є результатом людських рішень [269, с. 81-82]. Наведені вище міркування, на нашу думку, не враховують, двох обставин. По-перше, це загальновизнана сьогодні умовність вживання терміну “природний” щодо права. Цю умовність відображає й сучасний католицизм, котрий у більшості випадків розмежовує природничі та природно-моральні⁵ аспекти людської природи (сутності) [див., напр.: 35, с. 21-29; 225, с. 237].

⁵ Згідно з католицькою доктриною природа людини є не тільки дана, але й “задана” їй. Як вказує з цього приводу Й. Меснер, “людина не є від самої природи тією, якою може та повинна бути” [цит. за: 357, с. 383]. У цьому аспекті показовим є й виокремлення *природничих* та *природних* норм, здійснене Ч. Стжешевскі [357, с. 17].

По-друге, розглядуване зауваження не враховує того факту, що право як таке, незалежно від конкретних форм його об'єктивації (позитивний закон, людське сумління, звичай тощо) характеризується буттєвим виміром, що, власне, й відображає правовий онтологізм.

Як видається, чи не найбільш слушне зауваження щодо онтологізму зроблене Г. Мальцевим, котрий вважає, що такий прийом “перекриває шлях, який веде до відділення права від життя, однак ще нічого не робить для того, щоби їх зблизити, з'єднати” [161, с. 108]. Знаменно, що наведене міркування взагалі стосується світоглядної основи усіх теологічних теорій природного права – ідеалізму.

Даючи оцінку онтологізації нормативного, слід, на нашу думку, погодитись із Г. Мальцевим також і в тому, що джерелом усіляких норм як об'єктивного, так і суб'єктивного походження, як технічних, так і соціальних, є насамперед зв'язок явищ, а не воля, котра лише опосередковує цей зв'язок із більшим чи меншим наближенням до суті явищ. “Об'єктивний зв'язок у природі сам по собі має впорядковуючий характер, а система таких зв'язків власне й утворює природний порядок, котрий існує поза будь-якою волею, безвідносно щодо того, бажаю я того чи не бажаю... Об'єктивні зв'язки, закономірності, котрі існують у природі та суспільстві, стоять вище від людської волі, й на ці обставини людям слід зважати” [161, с. 113].

Загалом, як видається, значення онтологічного підходу до права й прав людини полягає насамперед у наступному.

По-перше, онтологізація права і прав людини засвідчує їхню реальність, дійсність. Права людини виступають як “те, що є”, як правове буття, актуалізоване в часі і просторі. Тим самим насамперед підтверджується, що природні права людини є настільки ж дійсними, як і суб'єктивні юридичні права. Як влучно висловлюється з цього приводу Г. Мальцев, “свою нормативність природне право підтверджує не тим, що воно становить світ належного або чистий розум..., а тим, що воно є. Усе суще і створене у цьому світі є визначеним за своєю

сутністю, а отже, *нормативним*, оскільки норма (*нормальне*) є кінцець кінцем вимогою до суцього залишатися самим собою, зберегти і втримати свою сутність” [161, с. 108].

Іншим важливим наслідком онтологічного трактування права і прав людини є необхідність історичних та соціологічних підходів до цих явищ. Слушність зазначеної позиції підтверджується всім ходом розвитку католицького вчення про права людини. Саме з огляду на засадничий онтологізм стала можливою соціологізація та історизація прав людини, визнання їхньої конкретно-історичної соціальної зумовленості. Позитивні й негативні наслідки цієї тенденції розглядалися вище.

Слід також зауважити, що властивий усім онтологічним природно-правовим теоріям, ґрунтованим на об'єктивних буттєвих засадах, підхід залишає без достатньої уваги суб'єктивні аспекти прав людини, які є не просто онтологічною, але насамперед *суб'єктоцентричною*, особовою правовою реальністю. Зазначений методологічний недолік певною мірою враховується сучасною католицькою теологією, яка з часів II Ватиканського собору асимілює окремі екзистенціальні та феноменологічні підходи. У цьому сенсі показовими, зокрема, є розвідки К. Войтили, котрий розробляє персоналістичну концепцію самотрансцендування особи як суб'єктного руху до об'єктивних моральних цінностей [35]. Але, як справедливо зауважує Ф. Овсієнко, поєднання томізму як “філософії буття” із концепціями філософії свідомості (феноменологія) є досить проблематичним і неодмінно породжує певні суперечності у католицькій доктрині [191, с. 104-119].

3. Ціннісний телеологізм

Правова телеологія: загальні зауваження. Телеологія (від. грецьк. telos – ціль, результат, logos – вчення) – концепція, згідно з якою у світі одвічно існують наперед встановлені цілі і доцільності, заради здійснення яких і відбуваються в ньому всі процеси [259, с. 331].

Коли ж йдеться про право, що розглядається у контексті правосвідомості, і загалом про право як продукт розумової діяльності (насамперед, про право позитивне), засада телеології виступає неодмінною складовою як правотворчості, так і правореалізації. Адже, як справедливо зазначають теоретики права А. Екімов, Д. Керімов, в основі пізнання права, процесу його створення і реалізації, розвитку і вдосконалення перебуває мета як філософська категорія [109, с. 367].

Аналіз літератури дозволяє виділити два підходи до категорії мети у праві й, відповідно, до правової телеології загалом: об'єктивістський (розглядається мета в об'єктивному праві – мета законодавця) і суб'єктивістський (розглядається мета в суб'єктивному праві, мета людини як правового суб'єкта). В об'єктивістському позитивно-правовому праворозумінні мета в праві – це “ідеальна реалізація об'єктивної можливості належної поведінки членів суспільства”, “ідеальний вираз об'єктивної закономірності, саме тієї закономірності, котра сама у собі містить передумови для свого свідомого спрямування, розвитку і перетворення правовими засобами” [109, с. 373-374]. При цьому ті правові цілі, що відповідають “об'єктивним закономірностям”, визнаються істинними, а такі, що їм суперечать, – хибними. Суб'єктивно-вольовий же момент у цілевстановленні юриспруденцією радянського періоду розглядався лише як складова правотворчості. Однак, водночас не заперечувався і той факт, що “люди, визначаючи свої цілі, підпорядковуючи свої дії досягненню цих цілей, тим самим критично ставляться до дійсності, констатують, що ті чи інші сторони, риси, факти, явища, процеси цієї дійсності не відповідають їх потребам, інтересам і прагненням, і тому або потребують зміни, перетворення, або повинні отримати подальший розвиток у тому чи іншому напрямку”⁶ [109, с. 375].

Праворозуміння католицизму ґрунтується на одній із провідних ідей цього вчення – ідеї боговстановленого,

розумного й такого, що може бути пізнаним, порядку (*ordo*). У цьому порядку кінцеві причини усіх речей виступають “внутрішніми” цілями їхньої природи (онтологія), котрі водночас мають ціннісно-нормативний характер (аксіологія, етика). Тому телеологізм виступає також своєрідним корелятом розглянутого вище методологічного підходу – етичного онтологізму.

Основою розглядуваного методологічного прийому у тут виступає концепція доцільної причинності Томи Аквінського, в якій “*благо* має значення *мети* (курсив наш – С.Р.), а зло – зворотне...” [цит. за: 80, с. 171]. У цій концепції соціальна телеологія виявляється “вбудованою” в універсальну телеологію, на верхівці якої перебуває найвища мета – Бог (остаточна мета і найвище благо). Відтак, ієрархія “природних схильностей” людини як її вроджених прагнень до мети нерозривно пов'язується із ціннісною ієрархією. Як зазначає відомий польський соціолог та мораліст Ч. Стжешевські, “мо-

⁶ Об'єктивно-телеологічним правовим концепціям притаманний істотний недолік, на що вказувалося ще у XIX ст. російським правознавцем Й. Покровським. Він полягає у визнанні первинності об'єктивної необхідності щодо суб'єктивної свободи. Такому підходу протистоїть суб'єктивна телеологія, котра, на нашу думку, й може виступати необхідною методологічною засадою прав людини. Тому, на наш погляд, для розгляду телеології прав людини як її суб'єктивних прав найбільш продуктивним є підхід, обстоюваний у XIX ст. Й. Покровським, а сьогодні – А. Гевірсом (A. Gewirth) та В. Хованською. Й. Покровський зазначав, що суб'єктивні юридичні права є юридично забезпеченими можливостями діяти за власним бажанням, а носій цих прав виступає автономним суб'єктом цілевстановлення [219, с. 112]. А. Гевірс та В. Хованська зокрема вважають, що явище гідності в праві – це реальна або потенційна здатність кожної людини – агента дії – встановлювати цінність мети, на котрій ґрунтуються зобов'язуючі приписи [306, с. 56]. Основною перевагою такого підходу є насамперед його персоналістична й гуманістична спрямованість. Однак істотною відмінністю між ними є те, що в першому випадку йдеться саме про мету в суб'єктивному юридичному праві, а в другому – про цінність вільного цілевстановлення як підставу прав людини. Очевидно, що практичні наслідки лібералістичного підходу А. Гевірса та В. Хованської можуть проявитись у допустимості по суті довільного встановлення будь-яких суб'єктивних прав – прав довільного змісту й меж, котрі визначаються лише людською волею. Остання ж у цьому випадку не захищена від переростання у *сваволю*, що є одним із типових негативних наслідків розглядуваного різновиду правового лібералізму.

ральна цінність – це придатність засобу для досягнення цілі, котрою є щастя людини” [357, с. 382-383]. Тому морально виправданими вважаються ті дії, що відповідають своїй природній меті, аморальними ж – дії, котрі їй суперечать⁷ (М. Томпсон) [291, с. 349].

Чи не найбільш характерним проявом телеологізму у католицькій природно-правовій думці є ідея призначення, котра застосовується практично щодо всіх “земних реальностей”: самої людини (щодо неї призначення також виступає її “покликанням”, тобто “завданням для людини, закладеним Богом у її свідомість, котре містить заклик до неї, постаючи джерелом почуття обов’язку та відповідальності”) [208, с. 359, 337, 398-401, 432], людської свободи, прав людини [226, с. 66-67], окремих соціальних інституцій та соціального життя загалом [352, с. 695], матеріальних благ тощо.

Матеріальні блага згідно з церковним вченням мають універсальне, всезагальне призначення відповідно до “об’єктивної кінцевої мети економіки” (Й. Гюфнер) [59, с. 270]. Володіння речами (“мати”) призначене для духовного зростання людини (“бути”), кінцевою ж метою та найвищим призначенням свободи людини є її щастя – Бог; призначенням соціального життя є збереження, розвиток і вдосконалення людської особи [208, с. 352]; природний закон і права людини як його прояв призначені для належного впорядкування відносин у суспільстві тощо.

Категорія “призначення” у католицизмі має універсальний герменевтичний сенс, оскільки дозволяє інтерпретувати явища природної, соціальної та трансцендентної реальності з точки зору їхніх сутнісних онтичних цілей. Так, зокрема, людина у трактуванні католицької церкви має як земне, соціальне (“горизонтальний” план), так і небесне, трансцендентне (“вертикальний” план) призначення і покликання. Сутність же цих

⁷ Гносеологічні аспекти неотомістичної телеології дещо докладніше розглядатимуться нижче (див. 4. “Гносеологічний дуалізм”).

призначень розкривається у самотрансцендуванні, тобто виході за межі власної суб’єктності у напрямку безкорисливої самовіддачі іншим особам (суспільне призначення людини) та Богові (трансцендентне призначення людини). Призначення людини вимагає її самореалізації (“Бог створив людину для неї самої”) і тому виступає джерелом її релігійних обов’язків щодо самовдосконалення. Таким чином, телеологізм формує специфічний зміст природно-правових вимог у католицизмі. Можна констатувати, що ціннісний телеологізм визначає також і загальні засади здійснення прав людини, і водночас критерій для оцінки такого здійснення.

Відтак, ціннісний телеологізм як методологічна смислотворююча засада католицької соціальної етики виступає джерелом моральних обмежень прав і свобод людини. Основу таких обмежень становить ідея призначення, завдяки якій: а) встановлюється загальний принцип неприпустимості ставлення до людини як до засобу (ідея аутотелеології – людина є метою сама в собі) [369, с. 15]; б) апріорно та позитивно визначається моральнісний зміст прав людини. При цьому зміст прав людини може задаватись як визначенням *мети самого права* (свободи) (наприклад, метою релігійної свободи людини є надання соціального простору для виконання “релігійного соціального обов’язку” [61, с. 440-441; 107, с. 493]; призначенням права приватної власності є забезпечення людині та її родині необхідної і достатньої кількості матеріальних благ, які становлять основу для її незалежності та “інтегрального розвитку”), так і вказівкою на об’єктивне призначення об’єкта природного права (матеріальні блага призначені для усіх людей [341, с. 282]; призначенням земного життя людини є приготування до вічного життя; призначення шлюбу – продовження людського роду [226, с. 29-30, 33]; призначення суспільної влади – забезпечити спільне благо тощо) [107, с. 448].

Як бачимо, ціннісний телеологізм становить собою істотний методологічний елемент католицького юснатуралізму.

Значення цього підходу полягає в тому, що завдяки йому онтологія поєднується з етикою, нормальне як природно-необхідне стає нормативним (морально належне), оскільки як людина, так і вся онтологічна структура соціальної дійсності наділяється у католицизмі своєю природою, котра, в свою чергу, характеризується наявністю сутнісних цілей. Ієрархія буттєвих цілей (онтологія) постає водночас ієрархією етичних цінностей (етика). Природа людини і соціального ладу трактуються як онтологічна ідеальна дійсність, як нормальний стан функціонування, порядок речей. Цей порядок речей, природа вимагають від усіх суб'єктів соціального життя та соціуму загалом дотримання зазначених сутнісних цілей у своїй діяльності. Згідно ж із християнською концепцією вільної волі людини – джерела вільного цілепокладання, вважається, що істинна, справжня свобода людини полягає у вільному приведенні власних суб'єктивних цілей у відповідність до об'єктивних цілей свого буття.

У зазначеному пункті вбачається сутнісна суперечність між природно-правовим (етичним) та лібералістичним (А. Гевірс / А. Gewirth, Й. Покровський, А. Хованська) юридико-позитивістським підходами. Відомо, що формальна юридична можливість певної поведінки суб'єкта, яка характеризується видом та обсягом, являє собою самостійну правову цінність. За загальним правилом, у правовій державі свої суб'єктивні юридичні права людина здійснює на власний розсуд, діючи згідно з загальнодозвільним принципом. Тому, як видається, самоцінність суб'єктивного права протистоїть моральнісній цінності природного права у його католицькій інтерпретації. Адже належне здійснення останнього ґрунтується на своєрідному природно-правовому спеціально-дозвільному принципі, відповідно до якого морально дозволеним є лише те, що відповідає змісту відповідного морального імперативу. В силу цієї обставини низка прав людини в природно-правовій доктрині католицької церкви виступають не тільки як права, але і як обов'язки (право і обов'язок шукати Бога;

право на життя і обов'язок життя; право на працю і обов'язок працювати тощо). Причиною такої ситуації є, на нашу думку, "об'єктивістський" характер етико-аксіологічних цілей прав людини та цілей об'єктів таких прав. Об'єктивні щодо свідомості суб'єкта природних прав цілі формують зміст моральних імперативів – обов'язків, у результаті чого здійснення прав людини постає водночас і здійсненням моральних обов'язків.

Загалом же ціннісний телеологізм католицької природно-правової концепції унаочнює дихотомічність етичного (природно-правового) та юридичного (позитивно-правового) праворозуміння і засадничу відмінність між етичними та юридичними цінностями. У першому випадку цінність прав людини визначається їх етичним змістом. Цей зміст, претендуючи на універсальність, фактично виявляється лише партикулярним, репрезентуючи один із багатьох варіантів моралі. У другому випадку цінність прав людини як суб'єктивних юридичних прав полягає саме у моменті зовнішньої суб'єктивної свободи, у можливості вільного здійснення людиною суб'єктивних цілей у своїй діяльності. У такому аспекті саме юридичне, позитивне право може бути визнане універсальною цінністю.

Розглянемо й деякі інші заперечення, котрі висувуються проти об'єктивно-телеологістської методології.

С. Сінха, на наш погляд, обґрунтовано вважає сумнівним існування певної об'єктивної мети людського життя, а також те, що моральна чеснота полягає у реалізації цієї мети [269, с. 92]. По суті, аналогічну думку висловлює, даючи оцінку природно-правовому телеологізму, і С. Максимов, коли зауважує, що з позиції сучасних критиків філософської істини існують онтологічні заперечення проти того, щоби сприйняти ідею природного права як божественних команд і універсального порядку буття. "Якщо томістичний погляд на природні права як на такі, що ґрунтуються на людській природі, в цілому прийнятний для людини із сучасною ментальністю, сама по

собі телеологічна концепція природи людини, визначена суттєвими людськими цілями, не може бути сприйнята” [154, с. 222]. Дослідник вважає, що в рамках метафізичної традиції більше переваг має релігійно-персоналістичне обґрунтування прав людини у В. Соловйова, на думку якого основою невідчужуваних прав людської особистості є безумовне значення, гідність і цінність людини, виражені в ідеї “образу і подоби Бога”. Загалом же, як підсумовується С. Максимовим, “з позицій сучасної правової антропології... ми повинні відмовитись як від телеологічного, так і від нормативного розуміння людини...” [154, с. 222-224].

Даючи оцінку наведеним висловлюванням, зауважимо, що, по-перше, в сучасній католицькій концепції прав людини більшою мірою акцентується увага саме на гідності, а не на природі людини як основі її невід’ємних прав. По-друге, як слушно вказує П. Гуревич, телеологізм виступає послідовним проявом засади антропоцентризму, котра загалом властива для християнського світосприйняття [54, с. 28]. Остання обставина може слугувати поясненням деяких методологічних особливостей католицької природно-правової концепції, однак, безумовно, не може розглядатись як виправдання об’єктивної правової телеології. Видається, що концепція об’єктивного телеологізму заперечує самоцінність свободи людини, інструменталізуючи цю свободу стосовно певних онтичних цілей. Проте така інструменталізація не означає й повного заперечення її цінності, оскільки соціальній свободі надається відносна цінність як такої, що покликана створити умови для розкриття “справжньої” свободи, нерозривно пов’язаної у церковній доктрині із надприродною християнською істиною. Крім цього, слід зауважити, що саме телеологізм у поєднанні з принципом автономії земних реальностей спричинив ієрархічне підпорядкування соціальної телеології трансцендентній телеології, пріоритет остаточної мети (призначення) людини перед тимчасовими соціальними

цілями і тим самим створив теоретичну основу для визнання загального права на релігійну свободу [247, с. 86-87].

4. Гносеологічний дуалізм

Видається очевидним, що питання про істинність правових позицій неотомізму є для загальної характеристики особливостей католицького природного права одним із найважливіших. Зміст же тих чи інших правових істин у багатьох випадках зумовлює спосіб, у який вони відкриваються. З огляду на це, нижче розглядатимуться специфічні риси католицької гносеології та низка методолого-правових проблем, що породжуються нею.

Lex divinae ma lex naturalis. Традиційно у католицизмі виокремлюються два гносеологічних джерела: об’явлення і природне право, котрим відповідають такі складники свідомості, як віра і розум [див., напр.: 146, с. 15]. У цьому контексті потрібно навести позицію С. Сінхи, котрий із раціоналістичних позицій піддає критиці такі запропоновані природно-правовою концепцією неотомізму гносеологічні методи, як інтуїція, споглядання очевидного і розум, справедливо вважаючи, що при їхньому застосуванні виникає *проблема критерію істинності*. С. Сінха заперечує фідеїстичні основи природного права, вважаючи, що “віра не може бути доказом сама по собі. Теорії природного права не містять іншого об’єктивного критерію істини, аніж віра” [269, с. 88]. С. Сінха зауважує, що теологічна римо-католицька природно-правова теорія не в змозі пояснити розмаїття в нормах, дедукованих із абсолютно єдиного природного закону. На його думку, ця теорія змушена лише визнати факт такого багатоманіття устами Томи Аквінського, котрий встановлює відмінність між розумом та розумом, затьмареним пристрастями. “Коли ж необхідно відповісти на питання, котра ситуація є прикладом дії розуму, а котра – прикладом розуму, затьмареного пристрастями, в цій теорії відсутній критерій істини для об’єктивного вирішення даної проблеми” [269, с. 90]. Із

наведеними міркуваннями, на наш погляд, не можна не погодитись. Однак слід взяти до уваги і те, що критика С. Сінхи в даному випадку ведеться з раціоналістично-об'єктивістських позицій, котрі як такі самі позначені методологічними недоліками. Адже, як слушно зауважує сучасний філософ права Г. Мальцев, у наш час починається своєрідне змикання раціонального й ірраціонального знань про світ, суперечність поміж якими була до крайнощів перебільшена позитивістською філософією. "Ірраціональне (до- і понадраціональне) знання черпається з джерел, незалежних від нашої волі й бажань, а тому в певному сенсі наділене високим ступенем опірності суб'єктивізму" [161, с. 408].

Етика сумління та офіційна доктрина церкви. Засадничим положенням, на котрому ґрунтується природна теологія католицизму, є твердження про людське сумління ("практичний розум") як джерело пізнання *lex naturalis* і прав людини як одного із його проявів. Згідно з офіційною церковною доктриною, усі приписи природного права "вписані у серцях людей", тобто є невід'ємною складовою людської природи. У Душпастирській конституції "Gaudium et spes" зазначається, що "у глибині власного сумління людина відкриває закон, котрий вона не сама собі дала, але якому вона повинна підкорятися і чий голос, котрий завжди закликає її любити й робити добро, а зла уникати, відкликається, коли потрібно, в її серці... Сумління – це найпотаємніше й святе людини, де вона перебуває наодинці з Богом, чий голос звучить у глибині її душі... Отже, чим більше перемагає правдиве сумління, тим більш окремі особи і групи відходять від сліпої сваволі і прагнуть співвідноситись із об'єктивними нормами моральності. Але нерідко трапляється так, що совість помиляється внаслідок нездоланної необізнаності, не втрачаючи при цьому своєї гідності. Цього не можна сказати про людину, котра мало турбується про пошуки істинного й доброго, чие сумління за звичною гріховною поведінкою малопомалу майже приглушується" [208, с. 343]. Згідно з ученням

II Ватиканського собору, людське сумління не втрачає своєї гідності навіть тоді, коли воно помиляється у визначенні моральнісних правил. В енцикліці "Fides et ratio" (1998) Іван Павло II підтверджує істинність томістичної концепції особи як вільного й розумного суб'єкта, здатного до пізнання Бога, істини й добра [74, с. 10].

Природним джерелом такого пізнання в неотомізмі визнається людське сумління. Так, знаний філософ-неотоміст Ж. Марітен наголошує на тому, що "саме сумління, сумління, яке застосовує моральні принципи... є реальним арбітром". Ж. Марітен, дотримуючись традиційного томістичного вчення, визначає як джерело пізнання прав людини та природного закону практичний розум – моральне сумління людини". Інтерпретуючи Тому Аквінського, дослідник зазначає, що такий спосіб не є раціональним пізнанням, але "пізнанням через схильність", тобто неясним, несистематичним пізнанням шляхом співприродності (конгеніальності). У цьому контексті слід наголосити на відмінності між "розумом" і сумлінням як "практичним розумом", розглядуваними як джерела пізнання права. Відомий французький теоретик права й історик політичних учень неотоміст М. Віллі вважає, що прагнення вивести природне право з аксіом розуму належить до помилок сучасної школи природного права, в той час як відмітною рисою класичної томістичної доктрини природного права є те, що вона визнає інтуїцію як першоджерело знання [31, с. 222].

Ж. Марітен указує на еволотивність пізнання природного права і прав людини, що пов'язано із розвитком рівня морального досвіду і саморефлексії, а також соціального досвіду [164, с. 74; про це також див.: 174, с. 87]. Характерно також, що об'єктом "природного" пізнання у Ж. Марітена виступають лише принципи природного права і насамперед "загальні визначальні форми", "структури", "динамічні схеми моральних приписів". Стосовно ж конкретного змісту природного права і, відповідно, прав людини, Ж. Марітен

наголошує на недосконалості такого пізнання, а також на його постійному розвитку.

Подібні погляди висловлені також К. Вальверде, Й. Меснером, Х. Субірі (Х. Zubiri), Ш. Журне та інш. [22, с. 240; 22, с. 391; 213, с. 191; 80, с. 196].

Й. Меснер також заявляє, що природно-правове сумління є, окрім усього іншого, й потужним моральним імпульсом. Завдяки йому природне право має здатність до оновлення соціального життя. Трансформуючи суспільні відносини, що визначають функціонування історичного (чи позитивного) права, воно приводить його у відповідність до власних (вічних, вищих й т. інш.) принципів. Природно-правове сумління є своєрідним “лакмусовим папірцем” для конкретних правових систем та соціальних інститутів; воно ж формує їх за своїм образом та подобою [див.: 213, с. 192].

Отже, сумління людини (моральне сумління, моральна свідомість) постає тією сферою, де людина здійснює автономне пізнання конкретного змісту своїх прав як вияву загального природного закону. Водночас сумління (моральна свідомість) трактується і як сфера об'єктивації природного права і, відповідно, прав людини. Тому, хоча й право і знання про право є різними категоріями, однак у томістичній та неотомістичній інтерпретаціях природне право є таким, що має силу закону лише остільки, оскільки воно пізнано й виражено у постулатах практичного розуму (Ж. Марітен), тобто лише в міру пізнання, здійснюваного моральним сумлінням. З огляду на це, слід погодитися із Ф. Овсієнком у тому, що в томістичному природному праві онтологічний та гносеологічний елементи права співпадають. Ф. Овсієнко вважає, що такий підхід дає підстави вважати людину немовби співавтором природного права, коли, відкриваючи це право “у власному сумлінні”, вона пізнає його [191, с. 118]. Видається, що хоча для такого висновку справді існують підстави, однак для всебічної оцінки розглядуваного підходу слід взяти до уваги й інші, не менш важливі у розглядуваному контексті положення, котрі розглядатимуться нижче.

Так, насамперед необхідно вказати на зроблене О. Дробницьким спостереження, що проблема сумління може бути зведена до наступної антиномії: 1) сумління індивіда – це найкращий суддя у питаннях моралі, тоді як підпорядкування зовнішньому авторитету у будь-яких його формах є аморальним або ж таким, що знаходиться поза межами моральності (Кант, Фіхте, Батлер, Кларк); 2) сумління – це лише суб'єктивна точка зору, завдяки котрій індивід може наповнити мораль будь-яким довільним змістом (Гегель, Гоббс (нечітко)⁸ [70, с. 169-170].

Прикметно, що католицька доктрина виражає обидві із наведених О. Дробницьким позицій, надаючи пріоритетності другій: у цитованих вище церковних документах йдеться не просто про людське сумління, а саме про істинне, правдиве (!) сумління. Правдивим же визнається тут лише таке сумління, що спрямовується людиною до пошуку істини і добра. Саме таке сумління, як стверджується у католицькому соціальному вченні, і здатне (хоча й не повною мірою) пізнати природне право. З огляду на зазначену обставину в дещо іншому світлі постає вже згадане вище питання про визначення критеріїв істини та добра – критеріїв, котрі виступають “фокусом проблеми істини” (Г. Виноградов) [32, с. 220]. Адже навіть за умови визнання віри надійним загальним критерієм істинності, неминуче виникає проблема визначення правової істини у конкретній ситуації. У католицизмі відповідь на це питання пропонується в офіційній інтерпретації церковною ієрархією природного права (Догматична конституція про Церкву “Lumen gentium” (“Світло народам”, 1964 р., § 25) [67, с. 30; пор.: 65, с. 130-133; 74, с. 74].

У цьому контексті доречним буде згадати спір між представниками деонтологізму (Б. Штьокль (В. Stoeckle), А. Шапель (А. Chapelle), Й. Зайферт (J. Seifert), Й. Ціглер

⁸ Видається, що наведена вище антиномія є до певної міри удаваною. Адже ні перша, ані друга позиція, котра обстоює об'єктивістський підхід до моралі (моральності), не спроможні дати достатньо переконливу відповідь на питання про змістовні критерії моральності і, зрештою, обидві вони знову ж таки призводять до суб'єктивізму.

(J. Ziegler), Й. Піпер (J. Pieper) та телеологізму (А. Ауер, Ф. Бьокль (F. Böckle), Е. К'яваччі (E. Chiavacci), В. Корф (W. Korff), Дж. Мілгавен (J. Milhaven), Й. Фухс (J. Fuchs) та інші.) в сучасній католицькій моральній теології. Зміст дискусії зводиться до наступного. Телеологісти твердять, що *єдиним* критерієм правомірності вчинку є його наслідки. При цьому телеологісти наголошують на вирішальній ролі людського сумління у встановленні цінності вчинку й у конституюванні конкретних моральних правил. Деонтологісти, натомість, вважають, що моральна правильність вчинку вимірюється *не лише* його наслідками. Дотримуючись положень традиційного морального богослов'я католицизму, вони стверджують, що існують дії, котрі є “внутрішньо” злими, поганими “в собі”, за своєю природою. Такі дії, на їхню думку, не можуть бути виправдані жодними обставинами чи намірами суб'єкта [361, с. 117]. Перша позиція корелює із етичним релятивізмом, друга ж – із “абсолютизмом”. Суть зазначених вище розбіжностей стосується можливості і способу обґрунтування прав людини як абсолютних, безумовних і позачасових *змістових* норм, а також способу такого обґрунтування [59, с. 70-71].

Таким чином, доктрина католицької церкви містить двоїстий підхід до пізнання природного права, що може бути відображено поняттям *гносеологічний дуалізм*. Права людини як маніфестація природного закону можуть бути пізнані як суб'єктивним способом (автономна “неофіційна” інтерпретація прав людини окремими людьми), так і способом об'єктивним (гетерономна “офіційна” інтерпретація прав людини уповноваженими особами церкви). При розбіжності зазначених інтерпретацій католицька доктрина виходить із проголошеного I Ватиканським собором (1869-1870) догмату про непомильність римського первосвященника. Отже, як легітимовані церквою джерела пізнання природних прав людини можна виділити: а) суб'єктивні джерела (саморефлексія; власний моральний досвід); б) об'єктивні джерела – офіційна доктрина, інтерпретація природного закону

уповноваженими особами католицької церкви. Ж. Обер у зазначеному контексті протиставляє суб'єктивне та об'єктивне моральні правила [185, с. 77-78]. Суб'єктивне моральне правило є таким правилом, що внутрішньо зобов'язує людину [185, с. 77-78]. У другому ж випадку природний закон засвідчує лише зовнішню необхідність (подібно до позитивного права)⁹. Поряд із цим, як вказує польський теолог А. Шостек, у католицизмі “традиційно індивідуальному й конкретному судженню сумління надається значення остаточної норми моральності. Однак це є норма *суб'єктивна*, котра власне з огляду на свій *пізнавальний* характер може функціонувати виключно як корелят норми об'єктивної, тобто такої, що розпізнана у судженні сумління, нормативно значущої реальності, котрої позначене судження саме по собі конституювати не може” [361, с. 128].

Наслідком такої ситуації стає своєрідна позитивізація природного права, його трансформація з ідеального права, іманентного природі людини та природі речей, у своєрідне об'єктивне (інституціоналізоване) природне право, яке декларується як непомильно інтерпретований моральний закон. Це, зокрема, підтверджується словами відомого швейцарського протестантського теолога К. Барта (K. Barth), котрий загалом скептично ставився до католицького природного права: “...громада (держава) змушена усі свої дії узгоджувати з цим “природним правом”. Точніше, з певною концепцією природного права, що її проповідує деяка інстанція, котра привласнила собі право тлумачити Боже Об'явлення” [цит. за: 213, с. 209]. Швейцарський теолог-неотоміст Ш. Журне зауважує щодо розглядуваної проблеми наступне: “Внесок об'явлення, дорученого Церкві, безпосередньо стосується *надприродного* (курсив наш – С.Р.), котре вивищується над природою. Божественний природний закон, навпаки, є

⁹Обидва виміри моралі прийнято відображати термінами “моральнісний” та “моральний”, хоча й не завжди у зазначеній тут послідовності [45, с. 126; 178, с. 70-72; 70, с. 127-129].

вписаним у природу людини не як католицький, протестантський, єврейський чи поганський закон... Ми бачимо, в якому розумінні Церква є хранительською природного права: не вона обгрунтувала його, а природа. Однак Церква, хранителька благодаті, понад це, зцілює та охороняє природу” [80, с. 185]. Видається, наведене фідеїстичне пояснення не можна вважати достатньо переконливим.

Відтак, визнаючи цінність автономного пізнання природного права, що здійснюється у моральній свідомості окремої людини, і, відповідно, визнаючи також і свободу сумління людини, церковна доктрина тим самим відкриває шлях до протиставлення внутрішньої (моральнісної) і зовнішньої (моральної) обов’язковості природного закону. Можна констатувати дихотомію поміж суб’єктивістським (“антропологічним”) підходом до прав людини як прояву природного закону та сакралізованим (“харизматичним”) гносеологічними підходами, що проявляється при церковному тлумаченні прав людини. Проте зазначена дихотомічність має, на нашу думку, свої позитивні риси, до яких слід віднести, насамперед, певний плюралізм природно-правових інтерпретацій в рамках сучасного католицизму¹⁰. У цьому аспекті викликає інтерес позиція Г. Виноградова, котрий, виходячи зі специфічних засад побудови церкви-єкклесії як певного соціуму і посилаючись на документи соціальної доктрини католицької церкви, доводить, що властивим для церкви шляхом пізнання істини є шлях ненасильства, терпимості та любові [32, с. 218-225].

Іншою ж позитивною рисою розглядуваної гносеологічної концепції видається те, що вона створює певні передумови для пізнавального динамізму, оскільки визнання історичності людської свідомості означатиме, відповідно, і динамічність пізнання природних прав людини.

¹⁰ Найбільш характерними проявами такого теологічного плюралізму є внутрішньоцерковні дискусії з питань регулювання народжуваності, що розгорнулись після прийняття енциклік Павла VI “*Humanae vitae*” (“Людського життя”, 1968) та Івана Павла II “*Evangelium vitae*” (“Євангеліє життя”, 1995), а також із приводу так званого “богослов’я визволення” [див.: 141, с. 51-58; 307, с. 62-67; 24, с. 62-78].

Метафізика та емпіризм. У цьому ж контексті слід згадати й про інший різновид дуалізму, котрий проявляється в офіційній доктрині католицизму. Йдеться про дуалізм між *апріорно-фідеїстичним обгрунтуванням прав людини*, з одного боку, та їх *соціально-емпіричним змістовним наповненням* – з іншого [див.: 150, с. 60; 327, с. 64]. У католицькому соціальному вченні імпліцитно був постійно присутнім конкретно-історичний підхід у визначенні змісту, меж та “ієрархії” прав людини. Ця обставина найбільш наочно проявилась у церковній інтерпретації таких соціально-економічних прав, як право власності, право працівників на страйки, а також загального права на релігійну свободу, зміст та межі котрих протягом розвитку соціальної доктрини католицизму суттєво відрізнялися. Однак експліцитне визнання історико-контекстуального пізнання методологічним прийомом було здійснено католицькою церквою лише в 60-і рр. XX ст. за понтифікату Івана XXIII, котрий у своїй енцикліці “*Mater et magistra*” (1961) висунув вимогу дослідження “знаків часу”. Це завдання було виконано богословами II Ватиканського Собору, у документах якого неодноразово засвідчується історичність змісту гідності людської особи, вказується на її екзистенційний вимір (Д. Федорика) [208, с. 333, 370-371]. Д. Голенбах, трактуючи відповідні положення “*Gaudium et spes*”, вказує, що конкретний зміст вимог людської гідності – прав людини – не може бути уточнений а ргіогі, оскільки є зумовленим соціально-історично. Наслідком цього, на думку дослідника, стає, зокрема, небезпека історичної релятивізації прав людини як вимог об’єктивної “природної” моралі [47, с. 172].

Таким чином, основними пізнавальними методами, що використовуються у сучасній природно-правовій доктрині католицизму, є 1) *метафізично-дедуктивний* (за допомогою його здійснюються розробка загальних богословсько-антропологічних та соціально-етичних засад прав людини, зокрема їх онтологічних джерел; фідеїстична та раціоналістична апологетика прав людини; встановлення на зазначеній основі

духовно-морального змісту, цілей (призначення) та меж прав людини) та 2) *емпірико-соціологічний* (він ґрунтується на дослідженні “знаків часу” і використовується для проголошення тих прав людини, котрі потребують захисту у конкретно-історичних умовах, виявлення порушень прав людини та етико-соціальних факторів таких порушень; вироблення вказівок на християнські шляхи усунення цих порушень та, відповідно, на способи соціальної інституціоналізації прав людини. Зазначена обставина свідчить, з одного боку, про очевидний поступ католицької природно-правової думки та її соціально-адаптивний потенціал, а з іншого – унаочнює дуалістичність “раціоналістичного” й “трансцендентального” (В. Четвернін) у розглядуваній природно-правовій доктрині. Адже метафізично-дедуктивний метод є придатним для обґрунтування божественності чи природності по суті будь-яких суспільних відносин, що підтверджується не лише багатовіковою історією католицького природного права, але й еволюцією останнього у ХХ ст. Наслідком цієї ситуації виступає, фактично, “суто формальне легітимизування законодавства” (В. Четвернін), котре має характер юридичного позитивізму [312, с. 41].

* * *

Відтак, основні методологічні підходи, що на них ґрунтується неотомістичне праворозуміння, – теоцентричний антропологізм, етичний онтологізм та гносеологічний дуалізм, слугують засобами розв’язання найважливіших теоретичних проблем природного права і прав людини. Так, теоцентричний антропологізм використовується для обґрунтування невід’ємності прав людини (ідея людської природи) та сакральної аргументації непорушності таких прав (концепція людини як образу Божого). Етичний онтологізм як принцип природно-правової доктрини католицизму усуває дуалізм належного й суцього, факту і права та дозволяє ствердити права

людини як антропосоціальну етичну реальність. Зазначений підхід дозволяє об’єктивувати буття правових цінностей, а відтак, протистояти правовому суб’єктивізму й волонтаризму (Г. Мальцев). Ціннісний об’єктивістський телеологізм виступає джерелом внутрішніх – “етичних” – обмежень прав і свобод людини, а також слугує визначенню об’єктів прав людини її природними (сутнісними) цілями.

Важливою особливістю католицького праворозуміння є гносеологічний дуалізм, який може бути розглянутий на трьох рівнях: а) дуалізм *lex divinae* та *lex naturalis* як нормативних джерел пізнання прав людини; б) дуалізм моральної свідомості та офіційної соціальної доктрини церкви як форм виявлення природного права; в) дуалізм між апіорно-фідеїстичним методом обґрунтування прав людини та соціально-емпіричним способом їх змістовного наповнення.

Гносеологічний дуалізм як пізнавальний підхід у природно-правовій концепції католицизму є внутрішньо суперечливою засадою. З одного боку, стверджуючи цінність сумління як джерела пізнання природного права, він легітимізує природно-правовий плюралізм; з іншого ж боку, апіорно визнаючи авторитетну, “непомилну” правотлумачну інстанцію – керівництво католицької церкви, гносеологічний дуалізм допускає протиставлення внутрішньої моральності природного права зовнішній легальності останнього. Розглядуваний принцип призводить до своєрідної інституціоналізації вимог природного права, перетворюючи останнє із “права, вписаного у природу людини”, на позитивне моральне право католицької церкви та максимально зближуючи його із встановленим державою об’єктивним юридичним правом.

РОЗВИТОК ПРИРОДНО-ПРАВОВОЇ ДУМКИ КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ У ХХ СТОЛІТТІ

Що таке права людини, як не природне право у найчистішому вигляді?

Освальд фон Нель-Бройнінг

1. Філософсько-правові погляди Томи Аквінського як теоретична основа неотомістичного праворозуміння

Історичною передумовою та теоретичним джерелом природно-правових концепцій католицизму ХІХ-ХХ ст. стала філософія Томи Аквінського – томізм (від лат. Thomas – Тома), котрий, будучи відродженням як *неотомізм*, виступав практично чи не єдиною філософською й теологічною основою соціального вчення католицизму аж до ІІ Ватиканського собору (1962-1965) [20, с. 42; 192, с. 7-9]. Усі автори “соціальних” енциклік, починаючи з Лева ХІІІ, який в енцикліці “*Aeterni Patris*” (“Отцеві вічному”, 4 серпня 1879 р.) назвав томізм “вічною філософією” (*philosophia perennis*), безпосередньо зверталися до доробку Аквіната, і лише в енцикліках Павла VІІ (1963-1978) позначився поступовий відхід від томістичної традиції¹¹ [15, с. 183; 174, с. 172]. Однак, соціально-етичні й природно-правові концепції, вироблені томізмом, і досі багато в чому визначають зміст праворозуміння католицизму [див., напр.: 74, с. 64].

Засновником неотомізму вважається бельгійський теолог, кардинал Д. Мерсьє (D. Mercier) (пом. 1926). До представників природно-правової думки неотомізму у ХХ

¹¹ Зауважимо, що сучасна католицька філософія представлена не лише неотомізмом, але й такими ідейними течіями, як неоавгустинізм, неосуарезіанство, неоскоттизм. Однак саме неотомізм, котрий після 1879 р. отримав статус офіційної доктрини католицької церкви, є найбільш авторитетним напрямом сучасної католицької філософії.

ст. належать такі вчені, як Ж. Маріген, М. Віллі (Франція), А. Ауер, Е. Вельті (E. Welty), Й. Меснер (Австрія), Г. Гундлах (G. Gundlach), О. фон Нель-Бройнінг, А. Демпф (A. Dempf), А. Кноль, Х. Ромен, А. Утц (A. Utz), А. Фердрос (A. Verdroß) (ФРН), Ф. Пуй (Іспанія), Дж. Геген (США), К. Войтила, Ч. Стжешевські, Ф. Мазурек, М. Кромпець (M. Krapiec) (Польща) та інші.

З огляду на те виняткове значення, котре мають правові погляди Томи Аквінського для неотомістичної доктрини, нижче буде подано їхню загальну характеристику¹².

У своєму вченні Тома Аквінський прагне показати взаємозв'язок чотирьох порядків буття й мислення: фізичного, метафізичного, морального і духовного. Розвиваючи цю концепцію, Тома створив вчення про ієрархію законів, на вершині якої перебуває вічний закон – *lex aeterna* – “задум божественної премудрості”, котрий, по суті, тотожний порядку створеного Богом світу та божественному розуму, що накреслює всесвітню його цілі (S. th., I-II, q. 91, a. 1). Цьому закону підпорядковуються усі існуючі в світі буття. Правовий (*ordo iustitiae*), тобто моральний, порядок – це, за вченням Аквіната, принцип природного закону (*lex naturalis*)¹³. За Томою, природний закон виступає як: 1) спрямованість людини до мети, що відповідає її природі; 2) акт розуму, який дозволяє відрізнити добро від зла; 3) партиципація (співучасть) у вічному божественному законі (S. th., I-II, q. 90, a. 2) [80, с. 188]. Власне кажучи, в силу того, що людина “прочитусь записаний в її природі одвічний закон Бога”, саме вічний закон – об'єктивний, але усвідомлений і сприйнятий суб'єктом, виступає як природний закон [191, с. 54].

¹² Головними джерелами для ознайомлення з цими поглядами є дві праці Аквіната: “*Summa theologiae*” (“Сума теології”, 1266-1273) [359] і “*Summa contra gentiles*” (“Сума проти поган”, 1259-1264), а також його коментарі до праць Арістотеля, особливо “Коментар до “Політики” (1270-1272) [152, с. 129].

¹³ Цей закон дістає у Томи та його послідовників-неотомістів різні назви: закон природи, закон людської природи, моральний закон природи, природне моральне право, природний моральний порядок, порядок створення тощо [191, с. 53-56].

Суть природного закону для людини як особливої істоти, котру Бог наділив душею і розумом, полягає в тому, що людина за своєю природою здатна розрізнати добро і зло, причетна до добра і схильна до дій і вчинків свобідної волі, спрямованої до здійснення добра як мети. Це означає, що у сфері практичного розуму, який ототожнюється теологом із сумлінням, діють норми, котрі природно визначають порядок людських взаємовідносин.

Детальніші ж вимоги природного закону Аквінат інтерпретує як апологет феодального ладу. Так, зокрема, він обстоює вчення про “природну нерівність” людей, запозичене ним у Арістотеля, ідеї необхідності рабства, справедливості застосування до еретиків смертної кари. Ставлення ж Томи Аквінського до інституту приватної власності є більшою мірою християнським. У праві власності Тома розрізняє право володіння і право користування, визнаючи останнє як безумовний і всезагальний закон природи, а володіння лише як вторинний. Тома приходить до розуміння власності як соціальної функції і підкреслює обов’язки, покладені на власника [191, с. 74].

Поряд із вічним та природним Тома виділяє ще й божественний закон (*lex divinae*), викладений у Біблії, і людський, або позитивний, закон (*lex humana*). Згідно з правовою концепцією Томи будь-який людський закон може виступати належним джерелом позитивного права тільки за умови його відповідності природному й божественному законам (*S. th.*, I-II, q. 93, a. 2).

У позитивному ж законі Аквінат виділяє два рівні принципів, пов’язаних із законом природним: 1) так звані очевидні, первинні принципи (*prima principia*): це, зокрема, такі приписи, як обов’язок шукати істину (Бога), вшановувати Бога, батьків, обов’язки з виховання дітей, з підтримання свого та їхнього життя; 2) принципи другого порядку (*secunda principia*) – це судження, що виводяться людським розумом із

перших принципів (так, наприклад, із припису жити впливає обов’язок: одним членам суспільства – працювати, іншим – володіти власністю). Принципи другого порядку не входять до складу природного закону, вони мають похідний характер, є висновками з нього. До цих принципів Аквінат відносив ті юридичні норми, що встановлені людьми і не суперечать природному закону. На думку Томи, згадані принципи природному закону, окрім природного закону, об’єктивними обставинами місця і часу, а також суб’єктивними прагненнями законодавців. Тому вони не наділені універсальним, усезагальним характером, а змінюються водночас зі змінами у житті конкретних спільнот. Ці норми, повчав Тома, структурно займають проміжне становище між об’єктивно існуючим природним правом і реальною діяльністю людей. Аквінат називає згадані принципи “другого порядку” “правом народів” (*ius gentium*). Однак він припускається певної непослідовності, коли в одних випадках відносить право народів до природного права, а в інших – до позитивного права [191, с. 66].

Право (*ius*) характеризується мислителем як дія однієї людини, прирівняна щодо іншої людини на основі певного способу зрівнювання. При зрівнюванні за природою речей йдеться про природне право (*ius naturae*), при зрівнюванні ж за людськими установками йдеться про позитивне, цивільне право (*ius civile*) [178, с. 165].

Поряд із цим, у вченні Томи право визнається дією справедливості (*iustitia*) у божественному порядку людського співжиття. При цьому справедливість виступає однією із моральних чеснот, що полягає у незмінному постійному прагненні віддавати кожному своє. Тома Аквінський, наслідуючи Арістотеля та Ульпіана, вважав справедливістю реалізацію правила “кожному – своє” [178, с. 165]. Тома розрізняє три види справедливості: 1) обмінну, договірну (*commutativa*); 2) розподільчу (*distributiva*); 3) правову, законну (*legalis*). Окрім цього, в певних випадках Аквінат веде мову

про “загальну” справедливість (*iustitia generalis*)¹⁴, якій підпорядковує всі інші категорії справедливості.

2. Природне право як природа суспільного порядку

Історія сучасного вчення католицької церкви про природні права людини розпочинається з понтифікату Лева XIII (1878-1903) – папи, котрий вперше взяв курс на пристосування церкви до нових суспільно-політичних обставин (*accomodata renovatio*). За умов коли у буржуазному суспільстві, насамперед серед робітничого класу, безвір'я стало загальним явищем, а суспільне значення соціалістичного робітничого руху дедалі зростало (у 1889 р. було створено II Інтернаціонал), церква змушена була відмовитися від своєї ідеологічної монополії та вступити в полеміку із секулярними ідеологічними течіями – лібералізмом та соціалізмом [125, с. 131-132]. Задачу виведення церкви з кризового стану Лев XIII розв'язував за рахунок відновлення існуючого раніше ліберального католицького руху і пристосування останнього до вимог часу. Соціальне вчення Лева XIII відображене у низці виданих ним енциклік, вихідною ідеєю яких було ствердження божественного походження державної влади. У цьому контексті папа розглядає 1) проблеми християнського характеру державного устрою (енцикліка “*Immortale Dei*” (“Безсмертний Бог”, 1 січня 1885 р.); 2) християнську концепцію свободи (енцикліка “*Libertas praestantissimum*” (“Свобода, котра понад усе”, 20 червня 1888 р.); 3) “робітничє питання” (енцикліка “*Rerum novarum*” (“Нові речі”, 15 травня 1891 р.); 4) питання християнської демократії (енцикліка “*Graves de communi*” (“Підвалини спільноти”, 18 січня 1901 р.) [152, с. 293].

Як уже зазначалося, точкою відліку в еволюції соціальної доктрини католицизму вважається енцикліка Лева XIII “*Rerum novarum*” (“Нові речі”, 15 травня 1891 р.) [див., напр.: 352,

¹⁴ Серед дослідників немає єдиної думки з приводу значення цього терміну в Аквіната [191, с. 20; 357, с. 397].

с. 690; 333, с. 780; 201, с. 315; 323, с. 5; 101, с. 443]. В цій енцикліці Лев XIII висуває принцип пріоритету людини перед державою і закликає створювати такі соціальні умови, за яких належним чином було би пошановано гідність людини-робітника. “*Rerum novarum*” обстоює низку соціально-економічних прав, трактуючи їх як права природні. Передусім обґрунтовується природність права приватної власності¹⁵ [139, с. 516-520]. Водночас у “*Rerum novarum*” знаходить відображення томістичний принцип універсального призначення земних благ [139, с. 519], котрий встановлює всезагальне право користування усіма матеріальними благами.

В енцикліці надається важливого значення й праву робітників на організацію приватних товариств (профспілок). Останнє трактується як елемент права на створення асоціацій. З природно-правових позицій Лев XIII обстоює також права робітників на справедливу заробітну плату, належну їжу, одяг та житло, гідні умови праці та недільний відпочинок (останнє представлене тут як право вільного виконання релігійних обов'язків); право нужденних робітників на особливий державний захист; права підлітків і жінок на такі умови праці, котрі б враховували їхні вікові та статеві особливості [139, с. 537, 541].

Проголошуючи широке коло соціально-економічних прав трудящих, папа водночас не визнає за ними права на страйки, котрі “часто призводять до порушення публічного спокою” [139, с. 533]. В енцикліці “*Graves de communi*” Лев XIII також заперечує природність свободи думки, преси, освіти, віросповідання як прав людини [338, с. 278-282]. На цьому етапі розвитку доктрини також заперечується й загальна релігійна свобода.

Погляди Лева XIII відзначаються також і певною суперечливістю у підході до принципу правової рівності. Так, в

¹⁵ М. Коретков, Ф. Овсієнко та Т. Ярошевські з цього приводу доречно, на наш погляд, зауважують, що включення права приватної власності до сфери природного права було, по суті, ревізією класичного томізму у досить суттєвому питанні [191, с. 63; 329, с. 361; 123, с. 212].

енцикліці “Quod apostolici muneris” від 28 грудня 1878 р., папа визнає, що рівність людей “ґрунтується на тому факті, що всі вони мають єдину природу і покликані до досягнення єдиної видатної гідності Сина Божого, а також на тому, що усім була запропонована єдина і спільна віра і кожного слід судити за одним і тим самим законом і призначати покарання чи нагороду по заслугах” [цит. за: 146, с. 94].¹⁶ Водночас у “Regum poavum” понтифік стверджує, що природна “нерівність у правах і можливостях” “походить від самого Творця природи”. Лев XIII вказує, що зростання соціальної нерівності збільшує гріховність світу, робить світ слабким. Тому, на думку папи, нерівність, хоч і є природною, повинна бути поміркованою завдяки впливу євангельського духу на суспільне життя [276, С. 11-12]. Загалом, як вказує Д. Голенбах, головний наголос Лев XIII ставив на рівність в економічній сфері і рівність перед законом. Водночас, дотримуючись “патерналістських та ієрархічних” поглядів, Лев XIII обстоював легітимність нерівності людей у політичних правах [47, с. 145].

Імплицитною методологічною основою природно-правової концепції Лева XIII виступає *ідея природного права як природного порядку речей*, котрий ґрунтується на томістичному розумінні принципу справедливості: “кожному – своє”¹⁷. У рамках такого підходу Лев XIII прагне зрівноважити існуючу у відносинах між капіталом та працею соціальну несправедливість розподільчою справедливістю з боку держави, діяльністю професійних спілок та міжкласовою співпрацею, заснованою на християнській любові. Таким чином, Лев XIII не просто засуджував соціалістичний

¹⁶ Цит. за: Utz A. F. et Boeglin. La Doctrine sociale de l'Eglise a travers les siecles. Paris, 1970. – vol. 1. – P. 61.

¹⁷ Природний порядок речей (ordo rerum) – ідея, що вважається лейтмотивом томізму взагалі [161, с. 113; 79, с. 18].

¹⁸ Природно-правова концепція Лева XIII також знайшла своє відображення й у посланні митрополита А. Шептицького “О kwestії соціальній” (1904), присвяченому актуальним соціально-економічним проблемам Галичини кінця XIX – поч. XX ст [170, с. 125-137].

робітничий рух, але й пропонував теоретичну концепцію, котра мала становити основу для боротьби із ним¹⁸.

Апеляція до природного права й природної справедливості застосовується Левом XIII насамперед для апологетики підвалин існуючих соціально-економічних відносин, заперечення класової боротьби і захисту соціальної ієрархічності, котра ґрунтується на правовій нерівності [47, с. 145; 321, с. 327]. З іншого боку, можна погодитись із Б. Філіповим, на думку якого значення соціального вчення папи Лева XIII для природно-правової концепції католицької церкви полягає насамперед у здійсненні спроби осмислення соціальних завдань церкви не лише з вузько-конфесійних, але й із загальнолюдських позицій, наслідком чого стало визнання низки соціально-економічних прав людини, а саме – прав робітників і приватних власників [299, с. 206]. Характерно, що, заперечуючи окремі “політичні” й “громадянські” права людини, католицька церква на початковому етапі розвитку своєї соціальної доктрини обстоює “друге покоління” прав людини, котре було визнане окремими державами та міжнародним співтовариством лише у 1966 р. [172].

Значення природної теології Лева XIII для розвитку католицької концепції прав людини проявляється в наступному: вперше в офіційній католицькій доктрині порушено проблему природних прав людини як прав робітників (в обґрунтування цих прав покладено як раціоналістичне вчення томізму, так і фідеїстичні богословсько-біблійні аргументи); визначені обов’язки капіталістів та держави, котрі покликані забезпечувати відповідні права. У документах Лева XIII також уперше знайшла відображення ідея трансцендентної гідності людини як онтологічної підвалини її невід’ємних прав та закладена основа соціально-етичних концепцій солідарності та субсидіарності. Левом XIII було закладено й емпірико-аксіологічну (А. Гайдис) основу методологічного підходу церкви до прав людини (“бачити – оцінити – діяти”), змістом якої стали наступні елементи: 1) історико-контекстуальний соціально-філософський

аналіз ідеологічних та соціально-інституційних причин, котрі породжують порушення прав людини; 2) етико-релігійна оцінка умов соціальної дійсності з точки зору “трансцендентної гідності людини”; 3) загальні настанови практичного характеру, спрямовані на соціальне “втілення” вимог гідності людини у конкретно-історичних обставинах.

Наступники Лева XIII – Пій X (1903-1914) та Бенедикт XV (1914-1922), за свідченнями багатьох дослідників, не зробили істотного внеску до соціальної доктрини католицизму та природно-правової думки останнього [див., напр.: 47; 137; 152; 314].

Подальший розвиток соціального вчення пов’язаний із понтифікатом Пія XI (1922-1939) та Пія XII (1939-1958). Історичний контекст цього періоду позначений подальшим розвитком індустріального суспільства, що призводить до загострення соціально-економічних проблем (“Велика депресія” 1929 року), та успішним утвердженням тоталітарних режимів у Росії (1917), Італії (1922) та Німеччині (1933).

Відтак, Пій XI очолив католицьку церкву в умовах майже повсюдного відокремлення церкви від держави та дедалі зростаючого втручання останньої в усі сфери суспільного життя. Тому й метою низки виданих ним енциклік став захист прав віруючих-католиків і самої церкви від порушень із боку тоталітарних режимів, відносини з якими складались у цього понтифіка неоднозначно. Так, зокрема, прихильність тогочасного католицизму до антикомуністичної й антидемократичної спрямованості італійського фашизму значною мірою спричинила й співробітництво папи із фашистським урядом Муссоліні¹⁹.

Однак уже в енцикліці “Non abbiamo bisogno” (“Не маємо потреби”, 1931 р.) папа насамперед виступає проти привлас-

¹⁹ Показово, що визнання суверенітету Святого престолу відбулося у зв’язку із укладенням між ним та Королівством Італія Лютеранських угод від 11 лютого 1929 р. (ратифіковані 7 червня 1929 р.), котрі юридично оформили привілейоване становище католицької церкви в Італійській державі [68].

нення фашистською партією монополії на виховання молоді. У цьому документі папа звинувачує уряд у проведенні “державопоклонницької” політики, що порушує права сім’ї на релігійне виховання дітей, а також природне та богооб’явлене право. Подібну критику поклоніння перед державою бачимо і в енцикліці “Mit brennender Sorge” (“Із палкою турботою. Про становище католицької церкви у німецькій державі”, 19 березня 1937 р.), яка містить осуд “неоязичницьких” ідей державопоклонства, расизму і націоналізму [353, с. 742].

14 березня 1937 р. папа видає енцикліку “Divini redemptoris” (“Божественний відкупитель. Енцикліка про безбожний комунізм”), де засуджує характерне для матеріалістичної ідеології заперечення надприродного покликання людини [350, с. 98]. В енцикліці також подано несистематизований перелік природних прав, який виявляє певну тяглість з ідеями Лева XIII [350, с. 156]. Зазначені вище документи дали деяким сучасним дослідникам підставу назвати Пія XI “анти тоталітарним” папою [17, с. 5], з чим, на нашу думку, аж ніяк не можна погодитись, передовсім, з огляду на його політичну діяльність як глави держави-міста Ватикан (підписання конкордату із нацистською державою 20 червня 1933 р. та підтримку тоталітарних режимів в Італії та Німеччині) [52, с. 151].

У контексті проблеми соціально-економічних прав людини на особливу увагу заслуговує енцикліка Пія XI “Quadragesimo anno” (“На сороковому році”, 15 травня 1931 р.), видана з нагоди сорокової річниці опублікування “Rerum novarum” [352]. У “Quadragesimo anno” було підтверджено викладену у “Rerum novarum” сакралізовану концепцію права приватної власності. Водночас Пієм XI було зроблено застереження щодо ліберально-економічних зловживань цим правом. Пій XI формулює тут засади забезпечення права робітника на справедливу платню і при цьому забороняє католикам брати участь у страйках. [352, с. 691].

Чи не найбільш переконливою демонстрацією розуміння Святим престолом, очолюваним Пієм XI, меж та порядку

здійснення визнаних католицизмом прав людини стали норми шести конституційних актів держави-міста Ватикан²⁰. У цих документах права і свободи громадян Ватикану не тільки не знайшли безпосереднього закріплення, але й були піддані істотним обмеженням щодо можливостей їх здійснення. Так, наприклад, стаття 3 Закону про громадську безпеку заборонила утворення без дозволу губернатора будь-яких об'єднань, не передбачених Кодексом канонічного права, а стаття 8 заборонила відтворення без дозволу губернатора будь-якої друкованої інформації з метою її публічного використання [84, с. 157-159]. Окрім цього, було заборонено вивішувати чи пропонувати публіці “афіші, рукописні або друковані матеріали, книги, гравюри, літографії, фотографії, скульптури будь-якого роду без дозволу губернатора” [84, с. 159].

У 1939 році Пія XI як главу римо-католицької церкви замінив Пій XII, чий понтифікат (1939-1958) припадає на роки Другої світової війни і так званої “холодної” війни. Цей період характеризується поширенням комуністичної ідеології у Східній Європі та Азії, зростанням її впливу у традиційно “католицьких” країнах Західної Європи (Італія, Франція). Природно-правові погляди Пія XII викладено у його численних виступах по радіо, серед яких на особливу увагу заслуговують різдвяні звернення 1941-1957 рр., насамперед Різдвяне послання 1942 року (“Гідність людини є гідністю образу Божого”) [354, с. 5]. Пій XII зазначає тут, що соціальними умовами, необхідними для пошанування людської гідності, є права людини.

Загалом, у порівнянні з іншими понтифіками, Пій XII надавав особливо великого значення природно-правовій доктрині [146, с. 180]. Ф. Овсієнко зауважує, що у Пія XII – так само, як і в його попередників – Лева XIII та Пія XI, – вчення про природне

²⁰ Основний закон держави-міста Ватикан від 6 червня 1929 р., Закон про адміністративний устрій від 6 червня 1929 р., Закон про джерела права від 6 червня 1929 р., Закон про громадську безпеку від 6 червня 1929 р., Закон про економічну, торговельну і професійну організацію від 6 червня 1929 р., Закон про право громадянства і право перебування від 6 червня 1929 р. [198; 83-86].

право принципово не відходить від концепції Томи Аквінського. Однак, на наш погляд, із таким твердженням можна погодитись лише із застереженням, що інтерпретація Пієм XII концепції природного права характеризується низкою особливостей. Так, у літературі справедливо відзначається розвиток традиційної томістичної концепції природного права, що отримує нове, персоналістське звучання у вченні Пія XII. Це виявляється насамперед у певній суб'єктивізації природного права, яке тепер інтерпретується як джерело прав особи, та в позитивному характері вимог природного права, обстоюваних Пієм XII [152, с. 356; 47, с. 160].

Н. Максимова, Б. Філіпов вважають, що така відмова церкви від статичного “дедуктивного” підходу (за якого природне право розглядалося з точки зору певних наперед визначених Богом соціальних структур, у котрих окрема людина повинна була знайти своє місце) зумовлена виникненням після Другої світової війни структур та систем влади, котрі базувались не на теологічних засновках, а на політичних доктринах і соціальній філософії. А це “із необхідністю викликало перенесення основ соціальної доктрини на віруючих і права людської особи” [157, с. 190-191].

Характерно, що на практиці Пій XII відмовився від будь-яких активних дій щодо захисту прав людини загалом і, зокрема, прав католиків, широко порушуваних у цей період гітлерівським та сталінським режимами [23, с. 124-125; 317, с. 177, 325; 114, с. 220-221]. Натомість 1 липня 1949 р. Конгрегація священної канцелярії з питань віровчення видала Декрет про комунізм, яким було відлучено від церкви усіх, хто будь-яким чином підтримує діяльність комуністів [174, с. 24; 263, с. 112]. Пій XI ухилився і від участі в діяльності ООН та від будь-якої офіційної реакції на прийняття в 1948 р. Загальної декларації прав людини²¹ [129, с. 123-124].

²¹ У розробці цього документа брав участь знаний філософ-неотоміст Ж. Марітен, очолюючи створену ЮНЕСКО комісію з підготовки проекту Декларації [95, с. 556].

Таким чином, у перший період розвитку природно-правової доктрини церквою обстоюються насамперед права віруючих-католиків на релігійне виховання та освіти своїх дітей [76; 215], а також розробляється вчення про соціально-економічні права людини. Дедалі розширюється перелік визнаних церквою прав людини (за рахунок особистісних, релігійно-освітніх, культурних, соціально-економічних, політичних прав). Нововведенням стало визнання права на працю, яка традиційно осмислювалась у католицизмі лише як обов'язок, права на свободу преси, права на “юридичну безпеку”, тобто на “юридичне закріплення сфери діяльності кожної людини, котра має бути захищена від будь-якого свавілля” [152, с. 355]. На цьому етапі еволюції католицької природно-правової думки було закладено підґрунтя для впровадження у доктрину принципу рівності, котрий як соціальне втілення християнської засади справедливості відтепер поширюється й на сферу політичних прав (Пій XII). Важливими є також зроблені цим папою кроки до визнання рівноправності жінок та чоловіків у сімейних відносинах [185, с. 221]. У розглядуваний період запроваджується поняття соціальної справедливості (Пій XI); здійснюється подальша розробка концепції обмеження ролі держави у суспільному житті; вперше в офіційному вченні церкви чітко визнаються принципи демократичного устрою держави (Пій XII); сприймається ідея розмежування суспільства та держави; остаточно утверджується як “формальна доктринальна засада” (Д. Голенбах) ідея надприродної гідності людини [47, с. 157].

Аналіз еволюції католицької концепції природних прав унаочнює закономірності розвитку переліку прав людини та аргументації цих прав: формулювання окремих прав людини як вимог щодо певних особистих благ, здійснення котрих теоретично заперечується, практично обмежується чи унеможливується за конкретних соціальних умов, здійснюється не спекулятивно-умоглядним, а соціально-емпіричним методом, насамперед як “захисна реакція церкви” (Б. Філіпов)

на опозиційні щодо християнства ідеології лібералізму й соціалізму, а також на антигуманну соціальну практику, у котрій визначені ідеології втілювались. Загальне ж філософсько-теологічне (метафізичне) обґрунтування прав людини, зберігаючи свою наступність (посилання на природне та богооб'явлене право), знає розвитку в напрямку персоналізації вихідних засад (надприродна гідність людини як основа її прав).

3. Природне право як права людини

Із приходом на папський престол Івана XXIII (1958-1963) починається переломний етап в еволюції природно-правової думки католицизму, ознаменований церковним аджорнаментом (італ. *aggornamento* – оновлення, модернізація) як реакцією на все більш глибоку соціальну кризу католицизму. Сутність останньої полягала у загостренні суперечностей між традиціями, нормами і критеріями, котрі стосувалися минулого католицької церкви, її попередньої організації і структури, з одного боку, та новими умовами існування церкви у сучасному світі – з іншого [103, с. 9]. За таких обставин перед церквою постало завдання надати необхідного динамізму своїй доктрині з тим, щоби пристосувати її до зміненої соціальної реальності. Задля цього виявилось необхідним перейти від конфронтаційних відносин із нехристиянськими соціально-політичними утвореннями до діалогу з останніми, не відмовляючись при цьому від власних світоглядних настанов [25, с. 87].

У розглядуваний період відбувається своєрідна кодифікація соціального вчення церкви у чотирьох документах: енцикліках Івана XXIII “*Mater et magistra*” (“Мати і вчителька”, 15 травня 1961 р.) і “*Pacem in terris*” (“Мир на землі”, 11 квітня 1963 р.), у прийнятій II Ватиканським Собором Душпастирській конституції “*Gaudium et spes*” (“Радість і надія”, 7 грудня 1965 р.) і в енцикліці Павла VI “*Populorum progressio*” (“Поступ народів”, 26 березня 1967 р.) [333; 96-100; 208; 201].

Головною темою енцикліки “*Pasem in terris*”, зверненої, попри давню церковну традицію, не лише до католиків, але й до “всіх людей доброї волі”, є вчення про права людини²². Іван ХХІІІ стверджує тут ідею про рівність природи та рівну гідність усіх людей, виступає проти расової та статевої дискримінації [96, с. 320]. Основними положеннями цього документу є ідея природного права в його томістичному розумінні та теза про природну й вищу (трансцендентну) гідність людини. Ці положення виступають основою для формулювання “універсальних та непорушних” прав особи [96, с. 244]. Тут подається й систематизований перелік прав людини, до якого увійшли права, визнані у попередніх церковних документах. Окрім цього, каталог прав людини істотно розширено як за рахунок “громадянських” і політичних, так і за рахунок соціально-економічних прав. У “*Pasem in terris*” уперше в католицькій традиції визнано всезагальне право “на поклоніння Богові у згоді зі слухними (!) вказівками власного сумління, на здійснення релігійних обрядів прилюдно і приватно”. Однак, як видається, застереження щодо *слухності* вказівок сумління привносить певну двозначність у формулювання цього права. Перелік економічних прав тут доповнено правом на відповідну участь в управлінні підприємством [96, с. 265]. Кожне із проголошених прав супроводжується роз’ясненнями, котрі, в свою чергу, вказують на додаткові права і свободи: при цьому соціально-економічні права часто виступають гарантіями реалізації громадянських і політичних свобод. Таким чином, природні права людини представлені Іваном ХХІІІ в рамках єдиної систематизованої теоретичної моделі. Серед її важливих особливостей слід назвати наступні:

²² У літературі справедливо наголошується на новаторському значенні “*Pasem in terris*”. На виняткову значущість цього документу для “праволюдності” думки неотомізму вказують Б. Філіпов [299, с. 212], Ю. Майка [152], П. де Лобье [146], В. Кербер (W. Kerber) та інш. [213, с. 197-199]. У контексті нашого дослідження значення цієї енцикліки полягає насамперед у визнанні католицизмом “світської” концепції прав людини, відображеної у Загальній декларації прав людини 1948 р.

подана специфічна за змістом “подвійна аргументація” прав людини (метафізико-теологічний підхід); комплекс прав людини представлено як інтегральний феномен, елементи котрого перебувають у нерозривному зв’язку (синтетичний підхід); права людини представлено як конститутивний елемент соціального й державно-правового порядку (соціально-онтологічний підхід); у межах концепції такого порядку права поєднано з моральними обов’язками (етичний підхід); вагоме значення приділено державним і міжнародним гарантіям прав людини (політико-правовий підхід) [242, с. 167].

Понтифікат Івана ХХІІІ позначив собою своєрідний перелом у природно-правовій думці католицизму, що практично однотайно визнається сьогодні дослідниками [8, с. 70; 212, с. 103; 299, с. 210; 129, с. 125]. На цьому етапі, поперше, було здійснено спробу співставити основоположні принципи природного права з певними історичними умовами, й, по-друге, розширилось коло проблем, котрі висвітлюються у соціальній доктрині [152, с. 452]. Повною мірою це проявилось у результатах роботи ІІ Ватиканського собору (1962 - 1965), котрий справедливо вважається “однією із найважливіших подій ХХ ст.” [103, с. 9; 296, с. 24; 212, с. 103; 193, с. 354-355], де також брали участь представники УКЦ [про це див., напр.: 264].

2 жовтня 1962 р. Генеральна конгрегація Собору прийняла послання “*Ad universos homines*” (“До всього людства”), в якому, зокрема, нагадується про те, що Бог полюбив усіх (!) людей, і саме ця обставина визначає ставлення церкви до світу, особливо до бідних, принижених та знедолених [152, с. 391]. Цей документ, котрий торкається також проблем справедливості й миру у сучасному світі, став своєрідним прообразом найвизначнішого з актів, прийнятих Собором, – Душпастирської конституції про церкву в сучасному світі “*Gaudium et spes*” (“Радість і надія”), схваленої 7 грудня 1965 р. Здійснюваний у ній аналіз суспільних проблем спирається на методологічні принципи, котрі з’явилися внаслідок сприйняття

католицькою ієрархією модерністських теолого-філософських концепцій, й зокрема, екзистенціального персоналізму. На це вказують такі дослідники, як О. Богомол, В. Гараджа, Б. Губман, А. Каримський, М. Коротков, Д. Голенбах, Ф. Овсієнко та інші. [191, с. 196; 44, с. 171; 47, с. 173-175; 53, с. 57; 124, с. 165].

Собор підтвердив доктрину Івана XXIII, приділивши особливу увагу правам людини у сфері виховання, освіти, культури та сімейного життя, котрі, окрім Душпастирської конституції, знайшли своє відображення також у Декреті про засоби соціальної комунікації "Inter mirifica" від 4 грудня 1963 р. [63]; праву на релігійну свободу – у Декларації про релігійну свободу "Dignitatis humanae" ("Гідності людської", 7 грудня 1965 р.) [61], Декларації про ставлення церкви до нехристиянських релігій "Nostra aetate" від 28 жовтня 1965 р. [62]. В останньому документі важливим доповненням католицького вчення про права людини стало непряме визнання церквою фактів порушень права на релігійну свободу, котрих вона припускалась у минулому [62, с. 434].

У Декларації про релігійну свободу було вміщене теолого-антропологічне обґрунтування природного й громадянського права на релігійну свободу [61, с. 440-441]. Слід погодитись із відомим російським релігієзнавцем А. Красиковим у тому, що такого сміливого кроку історія церкви ще не знала [128, с. 6]. Однак слід також наголосити, що в цей самий час продовжували діяти положення Латеранського конкордату, котрі передбачали, що єдиною релігією Італійської держави є католицька, й запроваджували обов'язкове навчання цієї релігії у державних школах²³.

Важливим доповненням до переліку визнаних католицизмом соціально-економічних прав стало право трудівників

²³ Ці норми суперечили як Декларації про релігійну свободу, так і ст. 7, 8 Конституції Італії від 22 грудня 1947 р. [119, с. 423-424]. Відповідні положення були скасовані майже через 20 років після II Ватиканського собору – 18 лютого 1984 р. [283].

на страйк у разі крайньої необхідності (Іван XXIII). Заслуговує на увагу також і закріплення права "убогих" на те, що "у випадку крайньої потреби вони мають право отримати необхідне для себе із багатства інших" [208, с. 398-399]. Розгляд собором усіх зазначених прав людини здійснюється в рамках персоналістичного підходу ("субота для людини, а не людина для суботи") [208, с. 352].

Отже, як вбачається із наведеного вище, доктрина Собору закріпила найважливіший за всю історію розвитку природно-правової думки католицизму поворот до концепції невід'ємних та рівних прав для усіх людей. Безпосереднім проявом цього є той факт, що приблизно з середини ХХ ст. категорія прав людини стала "самим осердям соціальної доктрини церкви" (Ж.-І. Кальв) [8, с. 69]. Зауважимо, що окремі дослідники – Й. Гьофнер, Ж. Обер, О. фон Нель-Бройнінг, Ж. Марітен, Й. Меснер – акцентують свою увагу не стільки на змісті істотних змін, що відбулися у правовій ідеології католицизму у 60-і роки ХХ ст., скільки на сутнісній тотожності природного права і прав людини у соціальному вченні церкви [59, с. 65-75; 185, с. 24; 164, с. 91; 213, с. 190-191]. Й. Меснер, зокрема, заявляє, що "природне право – це сукупність природних прав людини, укорінених у моральній відповідальності людини за саму себе". На наш погляд, така позиція є слушною з точки зору аналізу загальних філософсько-методологічних засад, характерних для праворозуміння католицизму. Однак, сама по собі вона не дає змоги проаналізувати характер еволюції, котра відбулась у природно-правовій доктрині на розглядуваному етапі, й не дає відповіді на питання про змістовно-концептуальні основи змін, які відбулися у католицькій природно-правовій доктрині. У цьому аспекті більш плідним видається підхід А. Баджо, котрий вказує на те, що у католицькій концепції прав людини проявляється відкритість традиційного природного права до нових елементів [8, с. 76]. Він зауважує, що концепція прав людини у соціальній доктрині церкви є свідченням розвитку традиційної теорії "природного права" за рахунок компоненту історичності (динамізму), яким позначене становлення людини

і, відповідно, зміст природного права – ті цінності й права, що сприймаються свідомістю у процесі такого становлення [8, с. 76].

Тими ж дослідниками, котрі розглядають змістовні аспекти еволюції католицької природно-правової думки у середині ХХ ст., висловлюються різні погляди з приводу того, які з елементів соборової концепції прав людини слід вважати найбільш значущими [103, с. 246; 47, с. 170; 357, с. 412; 299, с. 213]. Як видається, мають рацію ті вчені, котрі роблять наголос на новому характері й змісті, яких набуває природне право у документах Собору. Так, зокрема, вітчизняний правознавець О. Лейст вважає, що католицька теорія права ХХ ст. сприйняла ідею “відродженого природного права”, котра склалася поза теологією, а також “значно розширила уявлення про зміст прав і свобод людини в дусі сучасної цивілізації”. На думку О. Лейста, це стало можливим лише завдяки істотному оновленню католицизму [95, с. 86]. Ф. Овсієнко зауважує, що у вченні II Ватиканського собору ідеї Івана ХХІІІ розвиваються таким чином, що природне право вже не постає як “односпрямований, хоч і зумовлений Богом, “біологічний” закон” [191, с. 123]. Б. Губман та Ф. Овсієнко підкреслюють персоналістичний характер соборової інтерпретації природного права, що, на думку неотомістів, досягається завдяки наголосу на значенні людської совісті, “в глибинах якої людина відкриває своє право”. Завдяки цьому робиться наголос на “активній ролі особистості у встановленні і навіть збагаченні змісту природного права” [53, с. 176].

На наш погляд, слід погодитись із тим, що в еволюції католицької концепції природного права в цілому можна виявити рух від “натуралістичної” позиції в бік “персоналістичної” [191, с. 123]. Однак при цьому слід зробити застереження, що було б невірним редукувати томістичне розуміння природного права до суто біологічного “натуралізму” (В. Четвернін) [312, с. 33]. Таким чином, першою визначальною особливістю соборової природно-правової концепції є *персоналізм як теологічний “особоцентризм”*. Другою ж

характерною рисою цієї концепції є *егалітаризм*, на чому слушно наголошують польський дослідник Т. Ярошевські та американський теолог Ч. Курран (Ch. Curran): “Рівність” не означає, як раніше, лише рівності усіх людей перед святими таїнствами, богом і смертю, але також і вимогу рівних шансів на отримання економічних благ, на доступ до політичного життя, до культури й просвіти” [329, с. 347; 135, с. 354-355].

Відтак, не можна недооцінювати значення тих змістовних відмінностей, яких зазнало томістичне вчення про природне право на розглядуваному етапі. Природно-правова аргументація, котра ґрунтується на об’єктивістській концепції “природного порядку речей”, є методологічним прийомом та водночас політичним інструментом, який використовується для апологетики існуючих соціально-правових установлень завдяки посиленням на їхню “природність”, на що вірно вказують не лише такі “світські” дослідники, як Л. Великович, А. Гайдис, М. Ковальський, М. Коротков, Т. Ярошевські, але й австрійський теолог А. Кноль та Й. Добренсбергер (J. Dobrenberger) [див., напр.: 335, с. 169]. Здійснення ж переходу до концепції природних прав людини вимагає “антропоцентричного повороту” у праворозумінні й звернення до ідеї загальної природи людини як основи рівних прав усіх людей. З огляду на це знаменним є той факт, що вже під час понтифікату Пія ХІІ (1939-1958) і особливо під час перебування на папському престолі Івана ХХІІІ (1958-1963) католицька церква звернулась не стільки до соціологічної (природний порядок суспільних відносин), скільки до антропологічної (гідність і природа людини) правової аргументації. Наслідком цього стало обґрунтування Собором “такої, що виключає будь-яку дискримінацію”, всезагальної правової рівності, що й знайшло своє відображення у переході до концепції природних прав людини.

Ще в ході роботи II Ватиканського Собору Івана ХХІІІ заступив на папському престолі Павло VI (1963-1978). Як відомо, у 60-х роках, унаслідок другої великої хвилі національно-визвольного руху, виникла низка нових держав, які,

як і більшість країн третього світу, мали дуже слабку економічну базу. Виявилася зростаюча економічна й культурна нерівність між державами і народами у сучасному світі. Намагаючись вирішити “суспільне питання, яке набрало світових масштабів”, Павло VI зосередив свою увагу на двох головних темах: побудови дійсно гуманної “цивілізації любові” й усунення соціально-економічної малорозвинутості країн “третього світу”. Обидві теми було висвітлено ним у енцикліці “*Populorum progressio*” (“Поступ народів”, 26 березня 1967 р.), де йдеться про розвиток окремої людини у контексті розвитку “всієї людської сім’ї”. Основним правом, котре покладено в основу розгляду в енцикліці соціальних питань, є право людини на створення соціальних умов для її «інтегрального розвитку» [201]. У “*Populorum progressio*” також отримує подальший розвиток традиційна концепція приватної власності. У цій енцикліці найчіткіше, порівняно з іншими церковними документами, викладена думка про необхідність обмеження права приватної власності та вказано на моральну обґрунтованість націоналізації об’єктів цього права. Можна погодитись із Т. Ярошевскі, який вважає, що така десакралізація права власності стала своєрідним “поверненням до витоків”, тобто до біблійної концепції загального призначення земних благ [328, с. 44].

Кризові явища початку 70-х років (енергетична та фінансова кризи, криза традиційних політичних інститутів, котрі, у свою чергу, унаочнили кризу цінностей, заснованих на “некритичній вірі в науку й прогрес цивілізації” (Б. Філіпов), створили сприятливі умови як для діяльності Церков загалом, так і для розробки католицькою церквою проблематики прав людини [299, с. 214]. У 1974 р. Павло VI вказав, що поміж євангелізацією світу і людським прогресом повинні бути відносини не протилежності, а взаємодоповнюваності; захист прав людини був визнаний папою завданням, яке не суперечить євангелізації світу [41, с. 19]. Наслідком нової ситуації у світі й усередині самої церкви стали документи “*De iustitia in mundo*” (“Справедливість

у світі”) [360] та “Церква і права людини” [347], прийняті, відповідно, Синодом єпископів 1971 р. та понтифікальною комісією “*Iustitia et Pax*” у 1974 р., а також апостольська відозва Павла VI від 8 грудня 1975 р. “*Evangelii nuntiandi*” (“Про Євангелізацію в сучасному світі”).

У документі “Справедливість у світі” зроблено певний внесок у подальший розвиток церковного вчення про права людини. Синод відобразив взаємопов’язаність усіх прав людини через категорії “права на участь” і “права на розвиток”, визначивши останню як “динамічне взаємопроникнення всіх тих основоположних прав людини, на яких ґрунтуються всі прагнення індивідів і народів” [360, с. 132].

У документі “Церква і права людини” (1974) не тільки вперше був сформульований найповніший у соціальній доктрині церкви систематизований каталог прав людини, але й було проголошено, що церква поширила свою діяльність у справі захисту християнства на всю людську спільноту, щоби захистити права кожної людини. Окрім цього, отці Синоду заявили, що відтепер церква вбачає своє першочергове завдання у вихованні в людей всього світу усвідомлення своїх невід’ємних прав та в захисті їх від будь-яких форм порушення [347, с. 98-115].

Таким чином соборовий та післясоборовий етап розвитку католицької природно-правової думки позначився наступними особливостями: у ній відбувається своєрідний перелом – “антропоцентричний поворот”, який виявився у зміні відправних точок природного праворозуміння (“природний суспільний лад” поступається місцем “природі людини”); внаслідок цього, людину та її права визнано основою, причиною й метою діяльності усіх соціальних структур (Б. Губман); принцип егалітаризму відтепер поширюється на всі сфери суспільних відносин; природні права людини набувають значення “самого осердя” соціальної доктрини церкви (Ж. Кальв); глобалізується масштаб розгляду прав людини (ідея “цивілізації любові” (Павло VI); свобода визнається однією із

засад християнського суспільного ладу (Іван XXIII, II Ватиканський Собор), що уможливило діалог церкви із опозиційними доктринальними течіями; визнається й доктринально обґрунтовується релігійна свобода; відбувається подальше розширення “каталогу” прав людини, а також їх систематизація і кодифікація у спеціальних документах: “Pacem in terris” (1963); “Церква і права людини” (1974); виникають і розробляються концепції “розвитку” (II Ватиканський Собор, Павло VI) та “участі” (Синод єпископів 1971 р.) як системоутворюючих засад, інтегральних об’єктів та цілей прав людини; поглиблюється христологічна аргументація прав людини та розширюється філософсько-антропологічна основа цієї аргументації; в останньому випадку використовуються інструментарій та категоріальні засоби екзистенціалізму (Г. Марсель / G. Marcel), філософської антропології, феноменології та християнського еволюціонізму (М. Шелер / M. Sheler, П. Тейяр де Шарден / P. Teilhard de Chardin), католицького соціального персоналізму (Ж. Марітен, Е. Муньє / E. Mounier) та екзистенціальної герменевтики; при цьому традиційна природно-правова аргументація відступає на другий план [53, с. 181; 253, с. 59-60; 268, с. 58-64; 358, с. 350]; впроваджується “динамічний” історико-контекстуальний підхід до аналізу умов реалізації прав людини (II Ватиканський Собор) [328, с. 45].

Понтифікат нинішнього глави католицької церкви Івана Павла II (з 1978 р.) розпочався у період “найглибшої кризи” (Б.Філіпов), в якій коли-небудь перебували церква й інститут папства [299, с. 207]. Історичні обставини того часу характеризувались зростанням політичної напруги між Сходом і Заходом та посиленням соціально-економічних протиріч у загальнолюдських масштабах (так звані протиріччя між Північчю та Півднем). Окрім усього, це був період, коли подальша розробка методів психологічного впливу на масову свідомість, у поєднанні з інформаційно-технічним прогресом, уможливила різноманітні методи соціального й політичного маніпулювання людиною у найширшому масштабі. Така

багатоаспектна взаємогтов’язаність людства отримала назву глобалізації, для якої особливо характерною стає, зокрема, загроза загальної дегуманізації. Зазначені вище обставини пояснюють, чому в центрі уваги нинішнього понтифіка постійно перебуває антропологічна проблематика.

Особливості вчення Івана Павла II про права людини можуть бути адекватно сприйняті лише з урахуванням філософсько-методологічного підґрунтя його вчення про людину. Ще будучи молодим теологом, К. Войтила розвинув розпочату Пієм XII та Іваном XXIII лінію суб’єктивізації католицької соціальної етики, із тією відмінністю, що майбутній Іван Павло II прямо визнав недостатність класичного томізму як філософського підґрунтя для справді персоналістичної концепції людини [366, с. 5-12]. Тому світоглядно-методологічну основу соціального вчення Івана Павла II характеризує персоналістичний підхід та широке використання здобутків екзистенціалізму, феноменології, структуралізму і філософської антропології [183, с. 34]. У цьому контексті слід виділити такі дослідження К. Войтили, як “Любов та відповідальність” (1962), “Участь чи відчуження?” (1975), “Особа і чин” (1969), “Суб’єктність і “те, що не піддається редукції” в людині” (1994) [35; 36; 93; 364; 366].

Позиції Івана Павла II щодо соціальних питань і, зокрема, щодо прав людини у найбільш систематизованому вигляді викладені в енцикліках “Laborem exercens” (“Працею своєю”, 14 вересня 1981 р.) [323], виданій у дев’яносту річницю “Rerum novarum”; “Sollicitudo rei socialis” (“Турбота про соціальну дійсність”, 30 грудня 1987 р.) [89], прийнятій з нагоди двадцятої річниці енцикліки “Populorum progressio”; та у виданій з нагоди сотої річниці “Rerum novarum” енцикліці “Centesimus annus” (“Сотий рік”, 1 травня 1991 р.) [101].

Енцикліка “Laborem exercens” присвячена людській праці, котра розглядається у контексті нових технологічних, економічних та політичних умов. Іван Павло II вважає, що людська праця є, “...мабуть, основним ключем до усього соціального

питання” [323, с. 8]. У цьому документі папа проголошує принцип пріоритету праці (“бути”) перед капіталом (“мати”). Іван Павло II наполягає на тому, що внутрішньо правдивою і водночас морально справедливою може бути лише така система праці, у котрій долається антиномія між капіталом та працею [253, с. 92]. Окрім всезагального призначення земних благ, у концепції Івана Павла II праву власності протистоїть також усезагальне право на працю, оскільки вступити у володіння земними благами людина може лише через працю. “Обмежувальне” розуміння сучасним понтифіком права власності стосується насамперед власності на засоби виробництва. Іван Павло II наголошує на необхідності перегляду штучних і статичних концепцій власності та на наданні їм динамічного характеру²⁴ [12, с. 152-156; 188, с. 55-58; 195, с. 165].

Найбільш зрілий та сучасний погляд на соціальну науку католицької церкви подає енцикліка Івана Павла II “*Centesimus annus*”, котра являє собою, за висловом П. Яроцького, “своєрідний папський реквієм по марксизму, комунізму, соціалізму” [327, с. 73]. В цьому документі основну увагу приділено соціальному призначенню права власності та соціально-економічним правам працівників, правам на створення приватних об’єднань, завдяки яким відбувається “суб’єктивація” суспільства. Понтифік нагадує про християнський обов’язок приходити на допомогу зі своїми “надлишками” й, “у певних випадках, також зі своїм “життєво необхідним”, а також визначає моральні обов’язки власників щодо вибору місця капіталовкладень [101, с. 487]. У “*Centesimus annus*” серед “головних прав людини” папа називає право на життя, право жити у дружній атмосфері, яка сприяє розвиткові

²⁴ Зауважимо, що проблема подолання відчуження людини від засобів виробництва й результатів особистої праці привертає увагу також сучасних теоретиків держави і права. Правові способи ліквідації антиномії між капіталом і працею пропонуються сьогодні такими вченими, як В. Нерсисянц, П. Рабінович [178, с. 114-123; 235, с. 48].

власної особистості; право доводити до зрілості свій розум і свою свободу у пошуках та пізнанні істини; право брати участь у трудових процесах, щоб належно оцінити блага землі і творити з них усе необхідне для утримання себе та своїх близьких; право вільно створювати сім’ю, не перешкоджати народженню дітей, з відповідальністю проявляючи сексуальність, та право на виховання дітей. При цьому *релігійну свободу* названо основою усіх прав людини. В енцикліці визначено й загальні етико-економічні та політико-правові передумови християнського суспільного ладу: суспільство вільної праці, підприємництва та творчої активності людини у сфері економіки, у котрій свобода “вміщена у надійний юридичний контекст справжньої демократії”, можливої “тільки у правовій державі і на основі істинної концепції особистості” [101, с. 484]. Правова ж держава, говорить у “*Centesimus annus*”, у свою чергу, передбачає принцип розподілу влади на законодавчу, виконавчу та судову. Однак, зазначений принцип виголошується папою лише у формі побажання – як видається, не в останню чергу тому, що чинний Основний закон держави-міста Ватикан передбачає, що папа як верховний глава держави-міста Ватикан володіє усією повнотою законодавчої, виконавчої і судової влади (ст. 1) [337]. На думку папи, усі зазначені передумови є хоч і необхідними, проте недостатніми для забезпечення прав людини, котре можливе лише на шляху “радикального морального оновлення особистостей і спільнот...” [101, с. 487]. Адже понтифік не випадково вважає, що ґрунтом і наповненням “морального смислу” суспільного питання є смисл “релігійний” [334, с. 170-171].

Домінуючим аспектом розгляду і обґрунтування прав людини в Івана Павла II стає христологічний богословський підхід, що викликано насамперед потребою самоідентифікації сучасного католицизму, котра виникла у післясоборовий період [9, с. 76]. Окрім цього, як зауважує А. Гайдис, “посилання Івана Павла II на історичну особистість Ісуса

Христа дають церкві у її боротьбі за людину та її права такі можливості, котрих за своєю конкретністю і повнотою неможливо досягти за допомогою аргументації, заснованої на “природному праві”: природно-правовий базис стосується понадчасових сутностей “essentialia” і, тим самим, “minimalia” – мінімуму сумісного життя людей. А за допомогою теолого-христоцентричної аргументації церква намагається на новому рівні керувати життям людини, виступати вчителькою й авангардом з питань прав людини” [40, с. 173]. Виступаючи на зустрічі з представниками Всеукраїнської Ради церков та релігійних організацій 24 червня 2001 року в Києві, Іван Павло II обстоював концепцію теоцентричного гуманізму Павла VI [233, с. 27]. Папа наголосив на тому, що захист прав людини “впливає з Євангелія”, де міститься істина про те, що Христос певним чином з’єднався з кожною людиною (“Gaudium et spes”) [102, с. 147-151]. В оприлюдненому папою Катехізисі католицької церкви стверджується, що Декалог відображає основні положення природного закону (§ 1955) [107, с. 458]. Звертаючись до християнського об’явлення, папа не тільки прагне обґрунтувати окремі права людини, але й ствердити, що альтернативи релігійному шляху забезпечення цих прав не існує.

Визначаючи природно-правові сфери, котрі є предметом першочергової уваги нинішнього глави католицької церкви, насамперед слід виділити сім’ю. Про те особливе значення, котре Іван Павло II надає правам людини у сімейних відносинах, свідчать V Вселенські збори Синоду єпископів (26 вересня – 25 жовтня 1980 р.) на тему “Місія родини у сучасному світі”, а також такі документи Івана Павла II, як апостольське послання “Familiaris consortio” (“Родинне співжиття”, 22 листопада 1980 р.), апостольський лист “Про гідність і покликання жінки” від 15 серпня 1988 р. [231], послання “До сімей” від 2 лютого 1994 р. [226], “До дітей з нагоди року сім’ї” від 13 грудня 1994 р. [221], “До жінок” від 29 червня 1995 р. [222], “До людей похилого віку” від 1 жовтня 1999 р. [223] та інш. Окрім цього,

слід назвати Хартію прав родини, проголошену Апостольською столицею 22 жовтня 1983 р. [305] та документи Папської Ради у справах сім’ї “Правда про людську статевість та її суть” від 8 грудня 1995 р. [204], “Приготування до таїни подружжя” від 13 травня 1996 р. [205], “Сім’я, подружжя та життя “на віру” від 26 липня 2000 р. [206].

Засадничим для “праволюдності” концепції Івана Павла II є право на життя, котре розуміється інтегрально, як соціальна програма, що є шляхом до “цивілізації любові” (Павло VI) й протистоїть “цивілізації смерті” [299, с. 219]. Розглядаючи це право у біоетичному аспекті, папа визначає його зміст як право розвиватися в лоні матері після зачаття, право на народження, а потім на існування аж до природної смерті [101, с. 499]. В енциклопії “Evangelium vitae” (“Євангеліє життя”, 25 березня 1995 р.) Іван Павло II заявив, що “пряме і добровільне вбивство безвинної людської істоти завжди є глибоко аморальним” і підтвердив наступність біоетичних позицій церкви, викладених раніше Павлом VI та Конгрегацією віровчення (абсолютна моральна неприпустимість вчинення абортів, евтаназії та самогубства)²⁵ [266, с. 125-137; 265, с. 178-195; 73, с. 103; пор.: 261].

²⁵ У цьому контексті доречно навести й позицію Української греко-католицької церкви з розглядуваного питання. Підтримуючи природно-правову доктрину Ватикану, III Архiepархіальний Собор Львівської архiepархії УГКЦ, що відбувся 26-30 грудня 2001 р., прийняв Резолюцію про шляхи вирішення проблем, пов’язаних із абортами та евтаназією [258]. У пункті 1 резолюції пропонується “просити Синод єпископів вийти з пропозицією до Верховної Ради України про створення законодавчої бази, згідно з якою аборти та евтаназія кваліфікуватимуться як свідоме вбивство”. У пункті 20 цього документу запропоновано підготувати звернення до Президента України, Кабінету Міністрів України та Верховної Ради України “про невідповідність моральним християнським принципам” статей 48, 50 Основ законодавства України про охорону здоров’я [197], котрі встановлюють умови проведення штучного запліднення, імплантації ембріона та добровільного штучного переривання вагітності. Делегати Собору висловились за скасування цих норм [258; пор.: 56]. Даючи оцінку такій пропозиції, зауважимо, що, на нашу думку, наведена етико-правова позиція сьогодні не може бути сприйнята як *універсальна* через властивий їй максималізм. Тому, як видається, юридичне закріплення пропонованих УГКЦ норм навряд чи матиме позитивний суспільний ефект.

Водночас слід зауважити, що право на життя у трактуванні Івана Павла II має певні межі. Так, зокрема, папа не виключає принципової можливості позбавлення людини життя у ситуаціях самозахисту або застосування державою смертної кари [73, с. 79-81].

Зазначимо також, що 26 листопада 2001 р. Апостольський престол у своєму комюніке виступив із рішучим засудженням проведених у США дослідів із клонування людини, вказавши на “нелюдськість лабораторного перепрограмування ядра клітини з метою отримання нового індивіда”. Таким чином, католицька церква сьогодні обстоює право людини на природний спосіб народження [260, с. 29]. Зауважимо, що в низці чинних міжнародно-правових актів, прийнятих європейським співтовариством, також міститься заборона клонування людини [117; 304].

В апостольських посланнях “Tertio millenio aveniente” (“Наближення третього тисячоліття”, 10 листопада 1994 р.) та “Novo millennio ineunte” (“Вступаючи в третє тисячоліття”, 6 січня 2001 р.) нинішній понтифік продовжує розпочату II Ватиканським Собором доктринальну лінію покаяння церкви у гріхах проти прав людини, допущених її членами в минулому [175, с. 54; 38].

Дослідники сучасного етапу розвитку католицької природно-правової думки наголошують на різних аспектах понтифікального вчення, виділяючи їх як найважливіші. П. де Лобьє вважає, що особливістю внеску Івана Павла II до соціальної доктрини церкви є встановлення принципового зв'язку поміж філософським підходом (права людини) та “світлом Об'явлення” (біблійні ідеали) у контексті есхатологічного відтинку [147]. На думку американського теолога М. Новака, до найважливіших пунктів, у котрих Іван Павло II виходить поза рамки існуючої до нього соціальної доктрини, належать ставлення до свободи як до “основної категорії соціального вчення церкви, поряд зі справедливістю і миром; підкреслення ролі демократії як істотної умови справжнього

розвитку; висока оцінка права на економічну ініціативу та акцентування принципової значущості релігійної свободи” [345, с. 227]. Останнє положення підтримується також польським теологом М. Зембою, який відзначає, що саме за понтифікату Івана Павла II католицьке соціальне вчення стає відкритим для діалогу з таким лібералізмом, котрий визнає одвічні християнські цінності [368, с. 113-155]. Подібно до М. Новака, С. Гантінгтон та Дж. Браєн Гер підкреслюють позитивне ставлення Івана Павла II до демократії як державного режиму, котрий уможливило дотримання прав людини, в рамках концепції об'єктивного морального порядку [43, с. 24; 46, с. 216]. Інший дослідник католицизму – Б. Філіпов, характеризуючи підхід Івана Павла II до прав людини, особливо наголошує на ключовому значенні права на життя й на “дусі ініціативи”, який постає неодмінною умовою розвитку в інтерпретації цього понтифіка [299, с. 220-221]. Останню позицію підтримує також і М. Дімін [66].

На наш погляд, розмаїття наведених вище позицій можна підсумувати висновком про те, що на нинішньому етапі розвитку природно-правова концепція католицької церкви позначена наступними особливостями: категорія прав людини набуває багатоаспектного та щонайширшого застосування за весь час існування соціальної доктрини церкви; як соціальний механізм їхньої реалізації пропонується поєднання релігійно-морального (євангелізація) та інституційного – соціально-економічного та політико-правового – (“правильний” капіталізм, демократія та правова держава) оновлення суспільства; вагоме значення приділяється засаді свободи як основі прав людини; право на релігійну свободу визнається основою усіх інших прав; розвивається концепція соціально-економічних прав: окрім всезагального призначення земних благ, у концепції Івана Павла II праву власності протистоїть також і всезагальне право на працю; відбувається подальша суб'єктивізація концептуальних засад природно-правового вчення; активно розробляється христологічна аргументація прав людини;

широко використовується екзистенційно-феноменологічний підхід та соціально-економічний аналіз [134, с. 126-151]; права людини осмислюються в “інтегральному” етико-аксіологічному аспекті, на основі пріоритету релігійно-духовних цінностей перед матеріальними. Права людини у Івана Павла II знаходять обґрунтування не стільки у природному (*lex naturalis*) законі, скільки у *lex divinae* та у специфічно людській, особовій, трансцендентній сутності [90, с. 58].

Таким чином, починаючи з 60-х років ХХ ст., католицька концепція прав людини стає, по суті, персоналістичною (суб’єктоцентричною) інтерпретацією томістичної теорії природного права. Як природне право, так і права людини постають тут нормативними морально-правовими утвореннями. Однак якщо перше виступає як об’єктивація “природного” суспільного порядку, то права людини трактуються як виявлення особової природи людини. Очевидним є й те, що концепція прав людини свідчить про суб’єктивацію природного закону, в котрому підкреслюється особистісне начало [242, с. 166].

Коротко зупинимось на аналізі наявних у літературі позицій щодо причин розглянутої нами еволюції католицького природного права. Щодо цього питання можна виділити наступні групи підходів: визнання домінуючого впливу “внутрішніх” доктринальних та “єклезіально”-праксеологічних чинників (Дж. Браєн Гер, П. де Лобье); інституційних потреб та інтересів католицької церкви у конкретно-історичних соціальних умовах (концепція “пристосування” – Б. Губман, Ч. Курран, Г. Мальцев, Ф. Овсієнко, Т. Ярошевські, Б. Філіпов) [53; 161; 138; 191; 329; 135]; рівнозначність “внутрішніх” (потребових) та “зовнішніх” (соціально-політичних) чинників (Д. Голєнбах). При цьому підхід, пропонує Дж. Браєном Гером, спирається на своєрідну методологічну тавтологію (замкнене логічне коло). Згадана вище позиція П. де Лобье, Ю. Майки, Ф. Мазурека та П. Янецькі [325, с. 16] демонструє недостатню, на наш погляд, об’єктивність у підході до проблеми, викликану прагненням захисту інституційних інтересів церкви. Підхід, пропонує Д. Голєнбахом,

хоч і містить вказівку на ті чинники, котрі, на наш погляд, реально вплинули на розвиток правової думки католицизму, однак не виправдано “зрівнює” їхнє значення, подаючи в загальному переліку “політичні події, економічні реалії, ідеологічні конфлікти та інституційні інтереси самої церкви” [47, с. 191]. Адже конкретні інтереси церкви як учасниці ідеологічних конфліктів, безсумнівно, змінювались у залежності від політичних подій та економічних реалій. Тому, як нам видається, найбільш переконливою є позиція, котра пояснює причини еволюції католицького природно-правового вчення, спираючись на соціально-історичний та потребовий підходи.

У контексті історичного огляду еволюції католицької природно-правової думки доцільно розглянути й питання про вплив «праволюдінної» доктрини католицизму на суспільно-політичну практику ХХ ст. Як уже було показано вище, до понтифікату Пія XII (1939-1958) католицизм перебував в ідеологічній опозиції щодо політичних та громадянських прав і свобод. Повне ж теоретичне визнання католицькою церквою “світської” концепції прав людини, відображеної у Загальній декларації прав людини, припадає на період понтифікату Івана ХХІІІ (1958-1963) та ІІ Ватиканського Собору (1962-1965). Що ж стосується практичного запровадження виголошеного церквою “праволюдінного” вчення, слід зазначити, що практика католицьких церков в окремих регіонах світу, де панували авторитарні політичні режими (Іспанія, Португалія, Латинська Америка), продовжувала перебувати у суперечності з цим вченням майже до 70-х рр. ХХ ст. Аналіз літератури з цього питання дає підстави для того, щоби вести мову про певний позитивний вплив католицизму на розбудову соціальної держави й громадянського суспільства у повоєнних ФРН та Австрії, а також на перебіг демократизаційних процесів 70-х – 80-х рр. в окремих країнах Європи, Південної й Центральної Америки (Аргентина, Бразилія, Гватемала, Домініканська республіка, Панама, Парагвай, Сальвадор, Чилі), Східної Азії (Південна Корея й Філіппіни) та Південної Африки (ПАР).

Окремі дослідники (А. Ауер, А. Раушер, В. Кербер, Р. Дарендорф, Ф. Мазурек) вказують на взаємозв'язок між правовою думкою повоєнної Німеччини й Австрії та соціальним вченням німецького й австрійського католицизму [213, с. 186-189; 340, с. 53]. Це пояснюється, з одного боку, специфікою історичних доль Німеччини та Австрії, а з іншого – особливостями німецько-австрійського католицького соціального вчення.

Взаємозв'язок між католицизмом та демократичними рухами 1970-х – 1980-рр. розглядається такими вченими, як С. Гантінгтон, Дж. Браєн Гер, Т. Еш, П. де Лобье. Так, відомий сучасний соціолог і політолог С. Гантінгтон зазначає, що після 1970 р. католицизм, завдяки змінам, що сталися всередині церкви, перетворився на рушійну силу демократії. Приблизно три чверті країн, що в період між 1979 і 1989 роками перейшли до демократії, були католицькими (серед них такі країни Європи, як Португалія, Іспанія, Польща, Угорщина) [43, с. 19]. С. Гантінгтон, Дж. Браєн Гер, П. де Лобье, Ф. Мазурек наводять також окремі свідчення на підтвердження впливу католицизму на рух за права людини у Південній Америці. Так, польський теолог Ф. Мазурек, посилаючись на дані багатьох дослідників, наводить приклади на підтвердження правозахисної активності католицької церкви у післясоборовий період: виступи Павла VI та Івана Павла II під час їхніх міжнародних візитів та діяльність місцевих латиноамериканських церков, зокрема антитоталітарні заяви єпископських конференцій в Меделліні (1968) і Пуебло (1979), створення громадських організацій та рухів правозахисного спрямування в Чилі, Перу, Болівії, Бразилії. Ф. Мазурек подає також приклади діяльності Апостольської столиці у сфері усунення расової дискримінації (участь у відповідних конференціях ООН, антирасистські декларації єпископату Південної Африки (1977); діяльності з надання “допомоги з метою самопомоги” країнам Третього Світу, здійсненої папськими радами “Iustitia et Pax”, “Cor unum”, “Caritas Internationalis”, “Misericordiae”, “Misio”, “Adventus” тощо [341, с. 271-277].

Окрім цього, дослідник наводить і низку інших фактів на підтвердження політичної активності Святого престолу у сфері охорони прав людини в Європі й у світі. Зокрема під час понтифікату Павла VI папська курія почала співпрацювати з багатьма міжнародними урядовими організаціями. У роботі над Заключним актом НБСЕ брав участь делегат Апостольської столиці Р. Дюпу, котрий, зокрема, подав пропозицію про вміщення у цьому документі принципу поваги до прав людини²⁶. До діяльності з охорони прав людини Ф. Мазурек відносить і підписання представниками Ватикану 26 червня 1972 року міжнародного Договору про нерозповсюдження ядерної зброї від 25 лютого 1971 р. [341, с. 271].

Зауважимо, що загалом діяльність католицької церкви у сфері захисту прав людини в період понтифікату Павла VI неоднозначно оцінюється в літературі. Так, С. Ладивірова відзначає, що Павло VI, хоч і “не зробив істотного внеску в теоретичну розробку прав людини, але, сприймаючи їх як складову частину боротьби за мир і справедливість, активно виступав за їхнє дотримання” [136, с. 25]. Іншої позиції дотримується Б. Філіпов, вказуючи, що Павло VI, котрий підписав документи II Ватиканського Собору і санкціонував рішення Синодів і комісії “Iustitia et Pax”, тим не менше мало що зробив для захисту прав людини на практиці. Як вказує Б. Філіпов, “папа та керівництво римської курії мовчали навіть у тих випадках, коли на захист тих чи інших переслідуваних виступала світова громадськість”. Наприклад, Ватикан змовчав з приводу переслідувань дисидентів (греко-католиків, О. Солженіцина) у соціалістичних країнах, а становище із порушенням прав віруючих даремно намагався вирішити

²⁶ Зазначені пропозиції було відображено у Заключному акті НБСЕ від 1 серпня 1975 р. [82, с. 74-75]. Пропозиції ж Ватикану про зобов'язання учасників НБСЕ щодо гарантій релігійним спільнотам та окремим особам права на релігійну свободу та на вільне отримання й поширення релігійної інформації були вміщені до т. зв. “Третього кошिका” у вигляді заяв про наміри [див.: 263, с. 249]. Згодом зазначені положення увійшли до Заключного документу НБСЕ (Відень, 1988).

шляхом таємних дипломатичних переговорів, котрі, як відомо, не дали жодних позитивних результатів. [299, с. 216]. Остання позиція видається нам такою, що більш адекватно відображає значення діяльності Павла VI у сфері захисту прав людини.

На наш погляд, слід погодитись із відомими спеціалістами з проблем католицизму М. Ковальським та І. Івановою у тому, що позиція Ватикану свідчить про підтримку загальноєвропейського процесу, хоча, звичайно, церква висловлюється за забезпечення безпеки й співробітництва на континенті, розглядаючи ці проблеми крізь призму своїх специфічних інтересів [112, с. 202]. Загалом же, як видається, щодо дієвості соціального вчення католицизму в економічно розвинутих країнах Європи²⁷ показовою є позиція сучасного французького історика П. Тібо (P. Thibaud), котрий вельми скептично оцінює вплив проповідуваних церквою християнських цінностей на сучасне “споживацьке” суспільство [290, с. 269].

Що ж стосується понтифікату Івана Павла II, то, за майжеодностайними свідченнями дослідників, це період, котрий відзначається найбільшою активністю католицизму в русі за охорону прав людини [43; 46; 129; 146; 298; 341]. Насамперед це підтверджується наведеними вище даними про значення папських візитів до країн, у котрих відбувались демократичні перетворення. С. Гантінгтон, Дж. Браєн Гер, Т. Еш, П. де Лобьє наголошують на “каталітичному” демократизаційному значенні візитів Івана Павла II до Польщі у 1979-1987 рр. [43, с. 24-25; 145, с. 183, 218-223; 46, с. 213; 146, с. 220, 248]. У своїх виступах і промовах під час поїздок до різних країн світу, виступах в ООН та інших міжнародних організаціях Іван Павло II постійно звертається до актуальних проблем захисту прав людини і ставить сьогодні перед помісними церквами завдання пропагування серед населення

²⁷Значення “католицького” чинника в загальноєвропейському процесі стає зрозумілим, якщо врахувати, що, як вказує А. Красиков, у 1995 р. приблизно 53 % віруючих громадян держав - членів Євросоюзу відносили себе до католиків [129, с. 127].

них прав. Так, папське послання до Всесвітнього дня миру 1 січня 2002 р. стало своєрідною відповіддю на терористичні акти в Нью-Йорку 11 вересня 2001 р. У цьому документі понтифік, зокрема, заявив, що право на самозахист від тероризму повинно, як і будь-яке інше, узгоджуватись із моральними та юридичними правилами при виборі як цілей, так і засобів [179]. 24 лютого 2002 р. папа звернувся до усіх голів держав та урядів із листом “Десять заповідей. Асизький Декалог про мир”, що містить взяте на себе церквою зобов’язання “стояти на захисті тих, хто зазнає нужди й позбавлень, заступатися за тих, хто безправний, вживати конкретних заходів щодо запобігання подібним несправедливостям, керуючись переконанням, що ніхто не може бути щасливим відокремлено” [64].

* * *

Таким чином, можна зауважити, що з кінця минулого століття природно-правова концепція католицизму зазнала змістовної еволюції. Її найважливішими проявами стали наступні зміни:

– *гуманізація змісту природного права*. Протягом ХХ ст. природно-правова думка католицизму переорієнтувалась з “освячення” існуючих суспільних інституцій (церкви, держави, сім’ї, приватної власності) на сакралізацію людської особи як основи, цілі та мети усього суспільного ладу. Ці концептуальні зміни стали можливими завдяки персоналістичній “суб’єктивації” природного права у поєднанні із універсалізацією принципу правової рівності. Така суб’єктивація, у свою чергу, дістала відображення в еволюції біблійно-богословського й філософського обґрунтування прав людини. Перша лінія аргументації розвинулась через виявлення й акцентування концептуальних підвалин персоналістичної християнської антропології у Святому Письмі. Друга ж лінія зазнала історичних змін, еволюціонізувавши від “есенціального”

природного права класичного томізму до асимілюючого неотомізму як такого філософського вчення, яке активно використовує персоналістичні, екзистенціальні, феноменологічні, герменевтичні та структуралістські підходи. Причиною зазначених змін стала необхідність вирішення наступних завдань соціальної політики католицизму: по-перше, протидії ліберальним і тоталітарним секулярним ідеологіям і, по-друге, пристосування католицької церкви до секуляризованої соціальної реальності;

– *універсалізація вчення про права людини*, котра проявилась у переході від обстоювання з позицій інституційних інтересів католицької церкви прав окремих соціальних груп (насамперед прав віруючих-католиків) до обстоювання власне прав людини – тобто прав, розглядуваних на загальноантропному рівні;

– *модифікація теологічної аргументації прав людини*, проявом якої стало зміщення акцентів в обґрунтуванні цих прав з закону природного на богооб'явленій;

– *розширення “каталогу” прав людини*, що прослідковується від енцикліки Лева XIII “*Regum novarum*” (1891) до енцикліки Івана Павла II “*Centesimus annus*” (1991), як за рахунок соціально-економічних, так і деяких політичних (Пій XII) та особистісних прав (серед останніх найважливішими є релігійна свобода, визнана Іваном XXIII (1963) і обґрунтована II Ватиканським Собором (1965), право людини “на участь” (Синод єпископів, 1971), а також специфічні права, пов’язані із розвитком біотехнологій (Іван Павло II);

– *історичні зміни в інтерпретації основоположних соціально-економічних прав* (прав “праці” і прав “капіталу”) – зміни, котрі узагальнено можна позначити як розширення прав трудівників та обмеження прав власників засобів виробництва;

– *систематизація вчення про права людини*, формальним відображенням чого стало об’єднання прав людини у певні групи відповідно до характеру потреб та сфер життєдіяльності

людини, забезпечуваних відповідними правами, й своєрідна кодифікація прав людини в енцикліці Івана XXIII “*Pacem in terris*” (1963) і документі понтифікальної комісії “Справедливість у світі” “*Церква і права людини*” (1974);

– *“динамізація” католицької природно-правової доктрини*, що виявилось у доповненні її “дедуктивною” метафізичною антропологією й соціологією “індуктивним” історико-соціальним емпіричним аналізом.

Практична ж правозахисна активність церкви підпорядковується насамперед політичним інтересам останньої. З огляду на це, до 60-х рр. XX ст. католицька церква у більшості випадків надавала ідеологічну підтримку авторитарним політичним режимам, і приблизно до 70-х рр. XX ст. діяльність католицизму із захисту прав людини обмежувалась переважно декларуванням власної прихильності до їхньої охорони. Водночас слід відзначити певний позитивний вплив соціальної доктрини католицизму на розбудову соціально-орієнтованої ринкової економіки у повоєнних ФРН та Австрії, а також на розвиток демократизаційних процесів 1970-1980-х рр. у низці країн Європи (Іспанія, Польща, Португалія, Угорщина), Південної та Центральної Америки (Аргентина, Бразилія, Гватемала, Домініканська Республіка, Панама, Парагвай, Сальвадор, Чилі), Східної Азії (Південна Корея й Філіппіни) та Південної Африки (Південно-Африканська Республіка).

3. Поняття прав людини

Вперше у католицькій соціальній доктрині узагальнене відображення прав людини здійснив Пій XI у своїй енцикліці “*Mit brennender sorge*” (“Із пекучою стурбованістю”, 1937). Понтифік стверджував, що як окремі людські колективи, так і держава загалом повинні визнавати і дотримуватись прав, що їх людина як особа отримала від Бога [353, с. 738]. Ч. Стжешевські вважає, що найважливішими пунктами правової позиції Пія XI є наступні: 1) твердження про те, що джерелом прав

людської особи є природне право, але метою цих прав є не лише природний, але й надприродний розвиток людини; 2) визнання першості природних прав і надприродних цілей людини перед її суспільними обов'язками і правомочностями суспільства щодо особи [357, с. 390].

Наступник Пія XI – Пій XII, котрий неодноразово звертався до тематики прав людини у своїх виступах та радіозверненнях, вказував, що абсолютний порядок людських створінь та їхні цілі роблять з людини автономну особу, тобто суб'єкта непорушних обов'язків та прав. Таким чином, моральна автономність людини-особи, згідно з вченням цього понтифіка, є проявом об'єктивного (“абсолютного”) порядку людських створінь та їхніх іманентних цілей (цілей людської природи). Починаючи з понтифікату Пія XII, набула доктринальної формалізації ідея надприродної гідності людини як онтологічної основи її невід'ємних прав [353, с. 5]. Відтоді традиційним для католицизму стає *ціннісно-метафізичне* обґрунтування прав людини.

Папа Іван XXIII, розвиваючи концепції своїх попередників, систематизував та теоретично узагальнив їхні ідеї щодо прав людини в “енцикліці прав людини” – “*Pacem in terris*” (1963)²⁸. Основні природно-правові положення цього документу можуть бути зведені до наступного: усі суспільні взаємовідносини повинні ґрунтуватись на природному законі; цей закон є моральним законом, що його Бог “записав” у людській природі; дотримання природного закону дозволить реалізувати як в окремих спільнотах, так і в межах усього людства належний моральний порядок як лад, встановлений Богом; природний закон, на якому ґрунтується цей лад, може бути пізнаний через моральну свідомість (сумління) людини; суб'єктом же цього ладу,

²⁸ У вказаному документі Іван XXIII вперше визнав Загальну декларацію прав людини “вірним кроком вперед у напрямку встановлення правового і політичного ладу для всіх народів Землі”. Знаменно, що цій енцикліці було присвячене послання Івана Павла II до Всесвітнього дня миру 1 січня 2003 р. “Енцикліка “*Pacem in terris*”: постійне зобов'язання” [346].

його основною ціллю “в дійсності є, мусить бути і мусить продовжувати бути людина” [96, с. 243-245]. Крім того, “будь-яке людське суспільство, якщо воно має бути добре впорядкованим і продуктивним, повинно покласти в основу цей принцип, а саме: кожна людина є особою, тобто її природа наділена розумом і свободою волі. І справді, саме оскільки людина є особою, вона є суб'єктом прав та обов'язків, які безпосередньо й одночасно впливають із самої її природи. Тому ці права універсальні, непорушні та невід'ємні” [перекладено за: 146, с. 176]. Позитивне (юридичне) право повинно за своїм змістом відповідати природному (моральному) праву, яке, у свою чергу, має своїм джерелом “вічне право”. Моральні права та обов'язки людини повинні становити зміст позитивного права будь-якої держави. В іншому випадку жодні юридичні приписи не матимуть морально зобов'язуючої сили. Тому “законну” (морально-обов'язкову) силу мають лише ті владні розпорядження, які визнають, шанують, охороняють природні права і обов'язки людини та сприяють їх здійсненню. На думку Івана XXIII, необхідність забезпечення прав людини вимагає також існування інституцій публічної влади міжнародного рівня [96, с. 244].

Крім цього, енцикліка відображає структуру прав людини як єдиного комплексу, подану відповідно до соціально-онтологічних рівнів та сфер людських потреб по “висхідній”: від біологічних, особистісних, релігійних і культурних, через сімейні, соціально-економічні – і до громадянських та політичних прав²⁹ [див.: 71, с. 40]. Таким чином, у “*Pacem in terris*” представлена у найбільш розгорнутому вигляді загально-філософська (антропологічна) та специфічна богословська аргументація прав людини, здійснювана у контексті соціальної онтології.

У писаннях і промовах наступника Івана XXIII – Павла VI висвітлюється насамперед гносеологічний, соціально-

²⁹ Характерно, що послідовність, у якій викладаються окремі права та групи прав у соціальній доктрині церкви, не залишається незмінною [347, с. 42-54]. При цьому “нижчі”, фундаментальні рівні прав людини (біологічні, особистісно-релігійні) залишаються базовими рівнями для усіх інших прав людини.

герменевтичний аспекти католицької теорії прав людини, що знайшло свій прояв у дослідженні впливу зростаючої соціальної взаємозалежності на конкретизацію змісту прав людини у сучасних умовах. Окрім цього, важливим теоретичним внеском Павла VI у католицьке вчення про права людини стала його концепція інтегрального розвитку як засобу реалізації людського призначення. Розвиваючи ідеї Павла VI, Синод Єпископів 1971 р. видав документ "De iustitia in mundo" ("Справедливість у світі"), інноваційне значення якого полягає у віднайденні таких "інтегральних" прав людини, як право на розвиток та право "на участь" (у суспільному житті). Право на участь постає своєрідним засобом реалізації права на розвиток, а також соціально-змістовною конкретизацією цього права [365].

Прийнятий у 1984 р. документ папської Міжнародної теологічної комісії "Гідність і права людської особи" відображає як етико-метафізичний, так і суспільний виміри прав людини: "Права людини є вимогами справедливості і окреслюють усе те, чого вона потребує для свого розвитку і для досягнення досконалості власної сутності в межах спільного блага". Водночас у документі наголошується на тому, що гідність і права людської особи повинні бути юридично закріплені [342, с. 27]. Наведена дефініція, хоч і не закріплює усіх сутнісних рис прав людини за церковною доктриною, містить найбільш повне на сьогодні офіційне визначення цього поняття.

Як зазначає П. Янецкі, визнання прав людини у соціальному вченні католицької церкви сягає своєї вершини в енцикліці Івана Павла II "Centesimus annus" [325, с. 20]. У "соціальних" документах нинішнього глави церкви категорія прав людини є однією із постійно вживаних. Іван Павло II стверджує, що права людини становлять спільне благо сучасного світу [35, с. 12]. Традиційним для понтифіка стає наголошування на інтегральності, багатовимірності прав людини. Виступаючи в ООН у жовтні 1979 року, Іван Павло II вказав: "Сукупність прав людини відповідає сутності гідності людини, яка розуміється глобально, а не в якомусь одному вимірі; вони стосуються розв'язання

найсуттєвіших проблем людини, здійснення її свобод, її відносин з іншими особами; але завжди і всюди вони стосуються людини, її глобального людського виміру" [87, с. 266-267].

Понтифіком активно розробляється традиційне теолого-антропологічне обґрунтування прав людини та її гідності, здійснюване у загальних межах богословських концепцій творення, викуплення й спасіння. Папа акцентує свою увагу насамперед на етико-аксіологічному (критерій для етичної оцінки соціально-політичної діяльності) та універсально-інтегруючому (основа єдиного реального зв'язку для всього людства, спільна спадщина людства) аспектах прав людини. У зверненні до ООН 5 жовтня 1995 р. Іван Павло II говорить: "Це справді всесвітні права людини, укорінені в характері людини, права, котрі відображають об'єктивні й недоторканні вимоги всесвітнього морального закону... ці права говорять нам щось важливе про дійсне життя кожної особи, про кожну соціальну групу. Вони також нагадують нам про те, що ми живемо в нерозумному і безсенсовному світі..." [187]. Сьогодні соціальними передумовами забезпечення прав людини папа називає "демократичні способи здійснення публічної влади (як національного, так і міжнародного рівнів), а також відкритість і достовірність на кожному шаблі публічного життя". На особистісному ж рівні основою забезпечення прав людини Іван Павло II вважає "культуру миру", у формуванні якої істотна роль має належати релігії [346].

Серед дослідників природно-правової доктрини католицизму немає однастайності у визначенні специфічно католицького поняття прав людини. Так, польський богослов Ф. Мазурек пов'язує права людини із психосоматичною природою людської особи, котра виступає основою її різноманітних духовних і матеріальних потреб (свободи, істини, справедливості, краси, екзистенції, розвитку тощо). При цьому "не самі фундаментальні потреби є правами людини, але повноваження (правоможності) щодо тих цінностей, котрі необхідні для задоволення цих потреб. Право людини є правом

“на” – на духовні й матеріальні цінності” [341, с. 55-56]. Відтак, Ф. Мазурек подає визначення прав людини, котре, на наш погляд, недостатньо відображає специфіку власне неотомістичного праворозуміння, оскільки воно обґрунтовувалось також і прихильниками й нерелігійних світоглядних підходів.

Американський теолог Д. Голенбах на підставі аналізу розвитку римо-католицького вчення про права людини доходить висновку, що останні є вимогами, котрі впливають із трансцендентної гідності людини, а також умовами реалізації гідності людини у суспільстві [47, с. 193]. Видається, такий підхід до визначення поняття прав людини більшою мірою відповідає характеристичі цих прав у католицизмі.

Вітчизняний релігієзнавець С. Ладивірова зазначає, що “у наш час католицька церква вбачає в сукупності прав людини ту необхідну зовнішню свободу (простір, даний правами на свободу), в межах якої людина може самореалізуватися й яка має бути гарантована, щоб здійснити спільне благо” [137, с. 17]. Видається, що в даному випадку недостатньо розмежовуються юридичний та антропологічний аспекти прав людини. Якщо розглядати права людини як суб’єктивні юридичні права, із позицією С. Ладивірової безумовно слід погодитись. Однак, якщо взяти до уваги те, що католицизм репрезентує насамперед природний тип праворозуміння, зазначена позиція повинна бути уточнена вказівкою на те, що, попри контекстуальний зв’язок прав людини зі свободою, католицька концепція прав людини робить акцент не стільки на свободі, скільки на необхідності у природному праві³⁰. Виступаючи проявом природного закону, права людини постають радше певними *необхідностями*, аніж свободами [161, с. 246]. Тому, на наш погляд, саме моральна (“природна”) необхідність імпліцитно виступає у католицизмі тією родовою ознакою прав людини, котра визначає їхню онтологічну основу.

³⁰ Так, наприклад, П. Янецкі вказує, що з факту існування людини походить факт необхідності нею бути [325, с. 19].

На наш погляд, в аналізі католицької праволюдності концепції слід виходити насамперед із того, що праворозуміння неотомізму розглядає права людини як певні загальнолюдські універсалії. Тому сутність прав людини може бути виявлена шляхом розгляду їх в антропосоціальному вимірі, як певних “констант людського буття” (С. Ладивірова). Останні ж можуть бути охарактеризовані шляхом виявлення істотних, визначальних ознак таких прав.

Енцикліка “*Pacem in terris*” (1963) та документ “Церква і права людини” (1974) серед таких ознак виділяють *універсальність, непорушність та невід’ємність* [341, с. 279]. Відомий дослідник соціального вчення католицизму Ч. Стжешевські також виокремлює *непорушність та невід’ємність* як властивості прав людини [357, с. 390]. Слід зазначити, що наведені ознаки закріплюють ті атрибути прав людини, котрі були загально визнані міжнародним правом. Однак вони як такі не відображають властивих саме католицькій концепції фундаментальних рис прав людини, на котрих ґрунтується універсальність, непорушність та невід’ємність останніх.

Ф. Мазурек виділяє наступні риси прав людини відповідно до суспільного вчення католицизму: *природність, невідчужуваність, непорушність, універсальність, понаддержавність (абсолютність), динамічність, суб’єктність та суспільний вимір* [341, с. 230]. Інший католицький богослов П. Янецкі, визначаючи характеристики прав людини, називає *незалежність, непідпорядкованість, абсолютність, безвідносність, неподільність, всезагальність, взаємність, надприродний фундамент* [325, с. 20]. Перевагою підходу цього дослідника є спроба подати самостійний розгорнутий перелік визначальних рис прав людини. Однак він, хоча й не обмежується визнаними католицькою церквою ознаками прав людини, проте, на наш погляд, не приділяє достатньої уваги зв’язку між фундаментальними антропосоціальними ознаками прав людини та їхніми загально визнаними характеристиками. Водночас встановлення саме такого зв’язку дозволяє

відобразити специфіку католицького обґрунтування прав людини, а також виявити найбільш значущі, засадничі, з погляду католицизму, ознаки цих прав. Тому видається доцільним розглянути характерні риси прав людини у загальній системі католицької природно-правової аргументації.

Отже, права людини за первинним джерелом їх походження трактуються у церковній доктрині як *боговстановлені права*. Із незмінності ж боговстановленого природного закону, проявом якого виступають права людини, з необхідністю впливає й ознака *непорушності* останніх: “Непохитною підставою та незамінною умовою моральності, тобто велінь, особливо велінь негативних, котрі забороняють завжди і у кожному випадку поведінки і вчинки, суперечні з гідністю людської особи, є найвище благо, або сам Бог” (енцикліка “*Veritatis splendor*”, 1993) [332, с. 171].

Наступною важливою їх ознакою виступає *антропність* (*природність*). Антропний аспект прав людини відображає їх загальнолюдський вимір та іманентність розглядуваних прав спільній для всіх людей сутності (“природі”). Згідно з неотомістичним праворозумінням сферою об’єктивації й “природного” пізнання прав людини виступає, як зазначалося раніше, моральне сумління (“практичний розум”) останньої [102, с. 147]. Видається, що саме розглядувана риса прав людини зумовлює їх *універсальність*, *правову рівність* усіх без винятку людей як членів єдиного людського роду, а також *природність* прав людини як їхню *невідчужуваність*.

Із католицької концепції людини як особи, розуміння її як певної психосоматичної цілісності, єдності душі і тіла, матеріального і духовного впливає, що природні права становлять *інтегровану єдність*, а також те, що саме інтегральний розвиток (Павло VI) є призначенням таких прав. Таким чином аргументується *взаємозумовленість усіх прав людини* та етична неприпустимість соціальної практики ствердження однієї групи прав людини за рахунок іншої.

Права людини у католицизмі осмислюються також як *елемент об’єктивно (ідеально) існуючого суспільного порядку (ordo)*. Іван Павло II, дотримуючись у цьому питанні традиційного неотомістичних поглядів Е. Жільсона та Ж. Марітена, заявляє, що ці права “вписані у порядок створення самим Творцем”³¹ [102, с. 147; 169, с. 86]. У цьому ідеальному порядку права людини разом із відповідними обов’язками виступають моральним змістом суспільних відносин, специфічним морально-правовим міжособовим зв’язком. Відповідно ж до католицького розуміння природи соціуму як спільноти морально відповідальних та солідарних осіб, розглядувану рису прав людини можна позначити як *інтерсуб’єктність*. Водночас оскільки такий ідеальний соціальний лад постійно присутній в усіх суспільних відносинах як внутрішня “вимога їх сутності”, він наділяється у католицькому соціальному вченні “нормативним значенням і функцією” (Г. Мальцев).

Сутність прав людини як специфічних соціальних регуляторів, спрямованих на впорядкування суспільних відносин, відображає така їх риса, як *моральна нормативність*³². Згідно з неотомістичною доктриною, права людини – це “вимоги всесвітнього морального закону” (Іван Павло II).

Моральна контекстуалізація прав людини породжує і таку

³¹ Як справедливо зазначають В. Желнов та Р. Міллер, розумний порядок як сповнене смислу буття виступає центральним поняттям томізму і неотомізму [79, с. 18; 168, с. 108-109].

³² Нагадаємо, що людська суб’єктність (“особовість”) у сучасній католицькій антропології розглядається як у негативному, так і у позитивному методологічних аспектах. У першому випадку категорія суб’єктності наповнюється змістом в рамках дихотомії “суб’єкт-об’єкт”, завдяки чому розкривається теза про моральну недопустимість ставлення до будь-якої людини як до предмета вжитку та про необхідність пошанування людини саме як особи-суб’єкта (принцип християнського персоналізму). Неодмінним засобом такого пошанування постає юридичне закріплення і забезпечення прав людини. У позитивному ж аспекті суб’єктність означає невід’ємну властивість людини бути особою, тобто свідомим суб’єктом вільного морального вибору, який реалізується в її внутрішніх рішеннях та зовнішніх вчинках, наділених трансцендентною моральною цінністю. Таким чином суб’єктність людини інтерпретується як її моральна суб’єктність (Іван XXIII), а остання, у свою чергу, проявляється в її універсальних, непорушних та невід’ємних правах і обов’язках.

їхню ознаку, як нерозривний зв'язок із моральними обов'язками, котрі наділяються ознакою універсальності³³ [346]. Таким чином, взаємозв'язок прав людини та її обов'язків має бути конкретизовано як *похідний характер прав людини від її релігійних обов'язків*.

Буттєвим фундаментом прав людини у католицизмі виступає її “надприродна” гідність³⁴. Абсолютність гідності людини також зумовлює і *абсолютний характер* її прав, що відповідають цій гідності. Трансцендентна гідність людини як “онтологічна характеристика” останньої повинна бути соціально об'єктивована, виражена у гідних людини, “справді людських” умовах її життя та розвитку. Об'єкти прав людини узагальнено позначають ті блага, що необхідні людині для гідного, повноцінного життя та вільного розвитку. Тому права людини виступають нормами, котрі відображають моральні правдомагання щодо відповідних людських благ. Отже, права людини, розглядувані в дусі неотомістичної телеології, мають *соціально-персоналістичне призначення*, тобто покликані втілити об'єктивні вимоги людської гідності в житті соціуму (Пій XII, Іван XXIII, Павло VI, Іван Павло II).

Соціальна доктрина, відображена у документах Івана XXIII, актах II Ватиканського Собору, енцикліках, посланнях, зверненнях та інших документах Павла VI та Івана Павла II, засвідчує також необхідність постійного аналізу суспільних змін, що дозволяє

³³ Характер цього взаємозв'язку стає зрозумілішим, якщо взяти до уваги специфіку відносин між особою й спільнотою, котра існує у католицькій церкві. Як вказує з цього приводу сучасний угорський каноніст П. Ерде (P. Erdő), “у Церкві не можна однозначно відокремити та протиставити один одному громадський та приватний інтереси, тому що головна мета Церкви – це спасіння окремих людей. У світлі такого розуміння поняття свободи всередині Церкви також є особливим, оскільки воно побудоване на засаді залежності від Бога” [77, с. 19]. Ведучи мову про право канонічне, вчений зазначає, що згідно із сакральним сприйняттям світу, “головним є обов'язок, якого вимагає від людини божественне установлення..., і саме це обумовлює наше право на те, чого ми потребуємо для виконання обов'язку” [77, с. 19; пор.: 176, с. 66-68].

³⁴ Трансцендентна гідність людини як ціннісна основа її правосуб'єктності розглядається у частині 3.

конкретизувати, уточнити зміст прав людини як постійно присутніх у змінюваних суспільних умовах моральних “вимог трансцендентної гідності людини” (Д. Голенбах). У цьому контексті слід згадати інтерпретацію прав людини, здійснену одним із найвидатніших представників австрійського неотомізму – Й. Меснером. Учений розглядає первинне природне право як проникнення природно-правового знання у відомі людям морально-правові принципи (*principia prima* Томи Аквінського). Похідне ж, прикладне природне право – це застосування первинного природного права у формах, зумовлених соціокультурним розвитком. Й. Меснер виділяє дві найбільш загальні форми прикладного природного права: право людства (*jus gentium*) і спадково-гріховне природне право. Власне, до права людства Й. Меснер відносить і права людини [див.: 213, с. 190-192]. Відтак, права людини у католицизмі набувають *соціокультурно-історичної зумовленості*.

Зауважимо при цьому, що нинішній понтифік уникає однозначного розв'язання проблеми співвідношення універсального й партикулярного у правах людини. Так, у посланні до Всесвітнього дня миру 1 січня 1999 р. Іван Павло II визнав, що ствердження всезагального й неподільного характеру прав людини “не виключає збереження природних відмінностей культурного й політичного порядку при дотриманні окремих прав, за умови що будуть дотримані, у всякому випадку, норми, встановлені у Загальній декларації для усього людства” [39; пор.: 163, с. 10]. Такий підхід дає підстави для неоднозначних інтерпретацій позиції сучасного католицизму з цього питання. Так, дехто з католицьких дослідників вважає права людини незмінюваними, а історичну та культурну зумовленість відносить не до їхньої сутності, а до процесу пізнання і застосування [325, 18]. Інші ж, натомість, визнають історичну зумовленість саме прав людини, а не лише процесу їхнього пізнання [47, с. 199]. Остання позиція, на наш погляд, більш адекватно відображає сьогоднішній рівень католицької природно-правової думки, котра істотно

збагатилась завдяки визнанню того, що, окрім “внутрішньої”, антропної зумовленості невід’ємності та рівності прав людини як їхніх незмінних, сутнісних ознак, існує також і “зовнішня”, соціально-контекстуальна зумовленість їх видового розмаїття, змісту та обсягу як динамічних елементів у правах людини.

Аналіз документів понтифікату Івана Павла II свідчить про визнання ним “законного плюралізму” форм свободи” та про заперечення повної релятивізації прав людини. Тому, як видається, буде правомірним інтерпретувати наведене висловлювання Івана Павла II як свідчення того, що права людини характеризуються як універсальним, так і культурно-зумовленим аспектами.

Таким чином, субстанціональні ознаки прав людини, відповідно до їхнього місця у католицькій системі аргументації, можуть бути розподілені на дві групи: первинні та похідні.

До перших належать: боговстановленість; закоріненість у трансцендентній гідності людини; антропність (природність); інтерсуб’єктний характер; моральна нормативність; соціально-персоналістичне призначення; соціокультурно-історична зумовленість; необхідність державно-юридичного забезпечення.

До похідних же ознак прав людини у католицькому вченні можна віднести непорушність; універсальність; абсолютний характер; невід’ємність; інтегрованість; рівність для усіх людей; похідний характер прав людини щодо її релігійних обов’язків.

Виявлення взаємозв’язку між первинними й похідними ознаками прав людини дозволяє відобразити специфіку католицького обґрунтування цих прав, а також виявити їхні засадничі, онтичні ознаки, котрі згідно з праворозумінням католицизму зумовлюють такі загальноновизнані властивості прав людини, як універсальність, непорушність, невідчуваність та рівність для усіх людей.

З огляду на викладене сформулюємо наступну дефініцію, котра, не претендуючи на повноту й вичерпність, відобразить, як видається, найбільш важливі у католицькому вченні характеристики прав людини: *права людини – це вимоги*

боговстановленого, універсального, справедливого суспільного порядку, що впливають з її трансцендентної гідності, відображаються в моральній свідомості людини, спрямовані на її вільний інтегральний розвиток та вдосконалення в межах спільного блага³⁵, зумовлюються як загальноантропними, так і соціокультурно-історичними факторами й потребують державно-юридичного забезпечення.

Наведена вище характеристика не відображає усіх соціальних функцій, котримі наділяються права людини у католицизмі. Апелювання до “прав людини” у соціальному вченні католицької церкви у багатьох випадках свідчить про об’єктивно телеологічну (соціально-функціональну, соціально-аксіологічну, соціально-інтегративну, соціально- (політико-) інструментальну) інтерпретацію таких прав.

Так, права людини, розглядувані в аспекті об’єктивної неотомістичної телеології, постають, зокрема, засобом створення особоцентричного суспільного ладу, який відповідатиме боговстановленому (Пій XII) та мають загальнолюдське призначення як умова справжнього миру на землі (Пій XII, Іван XXIII, Іван Павло II). У соціально-функціональному аспекті права людини в католицькому суспільному вченні визнаються: а) основою для об’єднання усього людства (універсальна соціально-інтегративна функція (Іван Павло II); б) критерієм оцінки гуманістичності тих чи інших суспільно-політичних явищ (соціально-аксіологічна функція).

Телеологічне ж тлумачення прав людини не як соціального інструменту (засобу), а як об’єктивної мети суспільного ладу відображається у твердженні, що права людини становлять спільне благо сучасного світу загалом і будь-якої окремої спільноти зокрема.

Розглянувши ті функції, котрі відводяться правам людини у католицизмі, вважаємо за слушне особливо наголосимо на

³⁵ Поняття спільного блага докладніше розглядатиметься у частині 3 дослідження.

тому, що для самої католицької церкви права людини виступають своєрідною політичною “мовою” – комунікативним інструментом, засобом діалогу із світськими інституціями та пристосування соціальної доктрини церкви до секуляризованої соціальної реальності. Відтак, у даному випадку категорія “права людини” виконує суто політико-інструментальну роль [243, с. 124].

4. Система прав людини

У соціальній доктрині католицизму систематизовані переліки прав людини подаються в енциклопедії Івана XXIII “*Racem in terris*” (1963) [96, с. 245-247] і в документі понтифікальної комісії „Справедливість і мир” “Церква і права людини” (1974) [347, с. 48-56]. У цих документах природні права людини згруповано за різними класифікаційними ознаками.

У “*Racem in terris*” права людини об’єднано за видами людських потреб та сферами життєдіяльності людини. До першої групи віднесено *вітальні права*, що відповідають базовим потребам людини: право на життя, фізичну недоторканність, їжу, одяг, житло, відпочинок, охорону здоров’я, необхідне соціальне обслуговування, захист на випадок хвороби, безробіття, вдовства або старості. Другу групу становлять *особистісні та культурно-освітні права*: право на повагу особи, її добру репутацію, свободу спілкування, правдиву інформацію; право займатися мистецтвом і користуватися досягненнями культури; право на початкову освіту, а також на вищу освіту з урахуванням рівня розвитку певної країни. Третю групу складають *релігійні права людини*: право на пошанування Бога у згоді з власним сумлінням, на здійснення релігійних обрядів прилюдно і приватно. Четверту групу утворюють *права у сфері сімейного життя*: право обирати відповідний стан життя, тобто засновувати сім’ю з рівними правами для чоловіків і жінок або взагалі не створювати сім’ї. Сюди також відносять право на такі економічні, соціальні, культурні та моральні умови, які є

необхідними для підтримки сімейного життя, а також пріоритетне право батьків навчати своїх дітей. П’яту групу становлять *соціально-економічні права людини*: право на працю, гуманні умови праці, відповідну участь в управлінні підприємством, справедливу заробітну плату, приватну власність у рамках обмежень, які накладаються на людину її соціальними обов’язками. До шостої групи входять *асоціативні (комунітарні) права людини*: право на збори й утворення асоціацій, право організувати товариства відповідно до мети, визначеної їхніми членами, і право організуватись у групи з метою захисту тих благ, які індивід не може здобути сам. Сьому групу складають *права у сфері свободи пересування*: право на свободу пересування й місце проживання, а також на внутрішню і зовнішню міграцію, коли для цього є вмотивована причина. До восьмої групи належать *політичні права людини*: право на участь у громадських справах і на юридичний захист усіх прав людини [96, с. 247].

Із наведеного вище переліку прав людини вбачається, що в даному випадку використано змішаний класифікаційний критерій, що враховує водночас як характер, так і соціальний рівень потреб (“рівень соціалізації”) людини та характер суспільних відносин, учасником яких вона виступає. У “*Racem in terris*” права людини впорядковуються як координаційно (“горизонтально”), тобто поміж однопорядковими групами, – наприклад, особисті, релігійні права та права “у сфері свободи пересування”; так і субординаційно (“вертикально”), тобто в порядку зростання “рівня соціалізації” (особисті – соціально-економічні – політичні права).

У документі ж “Церква і права людини” використано інший спосіб систематизації прав людини. По-перше, всі права людини тут розподілено на дві групи за субординаційною ознакою (перша група – “основоположні свободи і права”; друга група – “права громадянські, політичні, економічні, соціальні і культурні”) До першої групи віднесено права людини у “вузькому” розумінні, тобто такі права, що мають не соціально-

рольову, а виключно антропологічну зумовленість, – вітальні, особистісні та релігійні права, а також право на юридичну охорону своїх прав. У другій групі прав, представлених у цьому документі, об'єднано права окремих людей, які стосуються участі у сімейному, соціально-економічному та політичному житті; права представників окремих соціальних та соціально-антропологічних груп (дітей, молоді, жінок працівників, людей похилого віку, “убогих”); “колективні права”, суб'єктами яких виступають більш або менш широкі групи людей (від прав окремих соціальних груп до прав народів) [347]. Враховуючи загальну назву другої групи прав, бачимо, що в даному випадку також використовується критерій класифікації, котрий відображає як “секторну диференціацію” потреб людини, так і соціально-інституційний рівень цих потреб [47, с. 195-199]. При цьому виокремлюються колективні права “на участь у економічному, культурному, громадянському та соціальному житті”, “на користування культурними благами”, “на життя, соціальну гідність і організацію, на розвиток в добрих умовах і охорону, на рівний поділ природних багатств і продуктів цивілізації”, “на збереження власної ідентичності”, “право на життя в мирі”, “право на життя у неспотвореному природному середовищі”, “право на самовизначення”.

Такими представниками католицизму, як Ж. Марітен, Ф. Мазурек та Д. Голенбах розроблено власні класифікації прав людини. Так, Ж. Марітен запропонував трьохвидову класифікацію прав людини: а) фундаментальні права особи, котрі є природними у власному значенні слова, оскільки укорінені у природі людини як вільної і духовної істоти, особи, котра належить до світу вищих цінностей; б) політичні права (права громадянина); в) соціальні права (права трудівника) [339, с. 187-189].

Ф. Мазурек групує права людини відповідно до засад свободи, соціальної рівності та солідарності: ліберальні, суспільні³⁶

³⁶ В іншій праці цього ж дослідника додатково виокремлюються ще й господарські, суспільні й культурні права [340, с. 57].

та солідаристські права людини [341, с. 56, 93, 114, 156]. До ліберальних прав Ф. Мазурек відносить право на життя, на свободу слова, совісті і релігії тощо; до *господарських* – право на працю, на справедливу платню, на володіння приватною власністю, на участь у господарському житті, на господарську ініціативу; до *культурних* – право на виховання, на активну й пасивну участь в освіті (науці), на правдиву інформацію тощо; до *солідаристських* прав – право на інтегральний розвиток, на життя у неспотвореному природному і суспільному (!) середовищі, право на мирне життя тощо [341, с. 56]. Як видається, класифікація, запропонована Ф. Мазуреком, хоча й змістовно відповідає поділу прав людини на “три покоління”, однак при цьому відображає принципи групової диференціації прав людини більш адекватно, ніж традиційний міжнародно-правовий поділ прав людини на громадянські, політичні, соціально-економічні та культурні.

Д. Голенбах обґрунтовує два способи диференціації прав людини: а) відповідно до “секторів чи вимірів людської особистості”: фізичні, комунікативні, релігійні, сімейні й сексуальні, економічні, політичні права, право на пересування, право на об'єднання; б) відповідно до способу опосередкування змісту прав людини суспільством і соціальними інституціями (“відповідно до виду соціальної взаємодії, яку задіяно для визначення й захисту прав людини”)³⁷: права особистого, соціального та інструментального (макроінституційного) рівня [47, с. 195-199]. При цьому Д. Голенбах наголошує на тому, що виділення трьох зазначених рівнів прав дає можливість відобразити історичну змінюваність прав людини у католицькій традиції. Теолог зазначає, що у

³⁷ У цьому контексті видається цікавим також і підхід сучасного російського дослідника В. Капіцина, котрий, досліджуючи ідентифікаційні підстави класифікації прав людини, звертається до пошуку окремих ідентичностей, що складають структуру людської гідності. Учений також пропонує дворівневу модель класифікації прав людини, об'єднуючи права за рівнями самоорганізації системи “людина” та за соціальними стратегіями задіяності людини у спільнотах [105, с. 225].

документах римо-католицької традиції розуміння інструментальних прав (до яких він відносить право на соціальне забезпечення; на релігійну свободу; на власність; на економічні, соціальні, культурні й моральні умови, що необхідні для людського життя; на міграцію; на юридичний захист участі людини у політичному житті; право бути правдиво поінформованим; право утворювати товариства та організації) зазнавало великих змін [47, с. 199].

Польський теолог П. Янецкі, коментуючи католицьку концепцію прав людини, стверджує, що права людини не можна обмежувати вичерпним переліком, але можна окреслити певні сфери, котрі ними охоплені: *сферу права на життя* (включає право на існування та на фізичну цілісність); *сферу фундаментальних свобод* (право на свободу думки, совісті, релігії, висловлювання поглядів та пошуку істини); *сферу права на безпеку* (право мати національність, бути суб'єктом права, право на рівність перед законом, на повагу до особи, на добре ім'я, на соціальне забезпечення, на безпеку у випадку хвороби, вдовства, безробіття); *сферу економічних і трудових прав* (право на працю, власність, економічну ініціативу, на відповідні умови праці, на справедливу оплату, на справедливе ставлення до себе, на відпочинок у вільний час); *сферу громадських прав* (права на об'єднання, на об'єктивну інформацію, на свободу пересування, на еміграцію, на притулок для біженців, на створення сім'ї або вибору шляху для священства чи монастирського життя, на навчання, права доступу до громадських посад та участі у керуванні громадськими справами своєї країни, права на участь у культурному житті); *сферу сімейних прав* (права на укладення шлюбу і створення сім'ї, на гармонійне сумісне життя, на спільний сімейний бюджет, на соціальну підтримку сім'ї, права малолітніх на цілісну сім'ю, на морально здорове середовище, права жінок на умови праці, котрі враховують їхнє становище дружини і матері) [325, с. 19]. Окрім зазначених сфер, П. Янецкі виділяє так звані "*права майбутнього*": права майбутніх

поколінь (котрі стосуються насамперед сфер екології та економіки); права, що стосуються біомедицини (права на власну генетичну totoжність, в тому числі й тієї людини, котра ще не народилась; права, пов'язані з евтаназією тощо); права, пов'язані з інформатикою (насамперед право на приватність життя особи) [325, с. 21].

Щодо викладеного вище можна зауважити наступне. Диференційований підхід до системи визнаних католицизмом природних прав в усіх випадках призводить до певної умовності та схематизації, оскільки різні сфери людського існування характеризуються взаємопроникненням. На нашу думку, найбільш вдалою із розглянутих вище є класифікаційна модель, запропонована Д. Голенбахом [147, с. 195-199]. Перевагою втіленого у ній підходу до диференціації прав людини є можливість відобразити й пояснити історичну змінюваність окремих видів прав людини. Однак, на нашу думку, проблематичною у системі Д. Голенбаха є можливість віднесення окремих прав людини до особистого, соціального чи інструментального рівнів. Так, право на працю віднесене дослідником до особистого рівня, а право на власність – до інструментального [147, с. 198].

Окрім цього, при розгляді католицької системи природних прав їх видається можливим класифікувати відповідно до тих сутнісних вимірів людського буття, котрі виділяються католицькою доктриною: *трансцендентний вимір*, який стосується особистісної свободи людини (право на свободу думки, совісті, релігії, висловлювання поглядів, пошуку істини тощо); *біоетичний вимір* (фізичні (вітальні) права); *комунітарний вимір* (в якому можуть бути умовно виділені окремі групи прав відповідно до характеру потреб людини – сімейні права; права щодо об'єднання в організації; політичні й культурні права, права майбутніх поколінь); *економічний вимір* – права "праці" та права "капіталу".

Загалом же, як видається, найбільшу практичну цінність має інтегруючий, синтетичний підхід до прав людини [див., напр.: 346]. З огляду на це, слід наголосити на "соціальній

чутливості” католицької правової думки, котрій вдалося відобразити у поняттях права на участь та права на інтегральний розвиток ті потреби, котрі особливо актуалізувались у постіндустріальну добу. Д. Голенбах справедливо наголошує на тому, що реалізація гідності людини можлива лише через постійну боротьбу за досягнення певної цілісності, яка об’єднувала б усі права людини, – боротьбу за “інтегральний розвиток” [47, с. 199]. П. Янецкі же зазначає, що “прав людини багато, але можна сказати, що є тільки одне право на існування і життя як людської особи” [325, с. 23]. Видається, що перевагою такого інтегрального підходу до прав людини є врахування взаємозв’язків між людськими потребами, а також дотримання загального гуманістичного, “людинозахисного” спрямування прав людини.

* * *

Таким чином, особливістю розглядуваної “праволюдінної” концепції є спроба на основі християнської антропології та томістичного природно-правового вчення дати відповіді на ті важливі питання світоглядного характеру, котрі в міжнародних документах з прав людини залишаються відкритими, а саме: *що* виступає онтологічним джерелом прав людини та чому права людини є універсальними, непорушними й невід’ємними? Це завдання католицизм прагне розв’язати через сакральну інтерпретацію та сакральне ж обґрунтування³⁸ прав людини [пор.: 241, с. 53; 30, с. 29-31].

Окрім цього, католицьке природно-правове вчення характеризується намаганням виявити та відобразити моральні, духовно-змістовні аспекти права і прав людини як сутнісні, іманентні властивості цих феноменів. Завдяки цьому права людини, усуваючи дуалізм факту і права, виражають

³⁸ Зауважимо, що у неотомізмі загалом сакралізація будь-якого явища людської реальності виступає основним засобом його *гуманізації* [14, с. 19-25].

єдність, “комплементарність” (С. Алексеев, Р. Моулс/R. Moles, Е. Тінант/Е. Tinant) природного й позитивного (юридичного) права, оскільки права людини визначають моральний зміст останнього [4, с. 428; 286, с. 246; 288, с. 242]. Права людини у цій доктрині трактуються як антропно-правова реальність, як антропологічний факт, котрий вимагає суспільного визнання, морального пошанування та юридичного закріплення. Весь комплекс прав людини розглядається як сукупність етико-релігійних вимог щодо умов, котрі необхідні для соціального “втілення”, актуалізації трансцендентної гідності людини у конкретно-історичній ситуації [пор.: 288, с. 243-244].

ЕТИКО-АНТРОПОЛОГІЧНІ ОСНОВИ ПРАВ ЛЮДИНИ

Людина є необхідною основою, причиною і метою соціальних інституцій.

Ми належимо до людей, оскільки є соціальними від природи, й покликані до такого порядку існування, який вивиснується над природою й підкоряє її. Починаючи з цього основного принципу, за допомогою якого можна утвердити і захистити гідність людини, Свята Церква, особливо впродовж останнього століття, ... вийшла на чітке соціальне вчення, за допомогою якого можна впорядкувати взаємні стосунки між людьми.

Іван XXIII. Енцикліка "Mater et Magistra", 219-220

РОЗДІЛ 1.

СУТНІСНІ ХАРАКТЕРИСТИКИ ЛЮДИНИ ЯК СУБ'ЄКТА ПРИРОДНИХ ПРАВ

1. Гідність людини як ціннісна основа її правосуб'єктності

Для розкриття особливостей правової антропології католицизму слід розглянути ті характеристики людини (гідність, розум та свобода волі)³⁹, котрі, згідно з католицькою доктриною, становлять онтичну основу її моральної природи та правосуб'єктності.

За томістичним вченням, кожна людина має особову (суб'єктну) природу. Причому "особовість" людини обґрунтовується двояко: на матеріальному рівні – як природна (антропно-соціальна) характеристика людини, а на духовному рівні – як її надприродна (трансцендентна) характеристика [див., напр.: 151, с. 13]. В обох випадках йдеться відповідно про

³⁹ Проблема "практичного розуму" людини як джерела пізнання природного права розглядалася у розділі 3.

природну та про "вищу" – надприродну гідність людської особи. Відповідно до християнсько-антропологічного підходу, визначальним виміром людської особи є її "вертикальний" – духовний вимір. Тому розгляд вищеназваних фундаментальних онтичних засад прав людини доцільно розпочати саме з аналізу категорії людської гідності⁴⁰.

Ця категорія займає основоположне місце в обґрунтуванні невід'ємних людських прав, представленою в Міжнародному Біллі про права людини. У шести фундаментальних актах ООН, у частині I Заключного акту НБСЄ, у Паризькій Хартії для нової Європи та у двох актах ЮНЕСКО, що безпосередньо присвячені правам людини, вона згадується 30 разів [див.: 236, с. 1]. У цих документах гідність людини визнана властивістю всіх членів людської сім'ї [81, с. 18], а також підставою усіх прав людини, оскільки "ці права випливають із властивої людській особі гідності" [171, с. 36; 172, с. 24]. Останнє положення було також підтверджене і Всесвітньою конференцією з прав людини (Відень, 1993 р.) Окрім цього, дане поняття включене навіть до назви одного з актів Ради Європи⁴¹. Знаменно, що у преамбулі Хартії Європейського союзу про основні права (7 грудня 2000 р.) людську гідність названо першою із "всезагальних і неподільних" цінностей народів Європи, а перша глава цього документу має назву "Гідність" [304, с. 61, 208]. Сучасний російський політолог А. Хованська вважає, що "внутрішньо притаманна гідність, що згадується у "міжнародних документах є видом цінності, котрий рівною мірою належить усім людським істотам і є визнаною базовою цінністю буття людей... Гідність людини – це її цінність як людської істоти" [306, с. 54].

⁴⁰ Визначальний у неотомізмі "природний" аспект людської гідності – свобода волі – розглядатиметься у наступному підрозділі дослідження.

⁴¹ "Конвенція про захист прав і гідності людини з огляду на застосування досягнень біології та медицини" (4 квітня 1994 р.) [117, с. 165-182].

Категорія людської гідності використовується також і в конституціях окремих країн. Так, наприклад, у статті 1 Основного Закону Федеративної Республіки Німеччини від 23 травня 1949 р. проголошується недоторканність гідності людини як підстава її невід'ємних прав [199, с. 181-234]. У преамбулі Конституції республіки Польща від 9 квітня 1997 р. міститься заклик до поваги “природної гідності людини”, а у ст. 20 цього ж документу проголошується, що “природна й невід'ємна людська гідність є джерелом свобод і прав людини і громадянина” [120, с. 4, 12]. Відповідно до наведених вище міжнародно-правових актів з прав людини, Конституція України 1996 р. визнає гідність людини найвищою соціальною цінністю (ст.3) і формулює як засадничий принцип правового статусу людини і громадянина положення про рівність усіх людей у своїй гідності і правах (ст.21). Як окреме право людини Конституція закріплює право кожного на повагу до його гідності (ст.28) [121, с. 15]. Водночас, як вказує М. Придворов, проблема правової реалізації гідності особистості є однією із найбільш дискутованих у вітчизняній та європейській науці⁴² [230, с. 312].

Термін “гідність людини” походить від латинського dignus – “цінний”, “відповідний” (лат. dignitation – репутація). Загальноетичне значення гідності людини відображається сучасними дослідниками у наступних дефініціях: “Гідність людини є поняттям моральної свідомості, яке виражає уявлення про цінність кожної людини як моральної особистості, а також

⁴² Слід зауважити, що принцип людської гідності визнавався “єдиним незаперечним змістовним критерієм природно-правової аксіології” (В. Четвернін) навіть у юриспруденції радянського періоду [312, с. 119]. У сучасних правничих дослідженнях поняття гідності людини розглядається як провідний компонент соціально-правової характеристики особистості (М. Придворов) [230, с. 15]; як базисне поняття для її самоідентифікації (П. Хаберле / P. Habermas); як основа суб'єктивних прав людської особи (К. Штерн); як принцип, що виступає критерієм справедливості конституційного правопорядку (А. Ауер, П. Хаберле); а також як об'єкт суб'єктивного юридичного права (Ф. Люшер / F. Lüsher, М. Малейн, С. Братусь, О. Красавчиков, К. Ярошенко, Р. Стефанчук, Г. Земба-Залуцька та інші.) [48, с. 15; 330, с. 155; 274, с. 10; 159, с. 165; 367, с. 501-515].

категорія етики, котра означає особливе моральне ставлення людини до себе самої і ставлення до неї з боку суспільства, в якому визнається “цінність особистості” [273, с. 81-82]; “гідність людини є виразом її особистісної цінності” [300, с. 144]. Таким чином, поняття гідності людини в етиці виступає аксіологічною категорією, котра безпосередньо пов'язана із категоріями цінності та оцінки. Розглядаючи гідність людини як аксіологічну категорію, слід виділити а) релятивно-ціннісну та б) абсолютно-ціннісну її інтерпретації. У першому випадку релятивність гідності може проявлятися у її конкретно-історичній зумовленості; місці у загальній ієрархії цінностей; у можливості оцінки “рівня гідності” окремих людей. Релятивно-ціннісна інтерпретація має місце при розгляді гідності в індивідуальному аспекті та при суб'єктивістському чи соціально-об'єктивістському підходах до гідності людини. У другому випадку гідність трактується як індетермінована об'єктивна цінність. Однак при цьому можна погодитись із зауваженням М. Придворова, що правова держава визнає, юридично закріплює та захищає як абсолютну, так і відносну цінність (грані гідності) людської особи [230, с. 330].

Перейдемо до розгляду категорії гідності у контексті соціальної доктрини католицької церкви.

Як зазначають Р. Міллер (R. Miller), Ю. Пивоваров, класична для католицизму концепція божественної гідності людини належить Томі Аквінському, котрий запровадив це поняття задля розмежування античної та християнської думки [168, с. 213; 213, с. 193].

Розгляд офіційних церковних документів, починаючи з Різдвяного послання Пія XII 1942 р. “Гідність людини є гідністю образу Божого” і завершуючи документами нинішнього понтифікату, засвідчує нерозривний взаємозв'язок понять гідності людини та її невід'ємних прав у католицизмі. Іван Павло II у своїх енцикліках, посланнях і промовах неодноразово говорить про притаманну кожній людині “загальну”, “істотну” гідність, “трансцендентну гідність” особи як гідність образу

Божого в людині, нагадує про “особисту гідність як незнищенну власність кожної людської істоти” та про необхідність пошани невід’ємної гідності людини як про один із головних стовпів людської цивілізації [див., напр.: 233, с. 22; 218, с. 83]. При цьому характерним є те природно-правове значення, якого понтифік надає поняттю гідності людини, визнаючи її “джерелом права” та постійно пов’язуючи це поняття із правами людини [87, с. 315]. Прикметно, що й у § 2 канону 616 Кодексу канонів Східних церков (ССЕО), проголошеному Іваном Павлом II 18 жовтня 1990 р., закріплено обов’язок проповідників слова Божого ознайомлювати віруючих “із наукою церкви про гідність людської особистості та її основні права” [115, с. 177].

Категорія людської гідності у контексті проблематики прав людини вперше з’являється в енциклопедії Лева XIII “*Regum novarum*” (1891). Тут гідність людини постає як гідність людського “духу”, котрий, своєю чергою, є “тим, що носить образ і подобу Божу” (*Imago Dei*), і як спільна ознака всіх людей, що відображає їхню рівність в аспекті загального духовного покликання (до Бога) [139, с. 537]. У соціальному вченні Пія XII ідея гідності набуває статусу формалізованої доктринальної засади католицької теорії прав людини [47, с. 162]. Концепція богоданої людської гідності дістає своє подальше підтвердження і розвиток у документах Івана XXIII, II Ватиканського Собору, Павла VI та Івана Павла II [96, с. 244; 208, с. 407; 61, с. 439; 201, с. 163; 101, с. 497]. Зокрема перша глава Душпастирської конституції “*Gaudium et spes*” (1965) присвячена розкриттю католицького розуміння гідності людини, яке постає з християнсько-персоналістичного бачення людської особи. У документі також робиться висновок, що найглибший смисл людської гідності полягає у божественному покликанні людини [208, с. 344].

Водночас, починаючи з II Ватиканського Собору, в католицькій інтерпретації гідності відбуваються важливі зміни: зростає розуміння історичності змістовного наповнення цієї категорії. Так, уже папа Павло VI у своєму зверненні з нагоди

Соціальних тижнів в Італії від 14 вересня 1968 р. веде мову про одвічний та історичний (!) зміст гідності людської особи, заявляючи, що саме з нього можна вивести практичний зміст поняття спільного блага людських спільнот [див.: 146, с. 199].

У сучасному соціальному вченні католицької церкви термін “гідність” широко застосовується в ролі інструментального, виступаючи синонімом поняття “моральна цінність”. Так, у документах католицького “магістеріуму” йдеться не лише про “гідність людини”, “гідність людської природи”, “гідність людської особи”, але й про “гідність розуму”, “гідність праці”, “гідність морального сумління” тощо [208, с. 329-429; 61, с. 437-453; 323, с. 19-21, 44-45]. Відтак, аналіз офіційних церковних документів дозволяє зробити висновок про те, що поняття гідності людини у соціальній етиці католицизму відображає насамперед її *об’єктивну цінність як особи* – унікального буття, яке займає особливе, визначене Богом місце у системі ієрархічно впорядкованих буттів. Такий підхід, згідно з запропонованою вище класифікацією, належить до об’єктивістських. Є очевидним також і об’єктивізм тих дефініцій гідності, котрі даються сучасними теологами-неотомістами Ф. Мазуреком та А. Родзінські (A. Rodzinski): “Людська гідність – це просто особа як цінність... Бути цінністю – це бути для особи, для її свободи у всьому тому, що відповідає її гідності” [341, с. 53-54]. Ф. Мазурек та Ж. Марітен наголошують на абсолютному характері цінності, котру являє собою гідність людини [341, с. 54, 110-112].

Відтак, видається можливим виділити наступні значення терміну “гідність людини” у соціальному вченні католицької церкви: 1) *гідність людини – це сакральна цінність людини-особи як образу особистісного Бога*. У такому розумінні гідність є загальною трансцендентною онтологічною характеристикою людини, котра притаманна кожній окремій людині – носієві єдиної загальнолюдської природи [пор.: 39]; 2) *гідність людини – це “втїлена”, репрезентована у конкретно-історичних соціальних умовах трансцендентна гідність людини* [101, с. 485, 509]. Перше визначення відображає універсальний

аспект трансцендентно-об'єктивістської антропологічної інтерпретації гідності, тоді як друге – індивідуальний аспект такої інтерпретації.

Важливим для розуміння того значення, котрого набуває розглядувана категорія у католицькому вченні, є специфічне антропологічне обґрунтування об'єктивної моральної цінності людини, звідки випливають сутність і властивості людської гідності. Згідно з епістемологічною традицією католицизму, таке обґрунтування здійснюється у двох площинах: природній та надприродній. *Природне* обґрунтування людської гідності здійснюється у площині “природної” антропології: людська особа має вроджену й таку, що не може бути втрачена, гідність з огляду на притаманні людині розум, свободу і сумління [341, с. 53].

Сьогодні домінуюче значення у католицькій природно-правовій думці має *надприродне* обґрунтування, котре здійснюється насамперед у площині трансцендентної телеології, згідно з якою визначальним аспектом осмислення сутності людини є її божественне покликання. Основою християнсько-антропологічної характеристики людини є здійснювана у площині віри (фідеїстична), інтерпретація її як образу і подоби особистісного Бога (Imago Dei). Сучасна католицька трактовка людини-особи ґрунтується на розумінні кожної людини як істоти, сутність і призначення якої проявляються через боговтілення і викуплення [208, с. 341]. Водночас неотомістична філософія використовує й інші, зокрема, феноменологічно-екзистенціалістські методи обґрунтування людської гідності. Так, К. Войтила веде мову про сутнісну суб'єктність людини як принципову неможливість її редукування, про істотну здатність людини до виходу за межі себе самої в акті трансцендування (“безкорисливого дару з себе самої”)⁴³.

⁴³ Останнє положення знайшло своє відображення й у Душпастирській конституції “Gaudium et spes” (1965), одним із співавторів якої був К. Войтила, а також в енцикліці “Centesimus annus” (1991).

Загалом католицька аргументація гідності може бути зведена до наступних положень. 1. Природне обґрунтування: людина за своєю природою є особою (персоною) – самовизначальним моральним суб'єктом, наділеним розумом і свободою волі [173, с. 26] (гідність моральної природи людини). 2. Надприродне обґрунтування: людина наділена гідністю, оскільки вона:

а) є особою, створеною за образом і подобою Бога. Вона є відображенням трансцендентного особистісного Абсолюту, в силу чого характеризується найвищою цінністю (концепція створення);

б) є єдиним створінням на землі, яке Бог “схотів задля нього самого” (концепція гідності як “божественного дару”);

в) покликана до спілкування з Богом, до трансцендентного єднання з ним (концепція божественного призначення і покликання людини) [208, с. 346];

г) Син Божий Ісус Христос втілюється в людину і викупив її з гріховного стану (концепції втілення і викуплення)⁴⁴ [202, с. 17].

Концепції створення, боговтілення і викуплення (спасіння) визначають сутнісні властивості людської гідності:

1) Людська гідність є *трансцендентною* (тобто боговстановленою, а отже, такою, що не залежить від будь-яких особистих чи соціальних чинників, сакральною абсолютною цінністю).

2) Гідність є *в рівній мірі притаманною усім людям*; оскільки:

⁴⁴ Зауважимо, що в “Новому словнику католицької соціальної думки” особливо наголошується саме на таємничості й надприродності людської гідності, а також на тому, що звернення до суто теологічної концепції гідності зумовлено потребою соціальної конкретизації “аутентичної сутності людини” та “спільного блага” суспільства і позначає собою відмову католицької соціальної думки від *природно-правової етики* (курсив наш – С.Р.) [362, с. 732]. Видається, однак, що останній висновок ґрунтується на вузькому розумінні меж юснатуралізму і тому є надто категоричним. На наш погляд, у даному випадку доречніше вести мову про модернізацію традиційної природно-правової доктрини неотомізму, котра проявляється у зміщенні акцентів у бік надприродної, “об'явленої” аргументації. Остання ж у будь-якому разі залишається складовою саме природно-правової, у широкому розумінні, думки.

а) існує єдине, спільне для всіх людей походження і єдина природа людини; б) усі люди в рівній мірі викуплені Христом.

Чи не найважливішим соціально-філософським наслідком католицької концепції гідності є персоналізм⁴⁵.

Визнаючи загальну гуманістичну спрямованість наведених вище положень, слід, як видається, погодитись із Д. Голенбахом, який зауважує, що у розглядуваній концепції “саме поняття гідності майже порожнє за своїм значенням... Без уточнення взаємозв’язку між трансцендентною цінністю людини і конкретними матеріальними, міжособовими, соціальними і політичними структурами людського існування гідність людини й далі буде порожньою ідеєю” [47, с. 98]. Тому гідність людини як її найвища цінність у католицизмі виступає джерелом вимог, котрі стосуються окремих людей та їхніх спільнот, у тому числі держави. Про такі “вимоги людської гідності” неодноразово йдеться у найважливіших документах соціального вчення католицької церкви. Гідність людини зумовлює низку імперативів морального характеру, дотримання яких повинно забезпечити людині гідні умови існування і розвитку в усіх сферах її буття [101, с. 476; 101, с. 513]. Відтак, моральні вимоги гідності вказують на окремі права людини. Тому людську гідність необхідно пов’язувати із конкретними нормами соціальної моралі – правами людини, які, в свою чергу, становлять основу позитивно-правового статусу

⁴⁵ Терміном “персоналізм” прийнято позначати як філософський напрямок, так і соціальний принцип, що відображає особочентричну світоглядну установку [54, с. 418]. Персоналізм являє собою теїстичну тенденцію у філософії, яка визнає особистість та її духовні цінності найвищим смислом земної цивілізації [275, с. 229]. Звідси онтологічні, етичні, соціальні проблеми розглядаються персоналістами під кутом розкриття специфічної людської (“особової”) реальності – персональності. Серед розмаїття персоналістичних концепцій, котрі тією чи іншою мірою вплинули на католицьку антропологію, виділяються вчення етичного персоналізму М. Шелера, представленого в його праці “Формалізм в етиці і матеріальна етика цінностей” (1921); французького католицького персоналізму (Е. Муньє / E. Mounier, М. Недонсель / M. Nedoncelle, Ж. Лакруа / J. Lacroix, П. Тібо, Ж. Марітен та інш.), християнського діалогічного персоналізму (Р. Гвардіні, Т. Штейнбюхель та інш.) [259, с. 239; 152, с. 342-343].

людської особи. Отже, через визначення окремих прав людини здійснюється соціально-змістовна конкретизація поняття гідності у католицизмі. У цьому контексті, видається, слід погодитись із Ю. Малевич, яка зазначає, що саме права людини є, серед інших засобів, “інструментом розуміння людської гідності” [160, с. 272]. Як зазначає М. Придворов, “переведення неправової дійсності – категорії людської гідності – та її значень – у правову передбачає створення відповідних правових понять (суб’єкт права, правосуб’єктність, статус особи), за допомогою яких соціально-етична реальність втілюється у правову реальність” [230, с. 324]. Слід звернути увагу й на те, що на цьому етапі саме ідеологічно-світоглядні особливості тієї чи іншої концепції гідності можуть ставати визначальними для змісту правового статусу особи, котрий обґрунтовується такою концепцією. Так, наприклад, лібералістична концепція “гідність = вільне цілевстановлення” А. Гевірса і А. Хованської, на нашу думку, може слугувати, зокрема, легітимації заперечуваної католицькою церквою свободи використання штучного гетерологічного запліднення, евтаназії, самогубства тощо. Натомість, об’єктивно-телеологічна концепція гідності апіорно встановлює моральну недопустимість зазначених дій і, таким чином, обмежує “академічну” свободу в її ліберальному розумінні.

Підсумовуючи концептуальне значення категорії людської гідності у католицизмі, доречно процитувати Д. Голенбаха, котрий зауважує, що “гідність людини є більш основоположним поняттям, ніж будь-яке специфічне право людини. Вона є джерелом усіх моральних принципів, а не моральним принципом як таким...” [47, с. 191]. У цьому ж контексті інший дослідник (Ф. Мазурек) відокремлює норму моральності (*norma normans*), котрою є сама гідність, від норми моралі (*norma normata*) як регулятора поведінки, інспірованого цією гідністю [341, с. 54]. Інтерпретована у такий спосіб ідея трансцендентної гідності дозволяє католицизму обґрунтувати не лише права людини як такі, але й також їхню історичну

змінюваність: “Гідність людини можна захистити в різних соціальних і політичних утвореннях саме тому, що вона не ототожнюється з будь-яким із них” [47, с. 192; 355, с. 212-213]. Тому важливо наголосити на тому, що сьогодні католицька церква, окрім одвічного змісту людської гідності, котрий, очевидно, виводиться із зазначених вище її сутнісних властивостей, визнає також історичність змісту гідності людини, що є підтвердженням неможливості апіорного дедукування видів та конкретного змісту прав людини безпосередньо з гідності людини.

Сучасна католицька концепція гідності має не лише загальнотеоретичне, але й ідеологічне та політико-правове значення. Останнє вбачається у тому, що ця концепція становить важливий внесок католицизму до міжнародної ідеології прав людини. Серед іншого це підтверджується, як видається, й текстом преамбули до Хартії Європейського Союзу про основні права, де безпосередньо перед принципом людської гідності вміщено відсилку до спільної духовної (у німецькомовній версії – “духовно-релігійної” (!) спадщини народів Європи [304, с. 61]. Тому сьогодні ідея людської гідності справедливо вважається засадничим поняттям не лише для сучасного католицького вчення про права людини, але й для усієї європейської християнської культури (Х. Баумгартнер) [13, с. 15; 47, с. 192; 321, с. 307; 137, с. 13; 341, с. 200]. Можна також до певної міри погодитись із більшістю католицьких авторів у тому, що сучасна ідея прав людини походить саме з християнської концепції особи, водночас наголосивши, що зв’язок між цими концепціями перебуває виключно у площині ідей, але аж ніяк не у площині соціальної практики історичного християнства [2; 102, с. 151].

2. Свобода людини

Свобода розглядається в літературі як одна із найвищих соціальних цінностей, як найбільш значуще благо для сучасної людини. Водночас висока оцінка свободи поєднується зі

змістовною різноманітністю цього поняття, що свідчить передовсім про його багатоаспектність [255, с. 18]. У філософських джерелах свободу розглядають, як правило, разом із такими категоріями, як необхідність, можливість, дійсність, вибір, воля. У правничій літературі це поняття насамперед пов’язується із повноваженнями, дозволами, відповідальністю, поведінкою, обов’язками. Зауважимо, що в юридичних дослідженнях свобода багатьма вченими пов’язується із правом у тому сенсі, що право є мірою (межами, рамками, масштабом) свободи (П. Біленчук, В. Гвоздецький, Д. Керимов, В. Кудрявцев, В. Лазарєв, А. Малько, В. Нерсесянц, І. Петрухін, С. Сливка та інш.) Окрім цього, окремі вітчизняні правознавці визнають сьогодні, що зі свободою пов’язана наявність у праві духовного, метафізичного змісту [155, с. 84]. Загалом же спеціальних праць з правового дослідження свободи небагато.

Серед дослідників наявний плюралізм у підходах до форми об’єктивації свободи [див., напр.: 45, с. 59-70; 281, с. 286; 149, с. 259; 255, с. 19]. Зокрема такими формами виступають: зовнішня діяльність (поведінка, дії, вчинки); процес мислення; здатність до вибору (котра може стосуватись будь-якої з попередніх форм чи їх обидвох разом); інтелектуально-вольовий стан; абстрактна онтологічна сутність (пізнана необхідність). Значною мірою це пояснюється обраним дослідниками кутом зору, визначальним аспектом осмислення явища свободи. Так, в етиці найбільш істотною та засадничою з-поміж усіх форм та різновидів свободи вважається свобода волі [158, с. 264]. Цей прояв свободи виступає специфічною антропологічною характеристикою, котра становить фундамент багатьох правових властивостей людини. Знаменно, що у Паризькій Хартії для нової Європи (НБСЄ, 1990) міститься наступна засада: “Вільна воля особистості, втілена в умовах демократії і охоронювана засобами права, творить остаточну підставу господарського й суспільного розвитку. Будемо підтримувати таку господарську активність, котра шанує... гідність людської

особи” [207, с. 44]. Стосовно ж царини права видається, що мають рацію ті дослідники, котрі, пов'язуючи свободу із правовою матерією, ведуть мову не лише про свободу волі, але й про такі антропологічні характеристики, як діяльність та здатність до вибору [1, с. 30; 148, с. 27; 178, с. 29-32]. Безперечно, що така інтерпретація свободи тісно пов'язана також із поняттям правової відповідальності [70, с. 44].

У сучасному католицизмі свобода людини розглядається у декількох аспектах. По-перше, свобода, як і гідність людини, осмислюється у контексті християнської антропології та етики. В такому аспекті католицизм здійснює “природне” обґрунтування особовості людини. Воно полягає в тому, що людина-особа інтерпретується як істота, наділена розумом і свободою волі (*liberum arbitrium*), що зумовлює її моральну відповідальність за свої вчинки. Як вказує відомий неотоміст Е. Жільсон, сутність свободи співпадає із сутністю особи [цит. за: 329, с. 298]. В енцикліці Івана XXIII “*Pacem in terris*” (1963) говориться, що “кожна людина є особою, тобто натурою, наділеною розумом і свободою волі (курсив наш – С.Р.); в силу цього вона є суб'єктом прав і обов'язків, які зумовлюють одне одного та безпосередньо пов'язані з її природою...” [96, с. 244]. Іван Павло II у своєму посланні до XIV Всесвітнього дня миру (1 січня 1981 р.) заявляє: “Свобода особи має свою основу у трансцендентній гідності людини... Людина... нерозривно пов'язана із тією свободою, котрої жодна сила чи жодний зовнішній примус не в змозі її позбавити і котра становить фундаментальне право людини як особи й члена суспільства. Людина є вільною, оскільки має здатність визначитися щодо істини й добра...” [цит. за: 349, с. 37]. Подібну позицію займає й німецький неотоміст Ю. Бохенські, визнаючи відповідальну свободу онтичною рисою людини: “Людина в дійсності належить самій собі, свобода людини є справжньою свободою, поряд із повною відповідальністю за свою діяльність” [цит. за: 191, с. 127]. Сучасний католицький богослов Ж. Обер підкреслює, що людську особу характеризує не зовнішня

(фізична) свобода як відсутність перешкод, а лише внутрішня (психологічна) свобода, правдива автентична свобода самостійно приймати рішення [185, с. 53]. Водночас, вказуючи на моральну необхідність використання свободи згідно з метою, котра суджена людині, дослідник називає своєрідним фоном для виправдання усіх вчинків досягнення повної самореалізації особи. Зрозуміло, що при цьому напрямок такої самореалізації задається істиною християнського об'явлення.

По-друге, свобода розглядається католицизмом як соціальний принцип. У цьому аспекті ставлення католицького соціального вчення до ідеї свободи не залишалось незмінним протягом останнього сторіччя. На перших етапах еволюції соціальної доктрини ця ідея піддавалась критиці з боку офіційного католицизму як така, що являла собою підвалину ліберальної ідеології [46, с. 203; пор.: 184, с. 106-107; 140, с. 180].

Першим із церковних документів, присвяченим проблемам свободи, стала енцикліка папи Лева XIII (1878-1903) “*Libertas praestantissimum*” (1888), в якій понтифік наголошує на визначальному зв'язку свободи з істиною [152, с. 295]. При цьому у своїх писаннях Лев XIII не розмежує земного (соціального) та духовного аспектів свободи⁴⁶.

Зміна ставлення церкви до ідеї свободи відбулася за понтифікату Івана XXIII, що можна простежити за його власними працями. Так, в енцикліці “*Mater et Magistra*” (1961) Іван XIII визначив три засади ідеального соціального устрою: істину, справедливість і любов [333, с. 775]. У наступній соціальній енцикліці – “*Pacem in terris*” (1963) він додає до цієї тріади ще один важливий елемент – свободу [96, с. 243]. Це стало свідченням надзвичайно важливої зміни в ієрархії соціально-етичних

⁴⁶ Знання католицький теолог Дж. Мюррей, вважає, що змістовні підтексти, які уможливили сприйняття католицькою церквою ідеї свободи і, зокрема, релігійної свободи, вперше виникають саме у вченні Лева XIII [47, с. 204]. Ідеї Лева XIII згодом були розвинуті у вченні Пія XII (1939 - 1958), котрий, за словами американського дослідника Дж. Гера, “проторував шлях до визнання права на релігійну свободу, хоч сам так і не зробив цього кроку” [46, с. 203].

цінностей католицизму, до яких, поряд із істиною, справедливою й любов'ю, відтепер увійшла також і свобода.

Таким чином, як зазначається у літературі, усвідомлення католицькою церквою нових соціально-політичних умов, за яких функції держави слід обмежувати більше, аніж раніше (небезпека тоталітаризму), сприйняття секулярності держави як об'єктивної історичної реальності та потреба в правовому забезпеченні свободи церкви у суспільстві призвели до визнання католицизмом свободи однією із необхідних засад соціального ладу [248, с. 85]. Іншими словами, визнання політичної, "громадянської" свободи однією із засад суспільного порядку було спричинене насамперед необхідністю пристосування соціальної політики церкви до секуляризованої та ідейно-плюралістичної соціальної реальності. На основі нового, більш диференційованого розуміння свободи на останній сесії II Ватиканського Собору після тривалих обговорень було прийнято Декларацію "Dignitatis humanae" (1965), у котрій було теологічно обґрунтовано всезагальне право на релігійну свободу [7, с. 68-70]. У цьому документі визнано засадничу легітимність зовнішньої – поведінкової, соціальної свободи, за умови, що "не порушується справедливий громадський порядок".

Попри це, ідея справжньої, істинної – духовної – свободи і надалі залишається неодмінною складовою католицького праворозуміння [див., напр.: 208, с.343, 346, 360; 35, с. 28-36]. Нинішній глава католицької церкви наголошує на тяглоті осмислення свободи у соціальній доктрині католицизму, нагадуючи засаду підпорядкування свободи істині, з якої випливає підпорядкування свободи обов'язку поважати права інших людей [див.: 101, с. 447; 187]. Іван Павло II вважає, що справжньому розвитку людськості здатна слугувати лише автентична свобода, контекстуалізована у моральності, опертій на істині" ("Veritatis splendor", 1993) [332, с. 172]. Водночас, ґрунтуючись на тезі про визначальний зв'язок свободи з істиною, папа проголошує релігійну свободу основою усіх прав

людини, роблячи, таким чином, із цієї тези висновки, діаметрально протилежні умовиводам Лева XIII [101, с. 463].

У документах сучасного католицизму подається глибокий аналіз взаємозалежності соціальної та духовної свободи (звільнення). Цій проблемі значною мірою присвячені інструкції ватиканської Конгрегації доктрини віри "Libertatis nuntius" ("Інструкція з деяких аспектів теології звільнення", 6 серпня 1984 р.) та "Libertatis conscientia" ("Християнська свобода і звільнення", березня 1986 р.) [141, с. 307]. Тут розглядається парадоксальність взаємозв'язку свободи і звільнення, зокрема, наголошується на духовно-етичній амбівалентності, "подвійності" самої сутності свободи [141; с. 307]. Водночас в інструкції стверджується, що "немає справжнього звільнення, якщо із самого початку не стверджується право свободи" [307, с. 66].

Своєрідним доктринальним підсумком сучасного католицького вчення про свободу став Катехізіс католицької церкви. У § 1730-1748 цього документу свобода людини розглядається у взаємозв'язку із відповідальністю (етико-антропологічний контекст), у перспективі "спасіння" (сотеріологічний контекст), а також як юридична ("цивільна") свобода. В першому випадку свобода виступає як прояв богоданої людської гідності та визначається як "закорінена у розумі та волі здатність людини діяти чи утримуватись від дій, робити те чи інше і вчиняти, таким чином, свідомі вчинки з власної ініціативи". Свобода "сягає досконалості у своєму здійсненні, коли підпорядковується Богу, найвищому Благу" [107, с. 417-420]. Стверджуючи, що свобода здійснюється у взаємовідносинах між людьми, Катехізіс заявляє, що "кожна людина, створена за образом Божим, має природне право на визнання за нею свободи і відповідальності. Усі повинні здійснювати щодо кожного цей обов'язок пошани. Право на користування свободою – це вимога, невіддільна від гідності людської особливо в плані моральному та релігійному. Це право має бути визнане і захищене цивільними законами в межах спільного блага і громадського порядку"

(§ 1738) [107, с. 418]. Однак “користування свободою не означає удаваного права говорити чи робити усе, що заманеться” (§ 1747) [107, с. 420]. Так, щодо права на релігійну свободу у Катехізисі робиться застереження, що останнє “означає природне право людини на *цивільну* (курсив наш – С.Р.) свободу, тобто у справедливих межах на свободу від зовнішнього тиску у питаннях релігійного характеру з боку політичної влади” (§ 2109) [107, с. 494].

Ще одним важливим аспектом католицького осмислення свободи виступає проблема принципів та меж її реалізації у суспільстві. Так, Іван Павло II, визнаючи соціальну зумовленість свободи людини, вказує, що суспільне життя має організуватись таким чином, щоби людині була забезпечена сфера етично виправданого здійснення свободи. Понтифік нагадує, що створена для свободи людина “несе в собі рану первородного гріха”, що антропологічно зумовлює неможливість такої суспільної організації, котра повністю виключає зло, однак при цьому наголошує на необхідності християнського одухотворення соціальної реальності [101, с. 472-473]. В енцикліці “*Veritatis splendor*” (1993) понтифік робить висновок, що лише на фундаменті богооб’явленої істини християнства можна запобігти різним формам тоталітаризму, котрі суперечать людській свободі [332, с. 171]. Таким чином, обстоюючи християнські принципи користування свободою, католицизм переносить увагу зі стану свободи як можливості вибору на морально-духовний зміст самого вибору. Останній же визначається цінністю мети, задля котрої використовується свобода [185, с. 54; 209, с. 58; 248, с. 87].

Ідея свободи сьогодні також різнопланово осмислюється окремими католицькими теологами. Так, Ч. Стжешевскі стверджує, що не існує якоїсь єдиної свободи, але можна виділити різні її категорії і ступені. Зокрема дослідник виокремлює два аспекти свободи: а) природний потяг до свободи, котрий виступає виразом людської духовності, та

б) свободу діяння в умовах суспільного буття (“суспільна свобода”). Учений пропонує наступні дефініції для означених ним видів свободи: а) неутруднена зовні можливість розвитку своєї особовості; б) неутруднена зовні можливість усіх людських осіб, членів суспільства, прагнути до спільного блага. За Ч. Стжешевскі, фундаментом суспільної свободи виступають взаємна братерська любов між людьми, рівноправність та непорушність людської гідності [357, с. 514].

Цікавою видається персоналістична концепція свободи, подана Ж. Марітенем. Розглядаючи свободу у двох площинах – метафізичній і соціальній, вчений доходить ідентичних теоцентричних висновків. Визнаючи за людською особою свободу волі як антропологічну основу її самодетермінації, Ж. Марітен стверджує, що основним прагненням людини є її безперервний потяг до завоювання свободи. Свобода особи визнається виявом її покликання і, водночас, вільним вжиттям заходів задля реалізації цього покликання. При цьому Ж. Марітен виділяє дві форми завоювання свободи: духовну (моральне вдосконалення, котре полягає у реалізації *залежності* людини від Бога) і суспільну (остання ж, на його думку, здатна лише усунути певні перешкоди на шляху до реалізації духовного звільнення). Ж. Марітен стверджує, що досягти справжнього звільнення людина може у будь-якій політичній системі [329, с. 430]. “Реалізуючи свою суспільну свободу, людина піднімається над природною необхідністю, але, здійснюючи духовну свободу, вона долає суспільну необхідність й піднімається над нею” [цит. за: 133, с. 101-102]. Як видається, слід погодитись із Г. Мальцевим, котрий, коментуючи природно-правові погляди іншого неотоміста – Й. Меснера, зауважує, що томістична концепція свободи не є послідовно індетерміністичною, оскільки стверджує детермінізм особливого роду – метафізичний (надприродний) [161, с.40].

Отже, залежно від аспекту розгляду свобода осмислюється у католицизмі як об’єктивістсько-гносеологічна (істинність

свободи, справжність, автентичність свободи), аксіологічна (благо свободи), етична (справедливість свободи), телеологічна (призначення свободи) категорія.

Окрім цього, католицизм демонструє різнорівневий підхід до категорії людської свободи, котра розглядається насамперед у двох вимірах. В “горизонтальному” (земному) вимірі свобода як вільна воля, поряд із розумом, трактується як визначальна антропологічна ознака людини. У “вертикальному” ж, трансцендентному аспекті вона виступає як “справжня свобода” – свобода від гріха. При цьому перші два види свободи трактуються як засоби для досягнення кінцевої, фінальної свободи, котра і вважається її досконалим вираженням, проявом звільнення особистості від різних форм закріпачення земним життям, тілесною та фізичною природою [329, с. 317].

Таким чином, свобода осмислюється у трьох взаємопов’язаних аспектах: як свобода волі; свобода вибору (зовнішня, суспільна свобода); фінальна – духовна, “істинна”, досконала свобода (звільнення). Вільна воля людини визнається сутнісною рисою останньої як морально відповідальної особи. Розглядаючи ж свободу вибору, католицизм переносить увагу зі стану свободи як можливості вибору на моральний зміст самого вибору, що визначається цінністю мети, задля котрої використовується свобода. При цьому етична легітимність суспільної свободи обґрунтовується її об’єктивним призначенням – слугувати істинній (у християнському розумінні) самореалізації людини, котра ґрунтується на добровільному підпорядкуванні Богові. Свобода вибору і свобода волі трактуються як дар людині від Бога, що має своєрідне цільове призначення: реалізацію істинної сутності людини-особи у відносинах любові – як вільну, безкорисливу самовіддачу іншим особам. Отже, домінуючим аспектом осмислення свободи тут виступає внутрішній, духовний зміст цього явища.

Зазначимо, що помітний вплив на католицьке тлумачення свободи продовжує справляти ідея “первородного гріха”, яким

уражена людська природа, внаслідок чого людина визнається схильною до злих вчинків, а бути спрямованою до істинного блага вона може лише під впливом божественної благодаті. Таким чином, вільна воля людини, не будучи скерованою до Бога, постає насамперед джерелом неморальних вчинків. Тому й справжньою свободою (*libertas*) людини визнається “істинна” свобода, котра актуалізується лише при добровільному узалеженні людини від Бога. Слід визнати, що концепція первородного гріха у міфологічній формі вірно відображає схильність людини діяти під впливом особистих потреб та інтересів, а не релігійних норм. Однак, апріорно негативна оцінка самодіяльності людини, котра імпліцитно міститься у цій концепції, не може бути сприйнята позитивно.

Розглядувана концепція породжує деякі проблеми філософсько-правового характеру.

Насамперед слід виділити *проблему детермінізму*. Як було показано вище, католицька церква розглядає свободу як онтологічну сутність у контексті природної теології, згідно з якою справжня свобода людини – це така свобода, котра інтенціонально пов’язана із моральною необхідністю. Таким чином, природна (моральна) необхідність набуває пріоритетності щодо свободи. У цьому контексті доречно навести позицію Г. Мальцева. Дослідник справедливо зауважує, що оскільки у неотомістичній доктрині самі по собі цілі людських вчинків є даними разом з волею і разом із нею наперед визначені людською природою задовго до дії, у котрій актуалізується воля, “досить важко уявити собі що-небудь більш несвобідне, аніж свобода волі, інтерпретована у такий спосіб” [161, с. 40]. Неотомістичний підхід виявляється неспроможним збудувати послідовно індетерміністську концепцію свободи волі, оскільки, посилаючись на природу людини та її цілі, теологічна метафізика приходить лише до встановлення “причинності” особливого типу, яка перебуває в межах духовного. Розглядувана концепція відображає, радше,

природну необхідність, аніж суб'єктивну свободу [161, с. 246]. Окрім цього, пріоритет необхідності перед вільним вибором зумовлює і здійснювана католицькою доктриною моральна контекстуалізація людини-особи. Наслідком цього виступає первинність обов'язків людини щодо її прав. Тому людська особа, котра підкреслено трактується як суб'єкт моральної діяльності, по суті постає тут насамперед не стільки суб'єктом, скільки об'єктом морального впливу, об'єктом звернених до неї моральних вимог.

Наступною є *проблема моральної відповідальності людини перед Богом*. У теологічному розумінні Бог, який є творцем усього суцього, постає як інстанція, перед котрою відповідає людина, що вчинила аморальне, несправедливе діяння. Незважаючи на те, що людина трактується як образ Божий, а людська особа наділяється трансцендентною гідністю, становище людини у трансцендентному моральному відношенні “людина – Бог” є очевидно нерівним у порівнянні із Богом (на відміну від її морально-правового становища у “горизонтальних” соціальних відносинах). Можна стверджувати, що у першому випадку людина є тільки суб'єктом моральних обов'язків та відповідальності, але не прав. Тому й трансцендентне моральне відношення між двома особами, одна з яких є “образом та подобою” іншої, у християнській теології характеризується одностороннім розподілом прав та обов'язків. При цьому також очевидно одностороннім є і характер відповідальності в рамках цього правовідношення [див.: 185, с. 155-157].

РОЗДІЛ 2. СОЦІАЛЬНО-ЕТИЧНІ ПРИНЦИПИ ЯК КОНЦЕПТУАЛЬНІ ОСНОВИ ПРАВ ЛЮДИНИ

Вступні зауваження

Єдність і наступність соціальної доктрини католицької церкви забезпечується завдяки існуванню загальних засад цього вчення – принципів католицької соціальної етики (соціальних принципів католицизму), котрі визнаються такими, що випливають із суспільної природи людини [369, с. 27].

Загальноприйнятим є розуміння доктринальних принципів як загальних засад, ідей, положень, котрі формують зміст відповідного вчення. Специфічною ознакою соціальної доктрини католицької церкви є те, що в англосаксонських країнах термін “католицькі суспільні принципи” використовується для позначення цього вчення загалом [152, с. 7-8].

У релігійнознавчій та теологічній літературі існує певне розмаїття підходів до сутності суспільно-етичних засад, що може бути продемонстровано на прикладі польських досліджень. Як вказує теолог А. Зволінські, “в понятті суспільної засади міститься наказ практичного розуму до створення спільних цінностей як засобів для реалізації особових цілей” [369, с. 27-28]. Інший католицький соціолог і богослов – Ю. Майка розуміє ці засади як загальні твердження, що стосуються нормального функціонування суспільства [334, с. 51]. Згідно з концепцією люблінської школи суспільного вчення католицизму, розглядуваний принцип виступає засадою суспільного буття і дії, а також природно-правовою нормою, що виражає сутність суспільного життя [334, с. 51]. Неоднозначні підходи до поняття принципів соціального вчення католицької церкви зустрічаються й у вітчизняній літературі. Так, наприклад, К. Костюк трактує поняття соціальної етики та соціальних принципів католицизму як однопорядкові

елементи доктрини [126, с. 105-110]. До соціальних принципів католицизму дослідник відносить принцип особистості, солідарність, субсидіарність та спільне благо. Висвітлюючи ж основні засади соціальної етики католицизму, К. Костюк виділяє принципи всезагального призначення земних благ та приватної власності, добросусідства та співробітництва тощо [126, с. 110]. Наведене розмежування, на наш погляд, не можна вважати достатньо виправданим із методологічної точки зору. Адже соціальна доктрина католицької церкви обґрунтовано вважається специфічною соціальною етикою [137, с. 11]. Тому видається, що поняття соціальних принципів католицизму і принципів соціальної етики католицької церкви можна вважати тотожними.

В офіційних документах церкви не подається єдиного “переліку” соціально-етичних принципів. З огляду на це, у питанні щодо системи розглядуваних засад серед дослідників також немає єдності. Зокрема до таких принципів відносять солідарність, субсидіарність та спільне благо (Т. Борутка, Й. Гьофнер, А. Зволінські) [59, с. 54, 61; 334, с. 51]; персоналізм (принцип особистості), солідарність, субсидіарність та спільне благо (К. Костюк, Б. Любовик, С. Ладивірова) [126, с. 144; 144, с. 25-29]; персональність, субсидіарність, спільне благо (П. Костюк) [127, с. 158]; свободу, субсидіарність та солідарність (Ч. Стжешевські) [357, с. 512-525]; спільне благо, допоміжність (субсидіарність), справедливність, любов, свободу, гідність людини і права людини (Ф. Мазурек) [341, с. 240]. Як відзначає А. Зволінські, “найбільш уживаними у католицькому суспільному вченні є засади солідарності, спільного блага, справедливості й суспільної любові... У цьому вченні рідше йшлося про засади примату особи, свободи, істини, рівності, діалогу, прав людини, компромісу і демократії” [369, с. 31].

Заслуговують на увагу підходи тих дослідників, котрі прагнуть встановити внутрішні зв'язки між соціальними етико-правовими засадами католицизму. Так, наприклад, Ю. Майка виділяє принцип персоналізму і кореспондуючі йому засади свободи, субсидіарності й суспільного плюралізму, а

також принцип суспільної справедливості і пов'язані з ним засади демократії, істини й любові, котра становить умову миру [369, с. 31]. Інший польський дослідник – Т. Борутка виокремлює серед принципів суспільного життя моральні засади – справедливість і любов – та фундаментальні суспільні засади у вузькому розумінні (солідарність, субсидіарність та спільне благо) [334, с. 51]. Ч. Стжешевські також вважає любов та справедливість фундаментальними етичними засадами, на яких базуються принципи свободи, субсидіарності й солідарності. До інших засад дослідник відносить персоналізм, спільне благо, плюралізм, участь (партиципацію) тощо [357, с. 513]. Як видається, такий підхід краще розкриває логічну структуру етико-правової доктрини католицизму. Менш вдалим видається здійснюване П. Костюком віднесення таких фундаментальних світоглядних принципів, як соціальна справедливість, соціальна любов, свобода й “відповідальність за сотворіння” до додаткових суспільно-етичних засад [127, с. 181]. Загалом же слід погодитись із А. Зволінські у тому, що уніфікація системи розглядуваних принципів залишається дискусійною проблемою [369, с. 31].

На наш погляд, загалом до принципів католицької соціальної етики можна віднести як ті засади, котрі стосуються усіх сфер суспільних відносин (насамперед це справедливість, любов (милосердя), істинна свобода, автономія земних реальностей, солідарність, субсидіарність, спільне благо, інтегральний розвиток людини, пріоритет “бути” перед “мати”, етики над технікою), так і ті, що стосуються окремих сфер соціального буття: соціально-економічної (універсальне призначення земних благ; пріоритет праці перед капіталом), культурної та політичної (діалогу й миру), сімейної (непорушності шлюбу, природної біоетики).

У теоретико-правовому ж аспекті видається доцільним докладніше розглянути принципи справедливості, солідарності, субсидіарності та спільного блага.

1. Справедливість

Справедливість входить до загальної системи ідеалів, що склалися історично та найбільш повно відображають потреби людей [19, с. 3]. Категорія справедливості визнається однією із центральних у теорії права. Принцип справедливості має визначальне значення у природно-правових концепціях, виступаючи критерієм оцінки закону, суттю права [312, с. 156; 156, с. 156] і загалом – метою “онтологічно заданої програми людського розвитку” (Г. Мальцев) [161, с. 256]. Окремі дослідники навіть ототожнюють природне право та ідею справедливості [211, с. 129]. Серед сучасних концепцій справедливості найбільш значущими вважаються концепції справедливості як “чесності” (Дж. Роулз), “теорії вимог” (Р. Нозік) і “справедливості як обміну” (О. Гьоффе). Однак, як зауважив С. Максимов, “теорія справедливості, що враховує як досягнення сучасної західної думки, так і вимоги культурно-антропологічного критерію забезпечення найкращих умов для самореалізації особистості, ще чекає своєї розробки” [153, с. 29].

Перші уявлення про справедливість формувалися уже в первісному суспільстві. Ставши складовою теологічного світогляду на стародавньому Близькому Сході, це поняття набуло релігійної забарвленості. Християнство разом із канонічними джерелами іудаїзму також сприйняло відображену в них ідею справедливості [6, с. 217; 248, с. 100; 241, с. 53].

За своїм змістом та етимологією справедливість (лат. – *iustitia*) пов'язана із правом (*ius*), позначає наявність у соціальному світі правового начала і виражає його правильність, імперативність та необхідність [19, с. 16]. Філософсько-етичне осмислення справедливості ґрунтується на її деонтологічному та аксіологічному значеннях: на розумінні справедливості як належного порядку речей та водночас як цінного, “благого” стану, котрий виступає немовби конкретизацією добра (О. Дробницький) [70, с. 56].

Для багатьох дослідників відправним моментом у вивченні

проблеми справедливості виступає юридичний світогляд, з огляду на що проблема справедливості декілька століть розроблялась як філософсько-правова проблема. Такі погляди є характерними і для сучасних теоретико-правових досліджень⁴⁷.

Спробуємо з'ясувати зміст розглядуваного поняття як однієї з найважливіших засад природно-правової концепції католицизму й сучасного католицького вчення про права людини.

⁴⁷ Так, наприклад, В. Нерсисянц, розглядаючи справедливість з точки зору лібертарно-юридичного підходу, вказує, що справедливість є внутрішньою властивістю і якістю права і як така є характеристикою правовою, а не позаправовою (не моральною, релігійною тощо) [178, с. 33]. У лібертарній інтерпретації справедливість права полягає лише в його всезагальності як форми загальнозначущості, як єдиного і рівного (для того чи іншого кола відносин) масштабу і міри [178, с. 33]. Тому, за В. Нерсисянцем, вимоги так званої “соціальної справедливості”, з правової точки зору, можуть бути визнані й задоволені лише остільки, оскільки вони узгоджуються із правовою всезагальністю й рівністю їх, отже, можна виразити у вигляді вимог власне правової справедливості у відповідних сферах соціального життя [178, с. 33]. У даному випадку вчений залишає відкритим питання про правовий (чи неправовий) характер законодавства, яке встановлює спеціальний юридичний статус тих чи інших суб'єктів права (наприклад, державних службовців, працівників правоохоронних органів, громадян, які потребують соціального захисту, тощо). Якщо виходити з того, що “в цілому всезагальність права як єдиного і рівного (для того чи іншого кола відносин (!) масштабу й міри означає заперечення свавілля і привілеїв (*в рамках цього правового кола*)” (курсив наш – С.Р.) [178, с. 33], то вищезгадані спеціальні правові норми, котрі встановлюють привілеї для певного кола спеціальних суб'єктів, є справедливими вже з огляду на їхню “всезагальність для того чи іншого кола відносин” (В. Нерсисянц). Очевидно, що такий суто формальний підхід до справедливості й права є неприйнятним з огляду на те, що поняття справедливості тут ототожнюється з іншим поняттям – всезагальності і формальної рівності. При цьому етичний зміст правових норм ігнорується, а справедливість постає не сутністю права, а лише його формальною ознакою. Такий підхід, на наш погляд, власне і відкриває дорогу до “свавілля і привілеїв”, запереченням яких, за визначенням, повинна бути справедливість. Якщо ж звернутися до “загальнозначущої правильності”, яка повинна бути втілена у справедливості, то в цьому випадку виявляються відсутні змістовні ознаки справедливості, оскільки критерій такої “правильності” лібертарна концепція не подає. Таким чином, лібертарно-юридична концепція справедливості як альтернативу релятивізму “неправових” та “позаправових” (моральних, релігійних тощо) концепцій справедливості пропонує позитивістичний підхід. Наголошуючи на формально-правових аспектах рівності, свободи і справедливості, юридичний лібертаризм ігнорує при цьому етико-змістовну й духовну наповненість права. На наш погляд, така автономізація права (зокрема щодо моралі), його “замикання” як явища і сутності на самому собі дає дорогу релятивізму вираженому у такому праві соціальних воля, домагань, інтересів тощо.

Зміст поняття справедливості у католицизмі може бути встановлено на основі контекстуального аналізу документів соціальної доктрини католицизму та коментарів до них. Офіційне вчення католицької церкви про права людини неодноразово звертається до категорії справедливості. В енцикліках “*Mater et magistra*” (1961) і “*Pacem in terris*” (1963), у документах II Ватиканського Собору справедливість віднесено до однієї з найважливіших засад соціального ладу, поряд із істиною, милосердям (любов’ю) та свободою [96, с. 244; 208, с. 352]. Прикметною ознакою сучасного католицизму є осмислення розглядуваної засади як джерела прав людини, котрі трактуються як вимоги справедливості [див., напр.: 341, с. 16-18]. Голова Папської Ради зі сприяння християнській єдності кардинал В. Каспер (W. Kasper) у своєму зверненні від 21 січня 2002 року заявив, що під справедливістю церква розуміє повагу до гідності кожної особистості, її основоположних прав і свобод [106].

Аналіз основних джерел католицької соціальної думки свідчить про багатоаспектність та динамізм інтерпретацій справедливості у католицизмі. Так, Лев XIII у “*Rerum novarum*” (1891) посилається на “природну справедливість”, захищаючи право приватної власності, а також нагадує про принцип розподільчої справедливості у діяльності держави, котра задля спільного блага повинна однаково дбати про будь-яку верству громадян [139, с. 522, 533]. Пій XI в енцикліці “*Quadragesimo anno*” (1931), котра вважається “енциклікою соціальної справедливості”, вперше в офіційному вченні церкви звернувся до цього різновиду справедливості як до соціально-етичної категорії [352, с. 691].

Таким чином, у документах соціальної доктрини церкви зустрічаємо терміни “справедливість”, “природна справедливість”, “розподільча справедливість”, “соціальна справедливість”. Для з’ясування їхнього значення доцільно звернутись до праць провідних представників католицької соціальної думки – Й. Гьофнера, П. де Лобьє, Ф. Мазурека та Ч. Стжешевські.

Й. Гьофнер розглядає чотири форми справедливості: комутативну (обмінну), розподільчу (дистрибутивну), легальну та соціальну. Комутативна справедливість стосується відносин двох рівних правових партнерів між собою. Сферами прояву такої справедливості Й. Гьофнер вважає комерцію, трудові відносини, соціальне страхування, сучасну транспортну мережу [59, с. 79]. Розподільча справедливість визначає відносини суспільних утворень з їхніми членами. Мета розподільчої справедливості полягає в тому, щоб зробити кожну окрему людину причетною до спільного блага шляхом справедливого розподілу, щоб духовно-моральний розвиток був доступний кожному. На думку Й. Гьофнера, цьому виду справедливості відповідає не арифметична (як комутативній), а геометрична рівність, яка лежить, наприклад, в основі податкових законів [59, с. 80]. Цей вид справедливості створює обов’язки насамперед для осіб, наділених владними повноваженнями. Формальним об’єктом легальної справедливості Й. Гьофнер називає орієнтацію на спільне благо, а не на благо окремих осіб, як у дистрибутивній справедливості: “Легальна справедливість має бути притаманна головно законодавцям та правителям (так би мовити, “архітектонічно”) і лише в другу чергу – самим громадянам (тобто “виконавчо”)” [59, с. 80].

Розглядаючи соціальну справедливість, Й. Гьофнер наводить наявні у літературі підходи до тлумачення цього поняття. Низка авторів співставляють соціальну справедливість із легальною (А. Вермеерш / F. Vermeersch, Е. Женіко / E. Génicot, Л. Лашанс / L. Lachance, П. Тішледер / P. Tischleder). Інші вчені обмежують соціальну справедливість рівнем природно-правових, не зафіксованих у законах вимог спільного блага (Б. Герінг / B. Häring, А.Ф. Утц). Третя група дослідників охоплює поняттям соціальної справедливості і легальну, і дистрибутивну справедливість (Г. Пеш / H. Pesch, О. Шіллінг / O. Schilling, Е. Вельті). Окремі автори трактують соціальну справедливість як “гармонію між правильно інтерпретованими легальною, дистрибутивною та комутативною

справедливістю” (Б. Матіс/В. Mathis, Ф. Кавалера/ F. Cavallera). Названі вище визначення поняття соціальної справедливості відповідали сфері згаданих раніше трьох основних форм справедливості. Водночас деякі вчені намагались трактувати це поняття як особливий, новий тип справедливості (Й. Меснер, Г. Гундлах) [59, с. 81-82]. Натомість Й. Гьофнер обстоює позицію, згідно з якою соціальна справедливість є не четвертою формою справедливості, “а радше правильно інтерпретованою легальною справедливістю”. Суті та функціям легальної справедливості більш відповідало б іменування її не “законною”, а “справедливістю спільного блага”, або ж “соціальною справедливістю”. При цьому сфера дії соціальної справедливості окреслюється спільним благом не лише у державі, але й в усіх соціальних групах. Тут дослідник наголошує на взаємопов’язаності соціальної справедливості та “суспільної любові”, котра трактується як “душа” справедливого суспільного устрою [59, с. 82-84].

Ч. Стжешевські, розглядаючи ці самі різновиди справедливості, вказує, що обмінна справедливість відображає засаду рівності. Основами ж розподільчої справедливості Ч. Стжешевські вважає пропорційність та принцип “віддавати кожному те, що йому належить” за його потребами чи заслугами. Правову (чи легальну) справедливість дослідник визнає джерелом законодавства. Дослідник також висуває припущення, що “загальна справедливість” Томи Аквінського, на відміну від легальної, стосується спільного блага не лише державної, але й будь-якої спільноти взагалі [357, с. 396-397]. Учений зазначає, що, попри дискусійність розглядуваної категорії, у католицькій суспільній науці стає все більш поширеною думка, за якою соціальна справедливість охороняє спільне благо у спосіб, більш загальний, аніж легальна, і є більш наближеною, чи навіть тотожною, із загальною справедливістю. Автор вважає, що соціальна справедливість стосується усіх сфер справедливості (обмінної, розподільчої, правової) і може бути названа “справедливістю суспільного блага” [357, с. 398].

Ф. Мазурек розрізняє обмінну, розподільчу й суспільну справедливість, інтерпретуючи їх аналогічно Ч. Стжешевські [341, с. 61-63].

П. де Лобьє, застосовуючи до нинішніх умов томістичне вчення про загальну, зрівнювальну та розподільчу справедливість, вживає, відповідно, терміни “політична”, “соціальна” і “цивільна” справедливість. Політична справедливість стосується суспільного цілого задля нього самого (наприклад, народ може принести в жертву своїх громадян, щоби зберегти країну). Соціальна ж справедливість пов’язується із відношенням частини соціуму до суспільного цілого (інваліди можуть вимагати втручання держави для компенсації їх каліцтва). Нарешті, цивільна справедливість регулює відносини між самими частинами соціального цілого на двосторонній основі. П. де Лобьє робить висновок, що у політичній спільноті мають бути присутні усі три виміри справедливості, оскільки одна лише політична справедливість створить тоталітарний режим; одна лише соціальна – корпоративізм (режим груп тиску); одна лише цивільна – суто ліберальний режим без державного регулювання [191, с. 20].

Сказане вище дає підстави для загального висновку про те, що принцип справедливості у католицизмі є етико-правовою засадою, призначенням якої є формування певної співрозмірності (у правовому аспекті – рівності), “правильності” у суспільних відносинах. Цей принцип у поєднанні з принципом соціального милосердя становить теоретичну основу для інших католицьких соціальних засад: солідарності, субсидіарності і спільного блага. Водночас розглядуваній засаді, як і будь-яким принципам, властивий абстрактний характер та певний формалізм⁴⁸. Зміст

⁴⁸ Видається слушною позиція В. Четвертіна, котрий вважає, що абсолютні, вічні та незмінні засади, які неотомізм покладає в основу належного суспільного ладу, можуть бути лише формальними, інакше вони втраять свою всезагальність [312, с. 41]. Сказане підтверджується також і тим, що не лише у середньовічній, але й у новітній історії католицизму мали місце приклади антигуманістичних і тоталітарних інтерпретацій природного права й природної справедливості [див., напр.: 142].

же цієї засади істотно відрізняється залежно від сфери суспільних відносин, до яких застосовується категорія справедливості. Тому, як видається, диференційований підхід до розуміння справедливості свідчить про неможливість її соціально-змістовної уніфікації. Внаслідок цього остання не виходить за межі формально-правової рівності.

З огляду на це, специфічною особливістю католицького розуміння справедливості як християнської природно-правової засади стає ідея “моральної недостатності” цього принципу. Так, у вченні Пія XI підкреслюється, що справедливість є хоч і необхідною, але не достатньою умовою належного суспільного устрою: засада справедливості “повинна проявлятися у створенні юридичного і соціального порядку, “душею” якого має бути “суспільне благодійництво” [191, с. 149]. На сучасному етапі ці ж ідеї розвиваються Іваном Павлом II в енцикліці “*Dives in misericordia*” (“Бог, багатий милосердям”, 1980), де наголошується на тому, що для належної організації соціального життя “самої лише справедливості не вистачає, і вона може навіть довести до її заперечення, до її ж таки знищення, якщо не дозволити, щоб та глибша сила, якою є любов, оформляла людське життя в різновидах її вимірів” [14, с. 39-40].

2. Солідарність

Ідея солідарності як така не є породженням соціально-етичної думки католицизму. Як відзначається у літературі, джерелами концепції солідарності (“солідаризму”) стали деякі з позитивістських ідей О. Конта [94, с. 670]. Сьогодні принцип солідарності знайшов відображення як у національному законодавстві, так і в міжнародному праві [див., напр.: 196, с. 304]. Видається прикметним, зокрема, те, що у преамбулі Хартії Європейського Союзу про основні права солідарність, поряд із гідністю, свободою та рівністю, віднесена до спільноєвропейських цінностей, а глава IV цієї ж Хартії має назву “Солідарність” [304, с. 61, 105].

Поняття солідарності (від лат. “*solidum*” – пов’язувати, з’єднувати, наповнювати) має два аспекти. З одного боку, цей термін означає “для спільної мети” (*viribus unitis*), з іншого – виражає правову засаду відповідальності, яка з часів римського права (солідарні зобов’язання) означала колективну відповідальність “усіх за одного й кожного за усіх” [60, с. 81].

У католицьких церковних документах з соціальних питань термін “солідарність” став уживатися лише за понтифікату Пія XII (енцикліка “*Summi pontificatus*” (“Суми понтифікату”, 1939) [60, с. 90-91]. Іван Павло II в енцикліці “*Centesimus annus*” (1991) вказує: “Той принцип, який ми сьогодні називаємо солідарністю і про дієвість котрого – як у внутрішньому устрої будь-якої країни, так і в міжнародному устрої – я говорив в енцикліці “*Sollicitudo rei socialis*”, проявляє себе як один із фундаментальних принципів християнського розуміння громадської і політичної організації. Він неодноразово утверджувався Левом XIII під терміном “дружба”, який ми знаходимо вже у грецькій філософії; починаючи від папи Пія XII, він позначався не менш знаменним терміном “соціальне милосердя”, тоді як Павло VI, розширюючи межі концепції згідно з сучасними розмаїтими масштабами соціального питання, говорив про “цивілізацію любові” [101, с. 505]. Нинішній понтифік надає засаді солідарності специфічно правового значення, вбачаючи суттєву особливість солідарності у принциповій рівності усіх людей [92, с. 278]. Отже, у контексті соціальної доктрини католицизму є достатні підстави вважати синонімічними терміни “солідарність”, “соціальна любов”, “соціальне милосердя”.

Зміст розглядуваного принципу у соціальному вченні католицизму може бути найбільш повно та адекватно розкритий з урахуванням католицької концепції солідаризму Г. Пеша (1854–1926), його учнів – Г. Гундлаха, О. фон Нель-Бройнінга, а також учня Гундлаха – Г. Вільдмана (G. Wildmann), В. Бертрамса (W. Bertrams) та Й. Гьофнера, яким належить теорія “антропологічної” задіяності людини у суспільному

прогресі. У вказаній теорії солідарність постає проявом природи людини [191, с. 110].

На особливу увагу у цьому контексті заслуговує концепція солідаризму німецького богослова і філософа О. фон Нель-Бройнінга, котрий, як відомо, зробив чи не найбільший внесок у підготовку енцикліки Пія XI "Quadragesimo anno" [212, с. 93]. У трактуванні цього вченого основний зміст принципу солідарності полягає у внутрішньому взаємозв'язку індивідів та спільнот, які складають суспільство, між собою. Цей зв'язок полягає у взаємній моральній відповідальності "усіх за усіх" у суспільстві [343, с. 9; 344, с. 27].

Концепції солідаризму було надано офіційної підтримки Іваном XXIII та II Ватиканським Собором [див., напр.: 98, с. 342; 208, с. 356-357]. У Душпастирській конституції "Gaudium et spes" міститься персоналістична засада міжособової безкорисливої взаємодії як необхідної умови самореалізації людини. Ці ж ідеї розвиваються сьогодні Іваном Павлом II у його концепції трансцендування особистості [101, с. 455, 476]. Згідно з сучасною доктриною церкви природний інтенціональний потяг людини до здійснення своєї потенціальності шляхом співпраці з іншими особами слід вважати формальною причиною суспільного життя. Окрім цього, зазначене прагнення людини пояснює як генезу, так і сутність суспільного життя. Такий підхід призводить до розуміння природи суспільних відносин та соціального загалом як суб'єкт-суб'єктних (інтерсуб'єктних) міжособових стосунків, які будують структуру суспільства, умовно кажучи, знизу⁴⁹.

Етико-правове значення принципу солідарності різнопланово осмислюється у літературі. Так, Х. фон Петер Райхер

⁴⁹ З цього приводу відзначимо, що правова інтерсуб'єктивність як некласична природно-правова концепція вважається сьогодні ефективним способом осмислення правової реальності, наділенням значними евристичними й інтеграційними можливостями (С. Максимов) [153, с. 38]. Погоджуючись із цим, додамо, що персоналістичний інтерсуб'єктивний підхід є продуктивним як для пояснення соціальної природи людини, так і для інтерпретації антропологічних основ природних прав людини.

(H. von Peter Reicher) вважає, що сутність солідарності розкривається у потрійності її значення. По-перше, солідарність як основний момент антропології набирає значення "зв'язку з іншими". По-друге, її основою є усвідомлення тотожності інтересів суб'єктів, яким, як окремим особам, не вистачає сил для зміни свого соціального стану. У зв'язку з цим, по-третє, солідарність означає створення об'єднань для самопомоги [144, с. 152]. На нашу думку, такий підхід, хоча і містить вказівку на шляхи соціальної інституціоналізації солідарності, не повністю розкриває сутність цієї засади, оскільки не відображає її християнського характеру у соціальній доктрині католицької церкви і тому недостатньо повно охоплює соціальні прояви солідарності. Таку позицію займає американський правознавець М. Шупак, ототожнюючи солідарність із християнською нормою любові [321, с. 318].

Й. Гьофнер наголошує на тому, що принцип солідарності виникає як із особовості, так і з суспільності людини одночасно, і при цьому, хоч і розглядається цим автором як противага індивідуалізму та колективізму, однак "не стоїть десь посередині" між зазначеними засадами, а "є новим і своєрідним вираженням співвідношення між людиною і суспільством, оскільки впливає водночас із гідності особи та сутнісно суспільної природи людини" [59, с. 52].

У вітчизняній літературі чи не найбільш вдалими і повними дослідженнями засади солідарності видається філософський аналіз С. Ладивірової, котра визначає її як основний католицький принцип взаємин у суспільстві; як спільну відповідальність, що об'єднує в собі два моменти: по-перше, стосунки між людьми, між суспільством і окремою особою, по-друге – взаємну поруку всіх солідарних сторін [137, с. 15]. Даний автор вважає, що сутність солідарності як правового принципу виявляється у формуванні суспільної структури, яка неминуче спирається на систему прав і обов'язків одиничного щодо цілого, членів цілого – стосовно один одного. Цей комплекс норм і становить правопорядок, котрий як зовнішній

бік суспільства має відповідати внутрішнім зв'язкам його членів. С. Ладивірова робить висновок, що “зв'язок принципу солідарності із сучасними правами людини полягає в існуванні насамперед соціальних прав, що виражаються, зокрема, у правах сім'ї або народів, демократичних правах на зібрання й асоціації, створення професійних спілок, праві на участь у вирішенні господарських, соціально-політичних проблем і т.п.” [137, с.14].

Таким чином, солідарність виступає як соціальним втіленням християнської засади милосердя, так і етико-антропологічною засадою, котра ґрунтується на соціальній природі людини. Видається, що основне етико-правове значення принципу солідарності у католицизмі полягає у встановленні таких моральних обов'язків, які спрямовані на об'єднання окремих людей, їхніх спільнот і людського суспільства в єдине ціле у спільній відповідальності. Відтак, солідарність зумовлює низку окремих моральних вимог, що мають специфічний “соціально-об'єднуючий”, “соціально-інтегруючий” характер. Соціальна ж єдність у католицизмі розглядається як у соціологічному, так і в духовному аспектах. У першому випадку інтеграція суспільства здійснюється завдяки створенню та діяльності спільнот різного рівня – від сім'ї до держави (соціально-структурний аспект солідарності). У другому ж випадку духовний аспект соціальної єдності проявляється у безкорисливій діяльності окремих людей та спільнот на користь інших соціальних суб'єктів, які потребують допомоги (духовний, морально-змістовний аспект солідарності).

Відповідно до двох вищеназваних аспектів принципу солідарності можна виділити і дві групи прав людини, які відповідають цьому принципу і впливають із нього. До першої належать права на участь у розподілі результатів соціальної співпраці [137, с. 14], права на загальне користування матеріальними благами й, зокрема, так звані “права убогих” (нужденних, соціально незахищених людей) на отримання необхідної допомоги – насамперед матеріального характеру⁵⁰ –

від інших суб'єктів суспільного життя [341, с. 282]. Таким чином, сутнісна, принципова єдність, “комунітарність” як “внутрішня мета” людства опосередковано зумовлює низку соціально-економічних прав, носіями яких є бідні, скривджені та знедолені люди [101, с. 492]. Об'єктом прав цієї групи є дії невизначеного кола морально зобов'язаних суб'єктів суспільного життя (насамперед, спільнот, включаючи державу, власників засобів виробництва та інш.) з надання відповідної допомоги нужденним⁵¹.

Другу групу становлять права, які можуть бути об'єднані під умовною спільною назвою *права на участь у створенні спільного блага, на створення спільнот та участь у їхній діяльності*: право на створення сім'ї, на свободу зборів і об'єднань, на доступ до економічного, культурного, громадянського і суспільного життя, на участь у публічному житті, на голосування й участь у прийнятті суспільних рішень, на особистий внесок до спільного блага. Як бачимо, наведеною вище спільною назвою охоплюється досить широке коло прав людини, спільною ознакою яких є те, що їх об'єктом виступає активна, ініціативна діяльність носіїв цих прав зі створення спільнот різного рівня та участі в них. Відтак, у соціальній етиці католицизму принцип солідарності стосується практично усіх сфер суспільного життя і охоплює не тільки права, закріплені у главі IV Хартії Європейського Союзу про основні права, але й права, відображені у главі III (“Рівність”) та у главі V (“Громадянство”) цього ж документу, – права інвалідів та людей похилого віку, право на участь у політичному житті та інш. [304, с.105, 202-203].

⁵⁰ У Катехізисі католицької церкви вказується, що солідарність проявляється передовсім у розподілі благ і в оплаті праці (§ 1940) [107, с. 455].

⁵¹ Зауважимо, що принцип солідарності у такому значенні, якого йому надається у документах католицької соціальної доктрини, спрямований як на регулювання відносин між однойменними, однопорядковими елементами суспільної структури (людина – інші люди, група – група, народ – народ, держава – держава тощо), так і на врегулювання відносин між різноіменними, різнопорядковими її складовими (людина – держава, сім'я – суспільство, сім'я – держава тощо).

Таким чином, принцип солідарності у соціальній доктрині католицької церкви є антропологічною (персоналістичною) засадою соціального устрою, етико-правове значення якої полягає: а) у вимозі соціальної співпраці, яка ґрунтується на братерському ставленні кожного до іншої людини; б) у встановленні принципу “переважаючого вибору на користь убогих”, котрий повинен визначати пріоритети соціальної політики держави; в) у теоретичному обґрунтуванні й формуванні двох груп соціальних прав людини: прав на участь у розподілі результатів соціальної співпраці і прав на створення спільнот та участь у їхній діяльності.

3. Субсидіарність

Серед соціально-етичних принципів, котрі сьогодні знайшли своє закріплення у міжнародно-правових актах і у законодавстві України, на особливу увагу заслуговує поки що маловідома широкому загалу засада субсидіарності. Цей принцип сьогодні закріплено у преамбулі Хартії Європейського Союзу про основні права (2000) [304, с. 62]. Засаду субсидіарності відображено і в Основах законодавства України про загально-обов’язкове державне соціальне страхування від 14 січня 1998 року, в Бюджетному кодексі України від 21 червня 2001 р., у Сімейному кодексі України від 10 січня 2002 р. [196; 21; 271]. Попри певне законодавче закріплення, зазначений принцип залишається недостатньо визначеним змістовно.

Як слушно зауважує С. Ладивірова, принцип субсидіарності (допоміжності) (від лат. *subsidiium* – надання підтримки, допомоги), хоч і не є власне католицьким, проте дістав своє класичне визначення саме в соціальному вченні католицької церкви [137, с. 15].

Вперше у соціальній доктрині католицизму зміст цієї важливої засади суспільного життя як “безспірного і непорушного положення соціальної філософії” було відображено в енцикліці Пія XI “*Quadragesimo anno*” (1931). Зміст

субсидіарності інтерпретується як недопустимість відібрання у приватних осіб і так званих “малих об’єднань” й передачі будь-яким “більшим” спільнотам, які “займають вище становище”, тих функцій та повноважень, котрі ці приватні особи та “малі об’єднання” здатні виконувати самостійно – з власної ініціативи і власними засобами. “Будь-яка суспільна діяльність є не тільки в очах людей, але й за своєю сутністю субсидіарною: вона має підтримувати членів соціуму й не може руйнувати або ж поглинати їх особу” [352, с. 689]. О. фон Нель-Бройнінг, пояснюючи суть розглядуваного принципу, вказує, що йдеться як про розумну допомогу, котру суспільне ціле повинно надавати тим своїм “частинам”, які дійсно її потребують (обов’язок допомагати – “*subsidiarum officium*”), так і водночас про невтручання у ті сфери, де індивіди можуть впоратись без усілякої допомоги з боку суспільного цілого (зокрема держави) [343, с. 28]⁵².

Попри те що безпосереднього визнання принцип субсидіарності дістає під час понтифікату Пія XI, зміст цієї засади розкривається й у документах попередника Пія XI – Лева XIII [139, с. 522]. Сферами, щодо яких соціальна доктрина церкви традиційно наголошує на значенні принципу допоміжності, є сімейне виховання та освіта (Пій XI). Однак, слід зауважити, що застосування цієї засади у католицизмі не обмежується лише зазначеними сферами, але ще від часів “*Regnum novagum*” поширюється й на економічні відносини (власність). Іван Павло II в енцикліці “*Centesimus annus*” застосовує принцип субсидіарності, визначаючи допустимі випадки втручання держави у сферу приватного підприєм-

⁵² У Катехізисі католицької церкви принцип субсидіарності (допоміжності) інтерпретується як боговстановлений спосіб володарювання, що “доручає кожному сотворінню ті функції, котрі воно здатно виконувати згідно з особливостями власної природи. Цей спосіб володарювання слід відтворювати і у соціальному житті” (§1884) [107, с. 445]. “Принцип допоміжності суперечить будь-якій формі колективізму. Він ставить межі втручання держави. Він спрямований на гармонізацію відносин між особою і суспільством. Він прагне встановити справжній міжнародний порядок” (§1185) [107, с. 446].

ництва [101, с. 501]. У цьому контексті папа говорить про засаду розподілу компетенцій, яка взаємодіє з принципом спільного блага [101, с. 502].

У літературі принцип субсидіарності розглядається різноаспектно. Так, П. де Лобье, розглядаючи субсидіарність у політичному плані, називає її “принципом децентралізації і розподілу відповідальності, який лежить в основі сучасного демократичного процесу” [146, с. 367].

М. Шпікер та Ч. Стжешевські, відзначаючи антропологічну основу принципу субсидіарності, визнають його продуктом особового образу людини у католицькій соціальній етиці, принципом, який ґрунтується на тому положенні, що готовність та здатність індивіда виявити ініціативу, зробити зусилля й досягти результату складає центральну передумову можливості людського життя [320, с. 6; 357, с. 514]. Ця позиція підтверджується й Катехізисом католицької церкви (§ 1879-1883) [107, с. 445]. Ч. Стжешевські також розглядає субсидіарність як онтологічну, правову й моральну засаду, трактуючи її як “науковий” принцип, котрий має своїм джерелом природне право. Дослідник зазначає, що правовий аспект розглядуваної засади вказує на те, що джерелом усіх суспільних прав виступають особові права [357, с. 512-516]. Ч. Стжешевські вважає, що сутність субсидіарності виражають два гасла: 1) стільки свободи, скільки можна, стільки усупільнення, скільки конче необхідно; 2) стільки суспільства, скільки можна, стільки держави, скільки конче потрібно. (Принципово аналогічної позиції дотримується і Й. Гьофнер, зауважуючи також, що із принципу субсидіарності випливає дуалізм держави та суспільства, який є характерним для католицького соціального вчення) [59, с. 64]. Ч. Стжешевські також вважає, що із принципу субсидіарності випливає засада “державного плюралізму”, котра передбачає існування багатьох “проміжних спільнот” (професійних, територіальних, класових, освітніх, культурних, сімейних) і наслідком якої виступають такі

суспільно-організаційні засади, як самоврядування, федерація, децентралізація державної влади, демократія [357, с. 518-519].

К. Костюк, розкриваючи принцип субсидіарності у соціологічному аспекті, вважає, що він виникає із органічного поєднання індивідуального і колективного начал суспільного відношення, звідки випливає свобода і самостійність частини щодо цілого, автономність нижчих інститутів щодо вищих. Суттю цього принципу є, на думку К. Костюка, “допомога з метою самопомоги”. Субсидіарність “позначає золоту середину між ієрархізмом, котрого вимагає будь-який соціальний порядок, і приватною свободою, що виявляє ініціативу “знизу” [126, с. 112].

М. Шупак розглядає субсидіарність у правовому аспекті як спосіб вирішення католицизмом церквою суперечності між позитивними обов’язками державної влади. На його думку, згідно з цим принципом, основну відповідальність за дотримання соціальних та економічних прав несуть окремі люди, приватні фірми, профспілки, інші “проміжні інституції та організації”. Подібно до Ч. Стжешевські та П. де Лобье, М. Шупак вважає, що “принцип субсидіарності вимагає, щоб у суспільстві існував широкий і динамічний сектор проміжних інституцій” [321, с. 320-321].

У вітчизняній літературі принцип субсидіарності найбільш докладно розглянуто С. Ладивіровою. Аналізуючи цей принцип у соціально-етичному та етико-правовому контексті, вона зазначає, що засада субсидіарності поєднує в собі риси, характерні для інших католицьких соціальних принципів – персоналізму й солідарності: свободу і автономію особи та її намагання до об’єднання. При цьому автор розрізняє позитивну і негативну сторони принципу. Суть першої (позитивної) полягає в тому, що суспільне ціле має сприяти самодіяльності кожного індивіда, колективу, об’єднання й гарантувати її життям відповідних заходів. Суть другої (негативної) сторони полягає у завданні суспільного цілого

обмежувати свою діяльність тими функціями, з якими окрема людина неспроможна впоратися своїми силами. Автор наголошує, що принцип субсидіарності вимагає визнання і збереження компетенції кожного окремого суб'єкта як елемента соціальної структури [137, с. 15]. С. Ладивірова робить висновок, що цей принцип особливим чином об'єднує притаманні принципам персоналізму і солідарності риси, а це значить, що теоретично обґрунтовані в ньому права є специфічним переплетінням індивідуальних і соціальних прав. До них належать права, здійснення котрих постає у вигляді соціальної або економічної допомоги і сприяє самореалізації особи і людських об'єднань (право сім'ї на захист із боку суспільства та держави, право народів на самовизначення і т. д.) [137, с. 16]. Видається, однак, що в останньому випадку при визначенні прав, що ґрунтуються на принципі субсидіарності, не врахована група прав людини, котра впливає із виділеної С. Ладивіровою негативної сторони цього принципу.

Викладене вище дає підстави для висновку, що принцип субсидіарності у католицизмі виступає тією засадою, яка призначена функціонально впорядковувати відносини між різнорівневими елементами суспільної структури, – тобто, умовно кажучи, “вертикальні” відносини у суспільстві (між людиною та спільнотами різного рівня, включаючи державу, між спільнотами “нижчого” й “вищого” рівнів, між “малими” та “великими” об'єднаннями осіб) шляхом визначення меж автономії діяльності окремих суб'єктів.

На наш погляд, етико-правове значення цього принципу полягає у наступному:

1) у встановленні “субсидіарних” обов'язків спільнот “вищого” рівня і, зокрема, держави, щодо спільнот нижчого рівня (інших організацій та сімей) і окремих людей (сюди належать обов'язки зі створення необхідних соціальних, економічних, культурних, політичних і правових умов для людського розвитку, а також обов'язки пасивного типу щодо

невтручання у ті сфери суспільних відносин, в яких належне функціонування і розвиток суспільства можуть бути забезпечені власними зусиллями “нижчих” складових елементів суспільного цілого) – така “допоміжність” покликана формувати структуру громадянського суспільства;

2) у визначенні меж компетенції держави та інших публічно-правових об'єднань щодо сфери приватних відносин⁵³; у цьому випадку допоміжність виступає важливою засадою поєднання й розмежування приватно- і публічно-правового державного регулювання суспільних відносин, а також розподілу компетенцій між керівними та підлеглими органами влади;

3) в опосередкованому встановленні низки прав людини, які кореспондують зазначеним вище обов'язкам у різних сферах політичного, соціального, економічного і культурного життя: права на охорону здоров'я, на необхідне соціальне обслуговування, на захист у випадку хвороби, безробіття, вдовства або старості; на такі економічні, соціальні, культурні та моральні умови, які є необхідними для підтримки родинного життя; на гуманні умови праці, на відповідну участь в управлінні підприємством, на справедливу заробітну плату; права організовуватись у групи з метою захисту тих благ, які індивід не може здобути сам; права на юридичну охорону усіх прав людини тощо [341, с. 280; 347, с. 30].

Відповідно до змісту принципу субсидіарності, ті конкретні права людини, які ґрунтуються на ньому, можуть бути об'єднані в дві групи: а) права на громадянську, політичну, соціальну, економічну і культурну самостійність та ініціативу; б) права на необхідну допомогу у соціальній, економічній, культурній, політичній і правовій сферах [240, с. 447].

⁵³ У цьому аспекті заслуговує на увагу підхід вітчизняного дослідника О. Юлдашева, котрий розглядає субсидіарність як принцип християнського правового лібералізму, що впливає з гідності людини. Трактуючи субсидіарність як доктрину примату прав меншості, дослідник висуває пропозиції з удосконалення правового механізму адміністративної реформи в Україні [324, с. 98-99].

4. Спільне благо

Поняття спільного блага належить до фундаментальних ідей і принципів усієї європейської соціальної, політичної і правової культури [178, с. 59]. Правове значення цієї категорії підтверджується, зокрема, тим, що сьогодні вона знайшла своє закріплення у новітніх конституціях окремих держав (наприклад, у Конституції Республіки Польща від 2 квітня 1997 р. (ст.1) [120, с. 5; про це див.: 216].

Сам термін “спільне благо” (лат. “*bonum commune*”) вперше зустрічається ще у римського стоїка Сенеки (бл. 3 р. до н. е. – 65 р. н. е.), хоча, як це стверджується сучасними істориками правових учень, по суті дане поняття розроблялося з природно-правових позицій уже давньогрецькими авторами (Демокритом, Платоном, Арістотелем та інш.), Цицероном та римськими юристами, а пізніше – Томою Аквінським [178, с. 60].

У сучасній соціальній доктрині католицької церкви спільне благо інтерпретується з неотомістичних позицій. У розглядваному вченні поняття спільного блага отримало найбільшого розвитку порівняно з іншими категоріями томістичної соціальної філософії і згадується практично в усіх “соціальних” документах. Сучасна – післясоборова – концепція спільного блага сформувалась на основі синтезу розробок декількох шкіл католицької соціальної філософії: католицького солідаризму, специфіка якого полягає у визнанні цінності закладеного до людської природи потягу до “всеєдності” і в запереченні існування такої цінності у “зовнішньої форми спільного блага” – держави і суспільних інститутів, котрим надається виключно організаційна, інструментальна роль (Г. Гундлах, О. фон Нель-Бройнінг та інш.); концепцій Й. Меснера і Ж. Марітена, який здійснював так звану “інституційну” інтерпретацію спільного блага, згідно з котрою спільним благом визнається насамперед сукупність державних і суспільних інститутів; фрибурзької школи (А. Утц, Й. Лотц, Ф. Фаллер / F. Faller, М. Шміт / M. Schmitt, В. Вальтер / W. Walter та інш.), представники якої

здійснили спробу поєднання двох попередніх концепцій шляхом визнання спільним благом двох груп цінностей, що можуть виступати спільною метою багатьох осіб, – цінностей “внутрішніх” і “зовнішніх” [191, с. 125-127].

Характерно, що у концепціях Ж. Марітена, П. де Лобье державні політичні інститути позбавлені власного спільного блага, оскільки вони покликані бути лише інструментом для забезпечення спільного блага народу [146, с. 21]. Такий підхід представляє державу частиною політичного суспільства, підпорядкованою останньому і наділеною владою не на підставі власних прав (яких у держави немає) і не задля неї самої, але в силу і в міру вимог спільного блага самого політичного суспільства [164, с. 21-22]. На наш погляд, такий “інструменталістський” підхід є соціально-етичним запереченням концепції необмеженого державного суверенітету. Відтак, католицька соціальна доктрина трактує державу як службову інституцію суспільства, наділену субсидіарними функціями [293, с. 62; 157, с. 192]. Видається, що таке трактування може складати підґрунтя концепції правової держави⁵⁴.

Зміст принципу спільного блага у католицькій соціальній доктрині може бути встановлений із порівняльного аналізу офіційних церковних документів. Лев XIII в енцикліці “*Regum novarum*” (1891) стверджував, що спільне благо, “здобуття якого повинно призвести до вдосконалення людини, є насамперед благом моральним” [139, с. 527]. Пій XI в енцикліці “*Mit brennender sorge*” (1937) відзначив, що “справжнє спільне благо у кінцевому рахунку визначається і сприймається через людську природу, котра гармонійно зрівноважує права особи і суспільні

⁵⁴ Іван Павло II у “*Centesimus annus*” прямо говорить про “службовий характер держави” [101, с. 456]. У § 1902 Катехізису католицької церкви вказується: “Влада не здобуває моральної легітимності з себе самої. Вона не повинна діяти деспотично, але повинна діяти задля спільного блага... Користування владою є законним лише у тому випадку, якщо воно спрямоване на досягнення спільного блага даної спільноти людей і якщо для цього застосовуються морально придатні засоби” (§ 1903) [107, с. 449].

відносини, а також через цілі суспільства, що визначаються людською природою” [353, с. 737]. У своїй промові, виголошеній 25 вересня 1949 р., та у посланні до П’ятидесятниці (1941) Пій XII вказував, що кінцеві цілі і межі цього спільного блага визначаються людською особою із її основоположними правами, “порушення яких є настільки неприпустимим, що важливішими від них не можуть бути жодні державні інтереси, жодні посилення на спільне благо” [375, с. 683]. В енцикліці “Mater et magistra” (1961), розвиваючи думку Лева XIII, Іван XXIII визначив спільне благо як “загальну суму тих умов соціального життя, в яких люди мають змогу повніше і легше досягти своєї власної досконалості” [333, с. 789]. У Душпастирській конституції “Gaudium et spes” (1963) зазначено, що “спільне благо є сукупністю умов соціального життя, котрі дозволяють як групам людей, так і окремим їх членам повніше і скоріше досягти своєї досконалості і включає у себе права і обов’язки, що стосуються усього людського роду...” [208, с. 352]. Павло VI визнає, що поняття спільного блага можна визначити лише у зв’язку із гідністю кожної окремої особи, оскільки його практичний зміст виводиться виключно із “одвічного та історичного” змісту такої гідності [цит. за: 146, с. 199]. Іван Павло II у першій енцикліці свого понтифікату – “Redemptor hominis” (1979) проголосив, що у сучасному світі спільне благо полягає у дотриманні прав людини [35, с. 21]. В енцикліці “Centesimus annus” (1991) він вказує, що спільне благо “не є простою сумою приватних інтересів, а радше – їх оцінкою і втіленням на основі врівноваженої ієрархії цінностей і, врешті, правильного розуміння гідності і прав особи” [101, с. 500]. Ця ж позиція підтримана і у виступах понтифіка під час візиту в Україну 23 – 27 червня 2001 року [233, с. 22, 33].

У Катехізисі католицької церкви вказується, що спільне благо містить три істотних елементи: дотримання і заохочення фундаментальних прав особи (зокрема “право діяти згідно з правильною нормою власного сумління, охорона приватного життя і справедлива свобода, із релігійною включно”);

благоденство, тобто розвиток духовних і світських благ суспільства (харчування, одяг, медична допомога, робота, освіта, культура, відповідна інформація, правова можливість створення сім’ї тощо); мир і безпека суспільства та його членів (§ 1907-1909, 1925) [107, с. 450-452]. Таким чином, Катехізис інтерпретує зміст спільного блага суспільства як звернені до держави вимоги із забезпечення практично усіх груп прав людини⁵⁵.

Як вбачається зі змісту основних документів соціальної доктрини католицизму, спільне благо розглядається у церковній доктрині як антропологічно зумовлений суспільний феномен (Пій XI), у соціально-телеологічному та в морально-духовному плані (Лев XIII, Іван XXIII, Другий Ватиканський Собор), у соціально-етичному (Пій XII, Іван XXIII, Другий Ватиканський Собор, Павло VI, Іван Павло II) та соціально-аксіологічному (Іван Павло II) аспектах. Починаючи з енцикліки “Mater et magistra”, католицька доктрина висуває концепцію спільного блага як сукупності соціальних умов, котрі уможливають досягнення людиною досконалості.

Отже, згідно з неотомістичною доктриною зміст спільного блага як об’єктивної мети соціального ладу полягає у збереженні, розвитку і вдосконаленні людської особи, що розглядається в єдності духовного та тілесного (матеріального) аспектів буття. У соціально-аксіологічному аспекті розгляду спільне благо у католицькому соціальному вченні постає як понадіндивідуальна соціальна цінність, якою виступає теологічно інтерпретована людська особа та її невід’ємні права [245, с. 158]. Характерно, що при цьому зміст спільного блага визначається не лише як “одвічний”, але й як “історичний” (Павло VI), тобто соціально – зумовлений. Спільне благо трактується католицькою церквою як один із природних принципів суспільної етики: як “природна” вимога боговстановленого ідеального “порядку

⁵⁵ Слід зауважити, що у католицькому соціальному вченні йдеться про спільне благо, так би мовити, різних рівнів, залежно від виду (рівня) спільноти, метою якої виступає спільне благо: спільне благо сім’ї, церкви, суспільства, нації і, нарешті, “універсальне благо” – загальне спільне благо всієї людської родини [96, с. 342; 115, с. 30].

речей” – належного суспільного ладу. Призначенням цієї вимоги є формування гуманних умов суспільного життя – умов, які дозволяють як групам людей, так і їхнім окремим членам досягнути найбільшої моральної досконалості. Інституцією, що покликана забезпечувати здійснення спільного блага в суспільстві, виступає насамперед держава, хоча й усі інші елементи соціального цілого також повинні, кожен у своїй сфері, сприяти спільному благу [144, с. 461-462; 107, с. 452-453].

Таким чином, спільне благо у католицькій соціальній доктрині на сучасному етапі виступає критерієм оцінювання діяльності усіх суспільних і державних інституцій. Природно-правове значення принципу спільного блага у католицизмі полягає:

а) у визнанні необхідності реалізації окремих – приватних, партикулярних – інтересів суб’єктів суспільного життя на основі оцінки цих інтересів, що здійснюється з огляду на конкретно-історичний зміст гідності й прав людської особи;

б) у встановленні морального обов’язку усіх суб’єктів суспільного життя сприяти спільному благу;

в) у необхідності реального забезпечення можливості здійснення прав і виконання обов’язків кожної окремої людини як члена суспільства;

г) у встановленні основного призначення діяльності держави – забезпечення прав та обов’язків людини і обмеження цієї діяльності лише таким призначенням⁵⁶.

⁵⁶ У концепції юридичного лібертаризму (В. Нерсесянц) представлена інша – по суті, позитивістична концепція спільного блага [178, с. 59-65]. В. Нерсесянц вважає, що спільне благо виступає правовою формою визнання й реалізації індивідуальних благ на засаді формальної рівності. При цьому поняття “благо” позначає у В. Нерсесянца юридично кваліфікований інтерес (домагання, волю тощо). “Всезагальне правове начало, котре представлено у спільному блазі, - це формальна єдність відмінностей... це не заперечення відмінностей інтересів, домагань, воль тощо окремих суб’єктів, а загальна можливість їхньої реалізації... Правовий компроміс при цьому досягається... шляхом співучасті усіх цих окремих інтересів і воль у формуванні тієї спільної правової норми..., котра своїми дозволами й заборонами виражає рівну для усіх міру свободи й справедливості” [178, с. 60-64]. Відтак, лібертарно-юридична концепція спільного блага як узгодженого на засадах формальної рівності загального інтересу ґрунтується на “волюнтаристському” типі

Отже, відповідно до природно-правової антропології католицизму, права людини мають як антропну, так і ціннісну основи. Найважливішими антропними характеристиками людини, котра становить основу її природних прав, є її розум та свобода (свобода волі). Трансцендентно-ціннісною же основою таких прав виступає гідність людини. На сучасному етапі розвитку католицької природно-правової доктрини саме людській гідності надається домінуючого значення в обґрунтуванні прав людини.

Католицьке трактування гідності людини містить як специфічні, “партикулярні” положення, так і такі методологічні засади, котрі становлять певний внесок до загальної теорії прав людини. До першої групи положень належать ірраціоналістичний зміст надприродної аргументації прав людини. Загальнотеоретичне ж (етико-правове) значення католицької концепції гідності полягає насамперед у підтвердженні того, що об’єктивістська антропологічна інтерпретація гідності як абсолютної цінності виступає переконливим способом обґрунтування непорушності людської гідності та прав людини, принципу рівності людської гідності та, відповідно, правової засади рівності. Концепція трансцендентної гідності дозволяє католицизму обґрунтувати не лише права людини як такі, але й також їхню історичну змінюваність.

Сучасний католицизм також розмежував земний (соціальний) та трансцендентний виміри свободи і, водночас, продемонстрував діалектичний взаємозв’язок між правовими та позаправовими – природно-антропологічними й духовними – аспектами свободи. Свобода волі виступає природною

праворозуміння, властивому правовому позитивізму. Видається, що інтерпретоване таким чином спільне благо може виступати юридичним оформленням “тиранії колективу”, сваволі як спільної волі певної спільноти. При цьому спільне благо тлумачиться виключно формально. Є очевидним також, що В. Нерсесянц, спираючись на “етику інтересу”, не допускає при цьому правових форм існування трансцендентних (поза- чи понад-соціальних) цінностей.

Виконане дослідження дає змогу дійти наступних висновків:

Природно-правова доктрина неотомізму у методологічному аспекті спирається на ціннісний теолого-метафізичний підхід до права і прав людини. Вихідними філософсько-методологічними засадами праворозуміння сучасного католицизму є теоцентричний антропологізм, етичний онтологізм, об'єктивістський телеологізм та гносеологічний дуалізм. Вплив розглянутих методологічних підходів на особливості концепції прав людини у сучасному католицизмі знайшов свій прояв у наступному.

Теолого-метафізичний підхід визначає надприродну зумовленість прав людини. Телеологізм зумовлює загальну детерміністичність католицької концепції свободи, а також такі її особливості, як: онтичний пріоритет трансцендентних релігійних обов'язків щодо прав людини; протиставлення негативістському (“ліберальному”) розумінню свободи як “свободи від чогось” позитивної етичної інтерпретації свободи як “свободи для”; онтологічний пріоритет вищої моральної необхідності перед свободою вибору та свободою волі. Розгляд прав людини у контексті релігійної соціальної етики спричинює те, що на перший план у церковній доктрині висуваються принципи морально відповідального користування свободою, взаємозумовленості прав людини та її релігійно-моральних обов'язків. Соціально-емпіричний же підхід до пізнання прав людини зробив можливим визначення й відображення об'єктивної конкретно-історичної зумовленості змісту прав людини, якою спричинюється декотра змістовна “динамічність” цієї категорії; визнання необхідності постійного аналізу соціальних змін задля уточнення змісту прав людини та шляхів їх реалізації у конкретних суспільно-історичних умовах; з'ясування соціальних передумов взаємопов'язаності усіх прав людини.

передумовою соціальної свободи, котра, у свою чергу, є необхідною, хоч і не достатньою умовою досягнення людиною духовної свободи. Така інтерпретація дала можливість, не відмовляючись від концепції “істинної свободи”, визнати земну цінність соціальної свободи та відповідного юридичного права. Отже, вирішивши задачу розмежування мінімальної та максимальної правової антропологій, католицизм створив одну з філософсько-теоретичних моделей християнського лібералізму [184, с. 106-109; 310, с. 180].

Дослідження основних засад католицької соціальної етики – принципів справедливості, солідарності, субсидарності та спільного блага – дає можливість зробити наступні висновки.

Спільною рисою суспільно-етичних засад католицизму є їхнє соціально-аксіологічне (критерії для етичної оцінки гуманістичності суспільної практики) та соціально-телеологічне (визначення цілей суспільного життя та вказівка шляхів реалізації прав людини як універсальної мети такого життя) призначення.

Взаємозв'язок католицьких природно-правових засад соціального порядку із правами людини полягає у наступному: ці засоби, виступаючи джерелом етичних вимог, обумовлюють низку моральних обов'язків для усіх суб'єктів суспільного життя і таким чином опосередковано встановлюють відповідні права людини; принципи суспільної етики католицизму складають концептуальну основу для соціальної інституціоналізації природних прав людини.

Окремі методологічні підходи природно-правової доктрини католицизму можуть бути ефективно використані у подальшій розробці основ загальної теорії прав людини. Такими підходами здатні слугувати, зокрема, *антропоцентризм* і *соціально-емпіричне пізнання* прав людини.

В рамках неотомістичного праворозуміння здійснюється релігійна філософсько-антропологічна, етико-правова та соціально-аксіологічна контекстуалізація прав людини. До теоретико-методологічних переваг такого підходу можна віднести концептуальну цілісність етико-антропологічної аргументації прав людини і спробу дати відповіді на питання щодо буттєвих основ цих прав, а також виявити й відобразити моральні, духовно-змістовні аспекти права як сутнісні, іманентні властивості цього явища. Завдяки цьому, католицькою церквою пропонується внутрішньо несуперечливе розв'язання цих чи не найважливіших для праворозуміння проблем. Поряд із тим, не можна не звернути увагу й на проблематичність обґрунтування природності деяких приписів католицької релігійної етики (неприпустимість використання контрацептивів, заборона штучного гетерологічного запліднення тощо).

Специфіка сучасної католицької доктрини прав людини полягає:

– у поєднанні сакрального обґрунтування прав людини із емпірико-соціологічним аналізом соціальних передумов порушень прав людини;

– у доповненні міжнародного (“світського”) каталогу прав людини такими правами, як право на інтегральний розвиток, право на участь у суспільному житті, на мирне життя (“інтегральні” права), на природний спосіб народження, право померти у природний спосіб, право зачатої людини на народження (вітальні (біотичні) права), право на економічну ініціативу, на справедливу участь у користуванні матеріальними благами, права самотніх на необхідну допомогу, “права убогих” на отримання “із багатства інших”, у разі крайньої необхідності,

необхідних для себе матеріальних благ (соціально-економічні права);

– у запровадженні специфічних релігійно-етичних обмежень свобод людини (заборони у сферах особистої свободи, медичних практик та наукових досліджень: заборона розлучення; біоетичні заборони – неприпустимість абортів, еутаназії, самогубства, штучної контрацепції, клонування людини та інш.);

– у встановленні принципів ціннісно-ієрархічних співвідношень між окремими правами людини;

– у встановленні первинності (пріоритету) “соціальних” та релігійних обов’язків щодо однойменних прав людини;

– у наголошуванні на ідеологічно-виховних підвалинах забезпечення прав людини,

– у розробці соціально-етичних засад комплексної реалізації прав людини (справедливість, солідарність, субсидіарність, спільне благо).

У соціальній доктрині католицизму постійно присутніми та найбільш розробленими є соціально-економічні права (право власності, право на працю та супутні йому права на справедливу оплату праці, на достатній життєвий рівень тощо), а також так звані “права убогих”; далі, права людини, що стосуються особистого та сімейного життя, та вітальні (біотичні) права: право на життя, на народження, на природний спосіб народження, на природну смерть.

Евристичне значення католицької концепції гідності людини полягає у можливості теоретичного обґрунтування незмінної буттєвої основи прав людини та історичного динамізму самих прав людини як вимог трансцендентної людської гідності у змінюваних соціальних умовах. Весь комплекс прав людини розглядається як сукупність етико-релігійних вимог щодо умов, необхідних для соціального втілення (актуалізації) трансцендентної гідності людини в конкретно-історичній ситуації. Окрім цього, зазначена концепція підтверджує, що теоретичне

обґрунтування непорушності людської гідності та прав людини, а також правової засади рівності може бути здійснене лише шляхом розкриття змісту людської гідності на основі відповідної антропології.

Етичні принципи організації суспільства, у якому права людини можуть знайти належну реалізацію, відображено у католицизмі засадами справедливості, солідарності, субсидіарності та спільного блага. У сфері прав людини ці принципи видаються настільки універсальними й суттєвими, що заслуговують на закріплення у національних конституціях (прикладом цьому може слугувати чинна Конституція Республіки Польща (ст. 1). Тому було б доцільно винести на обговорення пропозицію про закріплення деяких із цих принципів і в Конституції України. У ній ці засади могли би формулюватись наступним чином:

“Публічно-правове регулювання суспільних відносин в Україні ґрунтується на принципах допоміжності (субсидіарності) та спільного блага.

До компетенції вищих та центральних органів державної виконавчої влади належить виконання лише тих функцій і завдань, котрі не можуть бути самостійно виконані підпорядкованими їм органами державної влади, а також тих, котрі в інтересах спільного блага мають виконуватись виключно вищими та центральними органами державної виконавчої влади.

До компетенції місцевих органів державної виконавчої влади та органів місцевого самоврядування належить виконання лише тих функцій і завдань, які не можуть бути самостійно виконані іншими учасниками суспільного життя, не наділеними владними повноваженнями, а також тих завдань і функцій, котрі в інтересах спільного блага повинні виконуватись виключно місцевими органами державної виконавчої влади та органами місцевого самоврядування”.

Природно-правова доктрина католицизму зробила певний внесок у теоретичне осмислення й обґрунтування сучасних

світових та європейських стандартів прав людини. Таким внеском можна вважати насамперед ідею гідності людини як фундаменту її невід’ємних прав. Своєю чергою, соціальне вчення католицької церкви зазнало впливу міжнародної ідеології прав людини, відображеної у відповідних політико-правових документах. Це знайшло свій вияв у запровадженні в основні документи соціальної доктрини католицизму того “праволюдного” категоріально-термінологічного апарату, який сформовано у міжнародно-правовій практиці.

З огляду на обмежений обсяг дослідження, деякі аспекти проблематики прав людини у природно-правовій думці католицької церкви не змогли отримати у ньому повного розкриття (так, предметом детального розгляду не був зміст та обсяг окремих прав людини у католицизмі). Загальнотеоретична спрямованість дослідження зумовила й те, що у ній також не розглядалась низка важливих аспектів соціальної практики католицької церкви у царині прав людини (зокрема, політико-правова діяльність держави-міста Ватикан та католицьких політичних партій і рухів, проблема забезпечення прав людини у внутрішньоцерковних відносинах тощо). Усі ці питання потребують окремого наукового аналізу.

SUMMARY

The essay is focused on systematic analysis of Neothomistic human rights concepts, which are stated in the documents and other sources of Catholic social doctrine.

The author examines the evolution of law understanding of Neothomism in XX-th century. Based on thorough studying of theory, methodology, anthropological value studies, social and ethical grounds of Neothomistic human rights concepts the author reveals the possibilities of human dignity interpretation to evolve. The essay also comprises the general theoretical characteristics of human rights phenomenon in modern Neothomism. The author reveals the contribution of Catholic natural law doctrine into the global civilization process of comprehension of anthropological basis for human rights. The author observes the impact of international law ideology on human rights and social doctrine of Catholicism.

АННОТАЦИЯ

В работе на основе использования современных достижений общей теории права и государства, теории прав человека, истории политических и правовых учений, философии права предпринята попытка исследования католической концепции прав человека, отраженной в документах и других источниках социального учения католической церкви.

На материалах энциклик, посланий, обращений и других актов римских пап, документов соборов, синодов и иных церковных институций анализируется эволюция естественно-правовой мысли неотомизма на протяжении XX ст., а также причины, условия и факторы, которые оказали воздействие на ее содержательную динамику. Констатируется, что, начиная с 60-х годов XX ст., католическая доктрина прав человека выступает христианско-персоналистической интерпретацией традиционной томистской теории естественного права.

Рассматривается общественно-политическая эффективность и действенность католической концепции прав человека.

Выясняется содержание исходных методологических принципов неотомистского правопонимания: теоцентрического антропологизма, этического онтологизма, ценностного телеологизма, гносеологического дуализма и выявляется их влияние на специфику католической доктрины прав человека. Характеризуются основные антрополого-правовые положения католицизма и рассматриваются теоретико-философские проблемы, возникающие в связи с католической концепцией "природы человека". Указывается, что важнейшим проявлением дуалистичности католического правопонимания выступает дихотомия индивидуального морального сознания человека и официальной доктрины церкви как двух различных форм обнаружения естественного права. Обосновывается, что такой дуализм отображает противоречивость рассматриваемого подхода к познанию прав человека. Подчеркивая

ценность совести как источника постижения естественного права, католицизм тем самым санкционирует определенный гносеологический плюрализм; однако сакрализация официальной церковной интерпретации прав человека приводит к позитивизации естественно-правовых требований, трансформирует естественное право, “начертанное в природе человека”, в своеобразное позитивное естественное право.

Анализируются особенности и раскрывается эвристический потенциал католической интерпретации категорий человеческого достоинства и свободы как ценностно-антропологических оснований католической концепции прав человека. Показано, что в социальном учении католицизма фундаментом учения о естественных правах человека выступает идея трансцендентного достоинства человека, основывающаяся на его божественном предназначении.

Исследуется эволюция осмысления католицизмом фундаментальных естественно-правовых принципов социальной этики – справедливости, солидарности, subsidiarности и общего блага.

Дается комплексная общетеоретическая характеристика феномена прав человека в католицизме. Выявляются особенности неотомистской интерпретации сущностных свойств прав человека. Обосновывается целесообразность выделения первичных и производных признаков прав человека в общей системе их католической аргументации. К первичным отнесены богоустановленность, укорененность в трансцендентном достоинстве человека, антропность (естественность), интересубъектный характер, религиозно-моральная нормативность, социально-персоналистическое предназначение, социокультурно-историческая обусловленность, необходимость их государственно-юридического обеспечения.

К производным же признакам прав человека, согласно католическому социальному учению, могут быть отнесены нерушимость, универсальность, абсолютный характер,

неотчуждаемость, интегрированность, равенство для всех людей, производность прав человека от его религиозных обязанностей. Предлагается дефиниция общего понятия феномена прав человека в католицизме как требований богоустановленного, универсального, справедливого общественного порядка, которые проистекают из трансцендентного достоинства человека, отображаются в его моральном сознании, направлены на свободное интегральное развитие и совершенствование человека в пределах общего блага, обуславливаются как общеантропными, так и социокультурно-историческими факторами, нуждаются в государственно-юридическом обеспечении.

Рассматриваются социально-функциональные интерпретации прав человека в современном католицизме, а также представленные в неотомизме подходы к классификации прав человека.

ANOTACJA

Celem niniejszej pracy jest, w oparciu o współczesne osiągnięcia teorii powszechnej prawa i państwa, teorii i historii doktryn politycznych i prawnych, filozofii prawa, przeanalizować katolicką koncepcję praw człowieka, przedstawioną w dokumentach i innych źródłach katolickiej nauki społecznej.

Na podstawie encyklik, listów pasterskich, przemówień i innych aktów papieży, dokumentów soborowych i synodalnych oraz innych materiałów, w pracy ukazuje się rozwój naturalno-prawnej myśli katolicyzmu w XX wieku oraz ujawnia się przychyny, warunki i czynniki, które zdynamizowały tę doktrynę. W pracy podjęta została próba przedstawienia problemu efektywności i skuteczności społeczno-politycznej katolickiej koncepcji praw człowieka.

Autor wyjaśnia treść zasadniczych pryncypium metodologicznych neotomistycznego traktowania prawa: teocentrycznego antropologizmu, etycznego ontologizmu, wartościowego teleologizmu, gnoseologicznego dualizmu oraz ujawnia się ich oddziaływanie na swoistość katolickiej doktryny praw człowieka. Również przeanalizowane zostały podstawowe antropologo-prawne zasady katolicyzmu oraz teoretyko-filozoficzne zagadnienia, wypływające z katolickiego traktowania "natury ludzkiej".

Autor analizuje szczegółowy charakter oraz ujawnia ewrystyczny potencjał katolickiego podejścia do kategorii ludzkiej godności i wolności jako wartościowo-antropologicznych zasad koncepcji praw człowieka. Autor podkreśla, że w katolicyzmie podstawą doktryny o naturalnych prawach człowieka występuje idea transcendentnej godności człowieka, uzasadniona powołaniem każdego człowieka przez Boga.

W pracy przedstawia się historyczny rozwój traktowania przez Kościół głównych naturalno-prawnych zasad etyki społecznej – sprawiedliwości, solidarności, pomocniczości oraz dobra wspólnego.

Autor dokonuje się całościowej ogólnoteoretycznej charakterystyki fenomenu praw człowieka w katolicyzmie.

Ulegają wykryciu osobliwości katolickiej interpretacji istotnych cech praw człowieka. Uzasadnia się celowość rozróżnienia podstawowych i pochodnych cech praw człowieka w ogólnym układzie katolickiej doktryny. Do cech podstawowych zalicza się stworzoną przez Boga, transcendentną godność osoby ludzkiej, antropność (naturalność), interpodmiotowość, posiadanie religijno-moralnych zasad, społeczno-personalistycznie przeznaczenie, społeczno-historycznie uwarunkowanie, konieczność państwowo-prawnego zabezpieczenia. Do pochodnych zaś cech praw człowieka, zgodnie z nauką społeczną Kościoła, zaliczane są następujące cechy: nienaruszalność, powszechność, absolutny charakter, niezbywalność, integralność, równość dla wszystkich ludzi, prymat obowiązków religijnych. Autor podaje również definicję ogólnego pojęcia fenomenu praw człowieka w neotomizmie jako wymóg, ustanowionego przez Boga, powszechnego i sprawiedliwego społecznego porządku, co wypływa z transcendentnej godności człowieka, odzwierciedla się w jego moralnej świadomości, skierowane na wolny integralny rozwój i doskonalenie człowieka w granicach dobra wspólnego. Wymóg ten jest uwarunkowane ogólnoludzkimi oraz społeczno-kulturowo-historycznymi czynnikami oraz potrzebuje państwowo-prawnego zabezpieczenia.

Również w pracy rozpatruje się socjalno funkcjonalne interpretacji praw człowieka we współczesnej nauce Kościolnej oraz przedstawione neotomizmem ujęcia klasyfikacji praw człowieka.

ВИКОРИСТАНІ ДЖЕРЕЛА

1. Абаньяно Н. Экзистенция как свобода // Вопросы философии. – 1992. – № 6. – С. 30-45.
2. Абдулаев М.И. Личность в христианской традиции миропонимания // Межвузовская научно-практическая конференция «Православие и правоохранительная деятельность в России» // <http://www/ibif.nm.ru/conferences/mvd/abdulaev.htm>
3. Академічне релігієзнавство: Підручник / За ред. А. Колодного. – К., 2000. – 862 с.
4. Алексеев Н.Н. Основы философии права. – СПб., 1999. – 256 с.
5. Алексеев С.С. Восхождение к праву. Поиски и решения. – М., 2001. – 752 с.
6. Аннерс Э. История европейского права: Пер. со швед. / Ин-т Европы. – М., 1996. – 395 с.
7. Бабій М.Ю. Свобода совісті: православна, католицька та протестантська інтерпретації // Релігійна свобода: свобода релігії і національна ідентичність – світовий досвід та українські проблеми. Науковий щорічник / За ред. А. Колодного і М. Бабія. – К., 2002. – С. 66–71.
8. Баджо А.-М. Християнське соціальне вчення: ідентичність та методологія // Соціальна доктрина церкви: 36 статей. – Львів, 1998. – С. 68–73.
9. Баллестрем К.Г. Церковь и демократическая культура: проблемы адаптации и конфликты // Вопросы философии. – 2002. – № 1. – С. 67–77.
10. Бандзеладзе Г.Д. О понятии человеческого достоинства. – Тбилиси, 1979. – 320 с.
11. Баранов П.П. Смоленский М.Б. Антропология как наука об общих закономерностях взаимоотношений права и личности // Матер. междунар. научн. конф. “Тенденции развития правовых систем стран СНГ” (22–23 апреля 1998 г.) / РЮИ МВД России. – Ч. 1. – Ростов-на-Дону, 1998. – С. 5–11.
12. Баум Г. Приоритет труда: Комментарий к энциклике папы Иоанна Павла II “Лабorem экзерценс” // Социально-этические проблемы в религиозном правосознании / Обзор Ю. Куфтырева. ИНИОН. – М., 1987. – С. 149–156.
13. Баумгартнер Х.М. Философская концепция для Европы // Актуальные проблемы Европы (2000 – 1). Образ Европы: оценки и дискуссии: Реф. сб. / РАН, ИНИОН. – М., 2000. – С. 8–19.
14. Бог, багатий милосердям (“Dives in misericordia”). Энцикліка Вселенського Архієрея Івана Павла II. – Львів, 1999. – 62 с.
15. Боргош Ю. Фома Аквинский: Пер. с польск. – М., 1966. – 183 с.
16. Братусь С.Н. Субъекты гражданского права. – М.: Юридическая литература, 1950. – 228 с.
17. Бриндак І. Римські архієреї ХХ століття // Жива вода. – 2001. – № 7. – С. 4–5.
18. Букреев В.И., Римская И.Н. Этика права: от истоков этики и права к мировоззрению: Учебное пособие. – М., 1998. – 336 с.

19. Булгаков В.В. Концепция справедливости в праве: Автореф. дис. ... канд. юрид. наук: 12.00.01 / Ин-т права Тамбовск. гос. ун-та. – Белгород, 2001. – 20 с.
20. Бургете А.Р. Современный томизм // Современный объективный идеализм. Критические очерки / Под ред. Г.А. Курсанова. – М., 1963. – С. 42–56.
21. Бюджетний кодекс України від 21 червня 2001 р. № 2542-III. // Відомості Верховної Ради України. – 2001. – № 37-38. – С. 189.
22. Вальверде К. Философская антропология: Пер. с исп. – М., 2000. – 411 с.
23. Ванже А. Рим и Москва. 1900–1950 / Обз. В.Г. Эзрина // Папство в современном мире. Реф. сб. / ИНИОН. – М., 1989. – С. 124–125.
24. Ватикан и теология освобождения / Обз. С.В. Дерюгина // Папство в современном мире: Реф. сб. / ИНИОН. – М., 1989. – С. 62–78.
25. Ваторопин А.С. Религиозный модернизм и постмодернизм // Социологические исследования. – 2001. – № 11. – С. 84–92.
26. Веберс Я.Р. Правосубъектность граждан в советском гражданском и семейном праве. – Рига, 1976. – 156 с.
27. Великович Л.Н. Религия и социальные проблемы современности. – М., 1978. – 278 с.
28. Великович Л.Н. Современный капитализм и религия. – М., 1984. – 238 с.
29. Величко А.М. Христианство и социальный идеал (философия, право, социология индустриальной культуры): Научн. изд. / Под ред. В.П. Сальникова. – СПб. – М., 2000. – 544 с.
30. Вельяминов Г.М., Семенов В.С. Бог и право (много- или однополярный мир) // Московский журнал международного права – 1999. – № 3. – С. 28–40.
31. Виллей М. Диалектика и естественное право // Право XX века: идеи и ценности: Сб. обз. и реф. / РАН, ИНИОН. – М., 2001. – С. 221–227.
32. Виноградов Г. Соціальна природа істини і роль церкви в її пізнанні // Церква і соціальні проблеми. Енцикліка “Сотий рік”. Матер. міжнар. конф. – Львів, 1993. – С. 217–225.
33. Витрук Н.В. Основы теории правового положения личности в социалистическом обществе. – М., 1979. – 138 с.
34. Відкупитель людини. Енцикліка Вселенського Архієрея Івана Павла II. – Торонто – Рим, 1989. – 152 с.
35. Войтила К. Суб’єктність і «те, що не піддається редукції» в людині // Досвід людської особи: Нариси з філософської антропології. – Львів, 2000. – С. 19–29.
36. Войтила К. Участь чи відчуження? // Досвід людської особи: Нариси з філософської антропології. – Львів, 2000. – С. 245–259.
37. Всеобщая декларация о геноме человека и правах человека (11 ноября 1997 г.) / Социально-правовые аспекты клонирования человека. – Одесса, 2001. – С. 191–204.
38. Вступая в новое тысячелетие (“Novo millennio ineunte”). Апостольское послание папы Иоанна Павла II епископату, духовенству и мирянам на завершение Великого Юбилея 2000 года // Roma locuta: Документы

Апостольской Столицы. Приложение к газете "Свет Евангелия" // <http://www.catholic.ru>

39. В уважении прав человека заключается смысл подлинного мира. Послание Его Святейшества Папы Иоанна Павла II ко Всемирному дню мира 1 января 1999 года // <http://www.agnuz.info/holy.php?header=messages>

40. Гайдис А.А. Католический клерикальный антикоммунизм: критический анализ философской и социально-политической проблематики. – Вильнюс, 1982. – 311 с.

41. Гальцева Г.А. Католическая панорама // Социальные идеи христианства в XX веке: Сб. обзоров / ИНИОН. – М., 1989. – С. 10–30.

42. Галантич М., Коваленко Г. Захист честі, гідності та ділової репутації // Юридичний вісник. – 1998. – № 47. – С. 2–8.

43. Гантінгтон С.П. Релігія і третя хвиля // Релігійна свобода і права людини: богословські аспекти: У 2 т. – Львів, 2000. – Т. 1. – С. 17–40.

44. Гараджа В.И. Католический модернизм и неотомизм // Католицизм и современная идеологическая борьба. Материалы научн. конф. (Вильнюс 11–12 декабря 1975 г.) / Ин-т истории / Редкол.: А. Гайдис и др. – Вильнюс, 1975. – С. 152–173.

45. Гегель Г.В.Ф. Философия права. – М., 1990. – 256 с.

46. Гер Дж. Браен. Католицизм і демократія: конфлікт, зміни та співпраця // Релігійна свобода і права людини: богословські аспекти: У 2 т. – Львів, 2000. – Т. 1. – С. 201–219.

47. Голенбах Д. Розвиток римо-католицької теорії прав людини // Релігійна свобода і права людини: богословські аспекти: У 2 т. – Львів, 2000. – Т. 1. – С. 141–201.

48. Государственное право Германии: В 2 т.: Пер. с нем. / Под ред. Й. Иензее, П. Кирххофа. – М., 1994. – Т. 1. – 304 с.

49. Гражданское право. Учебник. В 3 т. / Под ред. А.П. Сергеева, Ю.К. Толстого. – М., 1998. – Т. 1. – 632 с.

50. Грене И. Энциклика «Соллициудо реи социалис» // Революция в церкви? (Теология освобождения. Документы и материалы). – М.: – 1990. – С. 93–95.

51. Григорьян Б. Т. Философская антропология. Критический очерк. – М., 1982. – 188 с.

52. Григулевич Й.Р. Папство: століття ХХ. – К., 1988. – 543 с.

53. Губман Б.Л. Современная католическая философия: человек и история: Учебное пособие. – М., 1987. – 190 с.

54. Гуревич П.С. Философская антропология: Учебное пособие. – М., 1997. – 448 с.

55. Гусак П. Етика і політика: альтернатива чи консонанс? // "Ї". – Незалежний культурологічний часопис. – 2001. – № 22. – С. 161–171.

56. Гусак П. Моральні підстави засудження Церквою абортів, евтаназії та допоміжних репродуктивних технологій. Матеріали III-го Архиепархіального Собору Львівської Архиепархії УГКЦ «Ісус Христос – джерело відродження

українського народу» (26–30 грудня 2001 р.) // <http://www.ugcc.org.ua/ukr/sobor/eparchial/lviv/husak/> – >

57. Гусейнов А.А. Философский анализ явлений духовной культуры: теоретический и исторический аспекты. – М., 1984. – 300 с.

58. Гусейнов А.А., Иррлицт Г. Краткая история этики. – М., 1987. – 589 с.

59. Гюфниер Й. Християнське суспільне вчення: Пер. з нім. – Львів, 2002. – 304 с.

60. Данилів В.–Ю. Солідарність і солідаризм: Пер. з нім. – К., 2000. – 152 с.

61. Декларация о религиозной свободе // Второй Ватиканский Собор: Конституции. Декреты. Декларации. – Брюссель, 1992. – С. 437–453.

62. Декларация об отношении Церкви к нехристианским религиям // Второй Ватиканский Собор: Конституции. Декреты. Декларации. – Брюссель, 1992. – С. 429–437.

63. Декрет о средствах социального сообщения // Второй Ватиканский Собор: Конституции. Декреты. Декларации. – Брюссель, 1992. – С. 155–171.

64. Десять заповедей. Ассизский декалог о мире. Письмо Святейшего Отца всем главам государств и правительств 24 февраля 2002 г. // <http://www.agnuz.info/holy.php?header=letters>

65. Джероза Л. Каноническое право в католической церкви: Пер. с итал. – М.: Христианская Россия, 1999. – 379 с.

66. Димин М. Труд и собственность в католической доктрине // <http://www.transport.ru>

67. Догматическая конституция о Церкви "Свет народам" // Второй Ватиканский Собор: Конституции. Декреты. Декларации. – Брюссель, 1992. – С. 11–22.

68. Договор между Святым престолом и Королевством Италия от 11 февраля 1929 г. Конституции государств Европы: В 3 т. / Под общ. ред. Л.А. Окунькова. – М., 2001. – Т. 1. – С. 235–241.

69. Долгов К.М. Критика основных методологических и гносеологических приемов неотомизма // Критика современных буржуазных этических концепций / О.Г. Дробницкий, Т.А. Кузьмина. – М., 1967. – С. 422–466.

70. Дробницкий О.Г. Проблемы нравственности. – М., 1977. – 333 с.

71. Дудкин В.Я. Теологические интерпретации перспектив прав человека // Права человека в современной религиозной мысли Запада: Научно-аналит. обзор / РАН, ИНИОН. – М., 1992. – С. 40.

72. Дяченко В.К. Критика теоретических основ неотомистского учения о естественном праве: Автореф. дис. ... канд. филос. наук: 625 / МВТУ. – М., 1969. – 17 с.

73. Енцикліка "Evangelium vitae" Святішого Отця Йоана Павла II до єпископів, священників і дияконів, ченців і черниць, світських католиків та до всіх людей доброї волі про вартість і недоторканність людського життя. – Ватикан, 1995. – 159 с.

74. Енцикліка "Fides et Ratio" Святішого Отця Івана Павла II до єпископів Католицької Церкви про співвідношення віри й розуму. – К. – Львів, 2000. – 150 с.

75. Енцикліка до преподобних братів патріархів, примасів, архієпископів, єпископів і інших ординарів, що в мирі і єдності живуть з Апостольською Столицею, Його Святості Нашого Отця Пія XI з Божого провидіння Папи про християнське подружжя з угляданням теперішніх відносин, потреб, блудів і проступків в родині і в суспільності. – Львів, 1931. – 44 с.

76. Енцикліка Його Святості Отця Нашого Пія, Божим провидінням Папи XI про християнське виховання молоді. – Львів, 1930. – 30 с.

77. Ерде П. Церковне конституційне право: Пер. з угорськ. — Львів: 1998. – 156 с.

78. Етика. Навч. посібник / Т.Г. Абеліна, В.В. Єфіменко, О.М. Лінчук та ін. – К., 1992. – 328 с.

79. Желнов М.В. Критика гносеологии современного неотомизма. – М., 1971. – 359 с.

80. Журне Ш. Христианские требования в политике: Пер. с франц. – К., 1998. – 465 с.

81. Загальна декларація прав людини (ООН, 1948) // Права людини. Міжнародні договори України, декларації, документи / Упоряд. Ю.К. Качуренко. – К., 1992. – С. 18–24.

82. Заключительный акт Совещания по безопасности и сотрудничеству в Европе (1 августа 1975 г.) (Извлечения) // Свобода совести, вероисповедания и религиозных организаций: Положения конституций постсоциалистических стран, государств Западной Европы, США, Канады, Японии, международных правовых документов. – К., 1996. – С. 74–75.

83. Закон об источниках права от 7 июня 1929 г. / Конституционные акты государства Город Ватикан // Конституции буржуазных государств Европы / Сост. Ф.А. Кублицкий. – М., 1957. – С. 128–138.

84. Закон об общественной безопасности от 7 июня 1929 г. / Конституционные акты государства Город Ватикан // Конституции буржуазных государств Европы / Сост. Ф.А. Кублицкий. – М., 1957. – С. 157–159.

85. Закон об экономической, торговой и профессиональной организации от 7 июня 1929 г. / Конституционные акты государства Город Ватикан // Конституции буржуазных государств Европы / Сост. Ф.А. Кублицкий. – М., 1957. – С. 152–156.

86. Закон о праве гражданства и праве пребывания от 7 июня 1929 г. / Конституционные акты государства Город Ватикан // Конституции буржуазных государств Европы / Сост. Ф.А. Кублицкий. – М., 1957. – С. 139–146.

87. Иоанн Павел II. Достоинство человеческой личности – основа справедливости и мира. Выступление на Генеральной Ассамблее Организации Объединенных Наций 2 октября 1979 года // Иоанн Павел II. Мысли о земном. – М., 1992. – С. 261–271.

88. Иоанн Павел II. Из выступления папы перед дипломатическим корпусом, аккредитованном при Святом Престоле 13 января 1990 года // Иоанн Павел II. Мысли о земном. – М., 1992. – С. 313–319.

89. Иоанн Павел II. Из энциклики «Забота о социальной действительности»

от 30 декабря 1987 г. // Иоанн Павел II. Мысли о земном. – М., 1992. – С. 88–101.

90. Иоанн Павел II. Закон божественный и человеческий // Российская юстиция. – 2001. – № 3. – С. 57–58.

91. Иоанн Павел II, папа. Послание ко Всемирному дню мира 1 января 1987 года // Иоанн Павел II. Мысли о земном. – М., 1992. – С. 271–274.

92. Иоанн Павел II, папа. Послание к празднованию Всемирного дня мира 1 января 1990 года // Иоанн Павел II. Мысли о земном. – М., 1992. – С. 302–313.

93. Иоанн Павел II. Фрагменты из трактата «Любовь и ответственность» // Иоанн Павел II. Мысли о земном. – М., 1992. – С. 5–23.

94. История политических и правовых учений: Учебник для вузов / Под общ. ред. В.С. Нерсисянца. – М., 1995. – 615 с.

95. История политических и правовых учений: Учебник / Под ред. О.Э. Лейста. – М., 1997. – 576 с.

96. Иван XXIII. Мир на землі // Світло. – 1963. – № 6. – С. 243–252.

97. Иван XXIII. Мир на землі // Світло. – 1963. – № 7. – С. 301–309.

98. Иван XXIII. Мир на землі // Світло. 1963 – № 8. – С. 342–351.

99. Иван XXIII. Мир на землі // Світло. – 1963. – № 9–10. – С. 389–395.

100. Иван XXIII. Мир на землі // Світло. – 1963. – № 11. – С. 447–451.

101. Иван Павло II. Енцикліка “Centesimus annus” (“Сотий рік”) // Церква і соціальні проблеми. Енцикліка “Сотий рік”. Матер. міжнар. конференції. – Львів, 1993. – С. 401–515.

102. Иван Павло II. Переступити поріг надії (Іван Павло II відповідає на питання Вітторіо Мессорі) – К.-Львів: 1995. – 215 с.

103. Казанова А. Второй Ватиканский собор. Критика идеологии и практики современного католицизма: Пер. с итал. – М., – 371 с.

104. Капица Ж. Социальная доктрина церкви и марксизм. – М., 1964. – 235 с.

105. Капицын В.М. Идентификационные основания классификации прав человека // Социально-политический журнал. – 1999. – № 10. – С. 27–31.

106. Каспер В. Мир во всем мире: диалог между христианами и другими религиями // Roma locuta: Документы Апостольской Столицы. Приложение к газете “Свет Евангелия”. – 2002. – № 4. // <http://www.catholic.ru>

107. Катехизис Католической церкви: Пер. с лат. – М., 2002. – 813 с.

108. Католицизм: Словарь атеиста / Под ред. Л.П. Андропова и др. – М., 1991. – 450 с.

109. Керимов Д.А. Философские проблемы права. – М., 1972. – 471 с.

110. Киселев Г.С. Новая религиозность как проблема сознания // Вопросы философии. – 2001. – № 5. – С. 173–183.

111. Книги Святого Письма Старого й Нового Заповітів / Пер. І. Огієнка. – К., 1993. – 896 с.

112. Ковальский Н.А., Иванова И.М. Католицизм и международные отношения. – М., 1989. – 214 с.

113. Ковальский Н.А. Современный мир, осмысленный католицизмом (О нынешней католической социальной доктрине) // Православие и

католичество. Социальные аспекты. Пробл.-темат. сб. / РАН, ИНИОН. – М., 1998. – С. 160–180.

114. Ковальский Я.В. Папы и папство. – М., 1991. – 234 с.

115. Кодекс канонів Східних Церков, проголошений Іваном Павлом II (Авториз. переклад): Пер. з лат. – Львів, 1995. – 520 с.

116. Козловський А.А. Право як пізнання: Вступ до гносеології права. – Чернівці, 1999. – 295 с.

117. Конвенция о защите прав и достоинства человека в связи с применением достижений биологии и медицины: Конвенция о правах человека и биомедицине (Овьедо, 4 апреля 1997 г.) // Социально-правовые аспекты клонирования человека. – Одесса, 2001. – С. 165–182.

118. Конституционные акты государства Город Ватикан от 7 июня 1929 г. Вводная статья // Конституции буржуазных государств Европы / Сост. Ф.А. Кублицкий. – М., 1957. – С. 119–121.

119. Конституция Итальянской Республики от 22 декабря 1947 года // Конституции государств Европейского Союза / Под общ. ред. Л.А. Окунькова. – М. – 1999. – С. 423–450.

120. Конституция Республики Польша. – Варшава, 1997. – 99 с.

121. Конституція України. Прийнята Верховною Радою України 28 червня 1996 р. – К., 1996. – 52 с.

122. Коржанський М.Й. Кримінальне право України: Частина Особлива. – К., 1998. – 362 с.

123. Коротков Н. Д. Социальный аспект проблемы человека в религиозной философии. – К., 1978. – 294 с.

124. Коротков Н.Д. Модернистские тенденции в католическом социальном учении // Католицизм и современная идеологическая борьба. Материалы научн. конф. (Вильнюс 11–12 декабря 1975 г.) / Редкол.: А. Гайдис и др. – Вильнюс: Ин-т истории, 1975. – 278 с.

125. Костюк К.Н. История становления и теоретические основания христианского учения об обществе // Социально-политический журнал. – 1997. – № 4. – С. 130–145.

126. Костюк К.Н. Социальное учение католической церкви // Социально-политический журнал. – 1997. – № 5. – С. 103–118.

127. Костюк П. Соціальна доктрина церкви. Джерела. Енцикліки. Основні поняття. – Льєж; Івано-Франківськ; Тернопіль, 1996. – 200 с.

128. Красиков А. По пути обновления Церкви и защиты прав человека. Новое прочтение документов II Ватиканского Собора // Русская мысль. – 1999. – 17 июня. – № 4274. – С. 5–8.

129. Красиков А.А. Религия и общество в Европе // Европа: вчера, сегодня, завтра. – М., 2002. – С. 123–124.

130. Крым А. Политика и программа папы: Реф-т. / ИНИОН. – М.: 1983. – 33 с.

131. Критика современной буржуазной теории права. Сб. ст. / Кульчар К., Петери З., Пешка В., Сабо И., Стодольник Л. / Под ред. В.А. Туманова. – М., 1969. – 287 с.

132. Кросбі Дж. Персоналізм Івана Павла II як основа його підходу до вчення *Humanae vitae* // Вибрані документи католицької церкви про шлюб та сім'ю від Лева XIII до Івана Павла II. – Львів, 2002. – Т. II. – С. 73–105.

133. Кузмицкас Б. Проблема социальной активности человека в современном католицизме // Католицизм и современная идеологическая борьба. Материалы научн. конф. (Вильнюс 11–12 декабря 1975 г.) / Редкол.: А. Гайдис и др. – Вильнюс: Ин-т истории, 1975. – С. 98–108.

134. Кузмицкас Б. Философские концепции католического модернизма. – Вильнюс, 1982. – 208 с.

135. Курран Ч. Е. Релігійна свобода і права людини у світі та церкві: християнська перспектива // Релігійна свобода і права людини: богословські аспекти: У 2 т. – Львів, 2000. – Т. 1. – С. 342–370.

136. Ладивірова С. Проблеми та тенденції розвитку соціальної доктрини католицької церкви // Права людини в Україні: Інформ.-аналіт. бюлетень Українсько-Американського бюро захисту прав людини: Вип. 15. – Київ; Харків, 1996. – С. 17–27.

137. Ладивірова С. Соціальна доктрина католицької церкви в контексті теоретичного обґрунтування прав людини: Автореф. дис... канд. філос. наук: 09.00.06 / Відділення релігієзнавства Ін-ту ф-фії НАН України. – К., 1993. – 17 с.

138. Лакс Дж. О плюрализме человеческой природы // Вопросы философии. – 1992. – № 10. – С. 106–116.

139. Лев XIII. Енцикліка *Regum novarum* (“Нові речі”) // Церква і соціальні проблеми. Енцикліка “Сотий рік”. Матеріали міжнар. конф. – Львів, 1993. – С. 516–520.

140. Либерман А.А., Цимбаева Е.Н. Русский католицизм: забытое прошлое российского либерализма // Вопросы философии. – 2001. – № 8. – С. 178–180.

141. “Либертатис нунциус” (Инструкция по некоторым аспектам теологии освобождения. 6 августа 1984 г.) // Революция в церкви? (Теология освобождения. Документы и материалы). – М. – 1990. – С. 51–58.

142. Лобковец Н. Карл Шмитт – католический фашист? // Вопросы философии. – 2001. – № 5. – С. 84–94.

143. Лобковец Н. Что случилось с томизмом. Опыт исторического анализа // Вопросы философии. – 1997. – № 1. – С. 93–102.

144. Лобовик Б., Ладивірова С. Проблеми особистості, суспільства і держави з точки зору основних принципів католицького соціального вчення // Церква і соціальні проблеми. Енцикліка “Сотий рік”. Матер. міжнар. конф. – Львів, 1993. – С. 25–29.

145. Лобье П. де. Социальная доктрина католической церкви. Опыт воплощения христианского идеала: Пер. с франц. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1989. – 250 с.

146. Лобье П. де. Три града. Социальное учение христианства: Пер. с франц. – СПб., 2000. – 212 с.

147. Лобье П. де. Столетие христианского социального учения: от Льва

XIII до Иоанна-Павла II: Пер. с франц. // <http://www.emmanuel-info.com/ru/dossiers/sitru363.htm>

148. Логанов И.И. Свобода личности. – М., 1980. – 158 с.
149. Локк Дж. Избранные философские произведения: В 4 т. – М.: Соцэкгиз, 1960. – Т. 1. – 734 с.
150. Луквич Р. Методология права. – М., 1981. – 304 с.
151. Любак А. де. Католичество: социальные аспекты догмата: Пер. с франц. – 1992. – М., 1992. – 397 с.
152. Майка Ю. Социальное учение католической церкви. Опыт исторического анализа: Пер. с польск. – Рим-Люблин, 1994. – 479 с.
153. Максимов С.И. Правова реальність як предмет філософського осмислення: Автореф. дис. ... д-ра юрид. наук: 12.00.12 / Нац. юрид. академія України ім. Я. Мудрого. – Харків, 2002. – 40 с.
154. Максимов С. Правовая реальность: опыт философского осмысления: Монография. – Харьков, 2002. – 328 с.
155. Максимов С. Природне і позитивне право як елементи правової реальності // Вісник Академії правових наук України. – 2001. – № 4 (27). – С. 82–92.
156. Максимов С. Природно-правове мислення // Вісник Академії правових наук України. – 2001. – № 4. – С. 156.
157. Максимова Н.В., Филиппов Б.А. Социальное учение католической церкви и либеральные институты // Православие и католичество. Социальные аспекты: Проблем. – темат. сборник / ИНИОН. – М., 1998. – С. 190–191.
158. Малахов В.А. Этика. Курс лекцій: Навч. посібник. – К., 2000. – 384 с.
159. Малейн Н.С. Охрана прав личности советским законодательством. – М., 1985. – 165 с.
160. Малевич Ю. Незахідна концепція прав людини // “І”. – Незалежний культурологічний часопис. – 2001. – № 21. – С. 27–275.
161. Мальцев Г.В. Понимание права. Подходы и проблемы. – М., 1999. – 419 с.
162. Манини Дж. Синод под сенью энциклики «Гумане вите» // Современный католицизм: Реферат. сб. / Редкол. И.В. Девина и др. / ИНИОН. – М., 1982. – С. 195–197.
163. Мариневич М. До проблеми сприйняття релігійної свободи і прав людини сучасною українською думкою (Передмова упорядника) // Релігійна свобода і права людини: Богословські аспекти: У 2 т. – Львів, 2000. – Т. 1. – С. 7–17.
164. Маритен Ж. Человек и государство: Пер. с англ. — М., 2000. — 196 с.
165. Марков Б.В. Философская антропология: очерки истории и теории. – СПб., 1997. – С. 307.
166. Маркова Л.А. Теология в эпоху постмодернизма // Вопросы философии. – 1999. – № 2. – С. 23–29.
167. Матузов Н.И. Правовая система и личность. – Саратов, 1993. – 293 с.
168. Миллер Р. Личность и общество. Критика неогомистского понимания личности. – М., 1965. – 295 с.
169. Миньявичюс Я. В. Католицизм и нация. – М., 1971. – 285 с.
170. Митрополит Андрей Шептицкий: Життя і діяльність. Документи і матеріали (1899–1944): У 2 т. – Львів, 1998. – Т. II. – 570 с.
171. Міжнародний пакт про громадянські і політичні права (ООН, 1966) / Права людини. Міжнародні договори України, декларації, документи / Упоряд. Ю.К. Качуренко. – К., 1992. – С. 36–63.
172. Міжнародний пакт про економічні, соціальні і культурні права (ООН, 1966) // Права людини. Міжнародні договори України, декларації, документи / Упоряд. Ю.К. Качуренко. – К., 1992. – С. 24–36.
173. Музичка І. Справжня наука про людину – основа соціальних наук // Церква і соціальні проблеми. Енцикліка “Сотий рік”. Матер. міжнар. конф. – Львів, 1993. – С. 20–33.
174. Мчедлов М. П. Эволюция современного католицизма. – М., 1967. – 224 с.
175. Наближення третього тисячоліття (“Tertio millennio aveniente”). Апостольський лист Вселенського Архисрея Івана Павла II. – Львів, 1997. – 61 с.
176. Насырова Т.Я. Телеологическое (целевое) толкование советского закона: Теория и практика. – Казань, 1974. – 143 с.
177. Неновски Н. Право и ценности. – М., 1987. – 248 с.
178. Нерсесян В.С. Философия права. – М., 2000. – 256 с.
179. Нет мира без справедливости – нет справедливости без прощения! Послание Папы Иоанна Павла II ко Всемирному дню мира 1 января 2002 года // Roma locuta: Документы Апостольской Столицы. Приложение к газете “Свет Евангелия” // <http://www.catholic.ru>
180. Никонов К.И. Современная христианская антропология. Опыт философско-критического анализа. – М., 1983. – 184 с.
181. Никонов К.И. Христианская антропология: история и современность // Лекции по религиоведению: Учебн. пособие / Под ред. И.Н. Яблокова. – М., 1997. – 144 с.
182. Ніколов П.О. Проблема свободи і еволюція західної правосвідомості (християнський контекст): Автореф. дис... канд. филос. наук: 09.00.03 / Харк. держ. ун-т. – Харків, 1999. – 19 с.
183. Новачик М. Социальная мысль К. Войтылы / Обзор В.С. Гаевой // Современный католицизм: Реф. сб. / ИНИОН. – М., 1982. – С. 33–34.
184. Новік В. Християнська основа лібералізму // “І”. – Незалежний культурологічний часопис. – 2001. – № 21. – С. 102–110.
185. Обер Ж.-М. Моральне богослов'я. – Львів, 1997. – 290 с.
186. Оборотов Ю.Н. Традиции и новации в правовом развитии. – Одесса, 2001. – 157 с.
187. Обращение Его Святейшества Папы Иоанна Павла II к 50-ой Ассамблее Организации Объединенных Наций 5 октября 1995 года // http://www.kcn.ru/tat_ru/religion/catholic/oon.html
188. Овсиенко Ф.Г. Критический анализ католической теологии труда. – М., 1984. – 64 с.

189. Овсиенко Ф.Г. Личность и социальное развитие в католической антропологизированной теологии // *Вопр. науч. атеизма.* – Вып. 26. – М., 1980. – С. 35–40.
190. Овсиенко Ф.Г. Социально-этическая концепция личности в интерпретации польской католической церкви // *Проблемы личности в религии и атеизме.* – М., 1969. – С. 26–64.
191. Овсиенко Ф.Г. Эволюция социального учения католицизма: Философско-критический анализ. – М., 1987. – 255 с.
192. Ойзерман Т.И. Неотомизм – философия современной реакционной буржуазии. – М., 1969. – 157 с.
193. Омэнн Дж. Христианская духовность в католической традиции. Рим-Люблин, 1994. – С. 354–355.
194. Орзих М.Ф. Личность и право. – М., 1975. – 217 с.
195. Осипов В. Христианство и собственность // *Христианство и проблемы собственности: Статьи // Наш современник.* – 1990. – № 12. – С. 160–166.
196. Основи законодавства України про загальнообов'язкове державне соціальне страхування від 14 січня 1998 року №16 / 98-ВР // *Відомості Верховної Ради України.* – 1998. – № 23. – Ст. 121.
197. Основи законодавства України про охорону здоров'я: Закон України від 19 листопада 1992 року // *Відомості Верховної Ради України.* – 1993. – № 4. – С. 19.
198. Основной закон государства Город Ватикан от 7 июня 1929 г. // *Конституции буржуазных государств Европы / Сост. Ф.А. Кублицкий.* – М., 1957. – С. 123–126.
199. Основной Закон Федеративной Республики Германии от 23 мая 1949 года // *Конституции государств Европейского Союза / Под общ. ред. Л.А. Окунькова.* – М., 1999. – С. 181–234.
200. Павло VI. *Humanae vitae* // *Вибрані документи католицької церкви про шлюб та сім'ю від Лева XIII до Івана Павла II.* – Львів, 2002. – Т. II. – С. 45–73.
201. Павло VI. *Поступ народів* // *Світло.* – 1968. – № 1–12. – С. 4–414.
202. Папаян Р.А. Христианские корни современного права. – М., 2002. – 416 с.
203. Папська рада “Справедливість і мир”. За кращий розподіл землі: виклик аграрної реформи. – Львів, 1998. – 67 с.
204. Папська Рада у справах сім'ї. Правда про людську статевість та її суть // *Вибрані документи католицької церкви про шлюб та сім'ю від Лева XIII до Івана Павла II.* – Львів, 2002. – Т. I. – С. 227–300.
205. Папська Рада у справах сім'ї. Приготування до таїни подружжя // *Вибрані документи католицької церкви про шлюб та сім'ю від Лева XIII до Івана Павла II.* – Львів, 2002. – Т. I. – С. 193–233.
206. Папська Рада у справах сім'ї. Сім'я, подружжя та життя «на віру» // *Вибрані документи католицької церкви про шлюб та сім'ю від Лева XIII до Івана Павла II.* – Львів, 2002. – Т. I. – С. 233–286.

207. Парижская хартия для новой Европы (СБСЕ, 1990) // *Действующее международное право: В 3-х т. / Сост. Ю.С. Колосов, Э.С. Кривчикова.* – М., 1996. – Т. 1. – С. 42–54.
208. Пастырская конституция “Радость и надежда” о Церкви в современном мире // *Второй Ватиканский Собор: Конституции. Декреты. Декларации.* – Брюссель, 1992. – С. 329–429.
209. Пашук А. Проблеми свободи особи в енцикліці “Сотий рік” // *Церква і соціальні проблеми. Енцикліка “Сотий рік”. Матер. міжнар. конф.* – Львів, 1993. – С. 55–68.
210. Пейн Т. Права человека // *Пейн Т. Избранные сочинения.* – М., 1959. – С. 128–256.
211. Петери З. О некоторых чертах доктрины “возрождённого” естественного права // *Критика современной буржуазной теории права: Сб. статей / К. Кульчар, З. Петери, В. Пешка, И. Сабо, Л. Стодольник: Пер. с венг.* – М., 1969. – С. 118–165.
212. Пивоваров Ю.С. Демократическая утопия социального христианства (Идеи и судьба непрочитанного классика католической мысли) // *Политическая наука (1999–2). Проблема демократии в политической мысли XX столетия: Пробл.-темат. сб. / ИНИОН.* – М., 1999. – С. 88–115.
213. Пивоваров Ю.С. Естественное право и социальная этика в XX столетии. Вводные замечания: Обзор // *Право XX века: идеи и ценности: Сб. обзоров и рефератов / РАН, ИНИОН.* – М.: 2001. – С. 182–215.
214. Пивоваров Ю.С. Католическая и протестантская этика в буржуазном праве. Науч.-аналит. обзор / ИНИОН. – М., 1987. – 52 с.
215. Пій XI. Непорочне подружжя // *Вибрані документи католицької церкви про шлюб та сім'ю від Лева XIII до Івана Павла II.* – Львів, 2002. – Т. I. – С. 39–103.
216. Піхов'як М. Основи справедливості у новій Конституції Польщі // *Актуальні проблеми політики: 36. наук. пр. – Вип. 12–13.* – Одеса, 2002. – С. 125–132.
217. Плужаньски Т. Социальная сущность католической философии // *Католицизм '77. Catholicism '77: Сб. статей.* – М.; Варшава, 1977. – С. 71–95.
218. Покликання і місія мирян (“Christifideles laici”). Післясинодальне апостольське повчання Святішого Отця Івана Павла II. – Львів, 1998. – 155 с.
219. Покровский И.А. Основные проблемы гражданского права. – М., 1998. – 353 с.
220. Покровский И.А. Право на честь // *Вестник гражданского права.* – Петербург, 1916. – Кн. 4. – С. 35–37.
221. Послання Папи Івана Павла II до дітей з нагоди року сім'ї // *Послання Папи Івана Павла II.* – Львів, 2001. – С. 171–185.
222. Послання Папи Івана Павла II до жінок // *Послання Папи Івана Павла II.* – Львів, 2001. – С. 151–171.
223. Послання Папи Івана Павла II до людей похилого віку // *Послання Папи Івана Павла II.* – Львів, 2001. – С. 121–151.

224. Послання Папи Івана Павла II до мистців // Послання Папи Івана Павла II. – Львів, 2001. – С. 185–217.

225. Послання Папи Івана Павла II до молоді всього світу “Parati semper” з нагоди Міжнародного року молоді // Послання Папи Івана Павла II. – Львів, 2001. – С. 225–284.

226. Послання Папи Івана Павла II до сімей // Послання Папи Івана Павла II. – Львів, 2001. – С. 9–121.

227. Права человека: вопросы и ответы / Сост. Л. Левин / ЮНЕСКО, 1993. – 96 с.

228. Права человека: Учебник для вузов / Отв. ред.: Е.А. Лукашева. – М., 2001. – 573 с.

229. Придворов Н.А. Достоинство личности и социалистическое право. – М., 1977. – 235 с.

231. Про гідність і поклонання жінки. Апостольський Лист Святішого Отця Івана Павла II з нагоди Марійського року (15. 08. 1988 р.) – Львів, 1995. – 103 с.

232. Проблемы общей теории права и государства: Учебник для вузов / Под общ. ред. В.С. Нерсисянца. – М., 1999. – 615 с.

233. Промови і проповіді, виголошені Святішим Отцем під час візиту на Україну 23–27 червня 2001 року. Інформаційно-аналітичний звіт Радіо «Воскресіння» // Агенція Релігійної інформації. – 2001. – № 6. – 35 с.

234. Пучков О.А. О предмете юридической антропологии // Российский юридический журнал. – 1999. – № 4. – С. 99–105.

235. Рабінович П.М. Основы заглавной теории права и державы: Навч. посібник. – Одеса, 2002. – 173 с.

236. Рабінович П.М. Право людини на компенсацію моральної шкоди // Юридичний вісник України. – 2002. – № 3. – С. 1, 4.

237. Рабінович П. Основні права людини: поняття, класифікації, тенденції // Український часопис прав людини. – 1994. – № 4. – С. 14–22.

238. Рабінович П. Права людини: уніфікація назв чи розмаїття змісту (Теоретико-методологічні зауваги) // “І”. – Незалежний культурологічний часопис. – 2001. – № 21. – С. 191–199.

239. Рабінович С. Гідність людини як онтологічна основа її невід’ємних прав: католицька інтерпретація // Актуальні проблеми політики: 36. наук. пр. – Вип. 12–13. – Одеса, 2002. – С. 646–651.

240. Рабінович С. Зміст та етико-правове значення принципу субсидіарності у контексті соціальної доктрини католицької церкви // Історія релігій в Україні. Праці XII міжнар. наук. конф. (Львів, 20–24 травня 2002 р.) – Кн. 2. – Львів: Логос, 2002. – С. 444–448.

241. Рабінович С. Права людини “першого покоління” і канонічні джерела християнства // Право України. – 2001. – № 3. – С. 50–54.

242. Рабінович С. Права людини і соціальна доктрина католицької церкви // Вісник Академії правових наук України. – 2001. – № 1. – С. 154–168.

243. Рабінович С. Поняття прав людини у природно-правовій думці неотомізму // Вісник Академії правових наук України. – 2003. – № 1. – С. 114–125.

244. Рабінович С. Принцип персоналізму в офіційному католицькому

вченні про права людини // Держава і право (Юридичні та політичні науки): 36. наук. пр. – Вип. 16. – К., 2002. – С. 381–386.

245. Рабінович С. Принцип спільного блага у природно-правовому вченні католицької церкви // Державне будівництво та місцеве самоврядування: 36. наук. пр. – Харків, 2002. – Вип. 3. – С. 150–160.

246. Рабінович С. Проблематика прав людини у працях Мирослава Мариновича // Права людини і Україна: Праці Львівської лабораторії прав людини Академії правових наук України (Серія І. Дослідження і реферати) – Львів, 1999. – Вип. 2. – С. 127–133.

247. Рабінович С. Проблеми богословського обґрунтування всезагального права на релігійну свободу (на матеріалі соціальної доктрини католицизму) // Релігійна свобода: свобода релігії і національна ідентичність – світовий досвід та українські проблеми: Наук. щорічник / За заг. ред. А. Колодного і М. Бабія. – К., 2002. – С. 84–87.

248. Рабінович С. Сторінки історії: релігійні канонічні джерела і Загальна декларація прав людини: Тора // Права людини і громадянина: проблеми реалізації в Україні: Праці Львівської лабораторії прав людини Академії правових наук України (Серія І. Дослідження і реферати) – К., 1998. – Вип. 1. – С. 95–101.

249. Рабінович С. Християнство і права людини: католицький контекст // Християнство на межі тисячоліть (економічні, правові, історичні та культурологічні аспекти): Матер. Міжнар. молодіжн. наук.-практ. конф. (15–16. 03. 2001р.): Наук. збірник / Ред. кол.: С.А. Єрохін, Ю.В. Осічнюк, Л.І. Буряк та ін. – К., 2001. – С. 236–238.

250. Рабінович С. Ціннісне обґрунтування прав людини в офіційній антропології католицизму: людська гідність // Вісник Львівського університету. Сер. юрид. – 2002. – Вип. 37. – С. 30–37.

251. Радев Р. Критика неотомізму. – М., 1975. – 446 с.

252. Радугин А.А. Персоналізм и католическое обновление. Критика методологических основ католического модернизма. – Воронеж, 1982. – 178 с.

253. Радугин А.А. Модернистские тенденции в послесоборной католической теологии // Эволюция идей II Ватиканского Собора: Реф. сб. / ИНИОН. – М., 1987. – С. 40–80.

254. Рассел Б. История западной философии: Пер. с англ. – К., 1995. – 759 с.

255. Рассказов Л.П., Упоров И.В. Естественные права человека: Учебное пособие. – СПб., 2001. – 96 с.

256. Революция в церкви? (Теология освобождения. Документы и материалы). – М. – 1990. – 326 с.

257. Резвицкий И.И. Личность. Индивидуальность. Общество: проблемы индивидуализации и ее социально-философский смысл. – М., 1984. – 141 с.

258. Резолюція про шляхи вирішення проблем, пов’язаних з абортами та евтаназією // Матеріали III-го Архiepархіального Собору Львівської Архiepархії Української Греко-Католицької Церкви «Ісус Христос – джерело відродження українського народу» (26–30 грудня 2001 р.) // <http://www.ugcc.org.ua/ucr/sobor/eparchial/lviv/resolution4/>

259. Релігієзнавчий словник / За ред. Ю. Колодного і Б. Лобовика. – К., 1996. – 392 с.
260. Релігійна панорама. – 2000. – № 4. – С. 29.
261. Романовський Г.Б. Человеческий эмбрион: субъект или предмет правоотношений? // Юрист. – 2001. – № 11. – С. 48–51.
262. Ромовська З.В. Проблеми загальної теорії права у проекті Цивільного кодексу України // Українське право. – 1997. – № 3. – С. 65–68.
263. Роод В. Рим и Москва: Отношения между Святым Престолом и Россией / Советским Союзом в период от Октябрьской революции до 1 декабря 1989 г.: Пер. с нем. – Львів, 1995. – 279 с.
264. Сапеляк А. Українська Церква на II Ватиканському Соборі. – Львів, 1995. – 216 с.
265. Священна конгрегація у справах доктрини і віри. “Donum vitae” (Дар життя) // Вибрані документи католицької церкви про шлюб та сім'ю від Лева XIII до Івана Павла II. – Львів, 2002. – Т. II. – С. 165–209.
266. Священна конгрегація у справах доктрини і віри. Декларація про скоєння абортів // Вибрані документи католицької церкви про шлюб та сім'ю від Лева XIII до Івана Павла II. – Львів, 2002. – Т. II. – С. 121–143.
267. Семитко А.П. Развитие правовой культуры как правовой прогресс. – Екатеринбург, 1996. – 313 с.
268. Сергійко В. Проблеми розвитку соціального вчення католицизму // Українське релігієзнавство. Бюлетень Укр. Асоціації релігієзнавців і Відділення релігієзнавства Ін-ту філос. ім. Г.С. Сковороди НАН України. – К., 1999. – С. 58–64.
269. Синха С.П. Юриспруденція. Філософія права: Краткий курс. – М., 1996. – 304 с.
270. Сімейне співжиття. Апостольське повчання Його Святості Івана Павла II. – Львів, 1998. – 89 с.
271. Сімейний кодекс України від 10 січня 2002 р. – № 2947 – III // Відомості Верховної Ради України. – 2002. – № 21–22. – Ст. 135.
272. Скарабеллі Дж. Сотий рік – синтез соціальної думки церкви // Богословіє. – Львів, 2002. – Т. 1. – С. 12–54.
273. Словарь по этике / Под ред. И.С. Кона. – М. – 1981. – 456 с.
274. Советское гражданское право. Субъекты гражданского права / Под ред. С.Н. Братуся. – М., 1984. – 215 с.
275. Современная западная философия: Словарь / Сост. В. Малахов, В. Филатов. – М., 1991. – 414 с.
276. Современный католицизм о проблеме социальной справедливости (Взгляды Руссо на социальную справедливость в трактовке католических авторов): Научно-аналит. обзор / Авт. А.В. Каплан / ИНИОН. – М., – 1987. – 39 с.
277. Современный католицизм: Реф. сборник / Редкол. И.В. Девина и др. / ИНИОН. – М., 1982. – 206 с.
278. Соловьев Э.Ю. И. Кант: взаимодополнительность морали и права. – М., 1992. – 230 с.

279. Соціальна доктрина церкви. Короткий огляд документів // Соціальна доктрина церкви: 36 статей. – Львів. – 1998. – С. 6–17.
280. Соціальна філософія: Короткий енциклопедичний словник / За заг. ред. В.П. Андрущенко, М.І. Горлача. – К.; Харків, 1997. – 400 с.
281. Спиркин А.Г. Сознание и самосознание. – М., 1972. – 315 с.
282. Стефанчук Р. О. Захист честі, гідності та репутації в цивільному праві. – К., 2001. – 306 с.
283. Текст нового Конкордата от 18 февраля 1984 г. / Италия: Конституция и законодательные акты: Пер. с итал. / Под. ред. В.А. Туманова. – М., 1988. – С. 346–358.
284. Теоретичні основи соціальної доктрини церкви // Соціальна доктрина церкви: 36 статей. – Львів. – 1998. – 300 с.
285. Теория государства и права: Учебник для вузов / Под ред. М.М. Рассолова, В.О. Лучина, Б.С. Эбзеева. – М., 2000. – 640 с.
286. Теория естественного права и правовой позитивизм: Сводный реферат // Право XX века: идеи и ценности: Сб. обзоров и рефератов / РАН, ИНИОН. – М., 2001. – С. 243–252.
287. Терещенко Ю. Християнська традиція в соціальному вченні сучасного католицизму // Віра і розум: двоє крил людського духу. 36 матер. наук. колоквиуму / Ред. кол.: А.М. Колодний та інш. – К., 2001. – 255 с.
288. Тинант Э. Л. Позитивность естественного права // Право XX века: идеи и ценности: Сб. обзоров и рефератов / РАН, ИНИОН. – М., 2001. – С. 241–243.
289. Тихонравов Ю. В. Основы философии права. – М., 1997. – 312 с.
290. Тібо П. Релігія прав людини // “І”. – Незалежний культурологічний часопис. – 2001. – № 21. – С. 263–273.
291. Томпсон М. Філософія релігії. – М., 2001. – 384 с.
292. Трофимов В.В. Взаимодействие индивидов как правообразовательный процесс: общетеоретический аспект: Автореф. дис... канд. филос. наук: 12.00.01 / Тамбовск. гос. ун-т им. Г.Р. Державина. – Волгоград, 2001. – 23 с.
293. Тулюк-Кульчицький Д. Державна етика (Католицька наука про державу). – Мюнхен, 1966. – 63 с.
294. Туманов В.А. Буржуазная правовая идеология. К критике учений о праве. – М., 1971. – 381 с.
295. Уголовное право России. Особенная часть: Учебник / Отв. ред. В.Б. Здравомыслов. – М., 1996. – 236 с.
296. Фалькони К. Ватиканский собор и причины его созыва. – М., 1964. – 184 с.
297. Федорика Д. Онтологічний та екзистенційний виміри гідності // Досвід людської особи: Нариси з філософської антропології. – Львів. – 2000. – С. 123–153.
298. Филиппов Б.А. Иоанн Павел II // Вопросы истории. – 1993. – № 3. – С. 49–67.
299. Филиппов Б.А. Папы и проблемы прав человека // Православие и

- католичество. Социальные аспекты: Пробл.-темат. сб. / ИНИОН. – М., 1998. – С. 202–223.
300. Философский словарь / Под ред. М.М. Розенталя. – М., 1975. – 496 с.
301. Философия права: Навч. посібник / П.Д. Біленчук, В.Д. Гвоздецький, С.С. Сливка / За ред. П. Біленчука. – К., 1999. – 253 с.
302. Фуллер Л. Мораль права. – К., 1999. – 232 с.
303. Харт Х.Л.А. Концепция права. – К., 1998. – 231 с.
304. Хартия Европейского Союза об основных правах (2000) // Хартия Европейского Союза об основных правах: Комментарии / Под ред. С.Ю. Кашкина. – М., 2001. – 208 с.
305. Хартия прав rodziny // Логос: Журнал східнохристиянських студій. – 1993. – № 3–4. – С. 651–666.
306. Хованская А.В. Достоинство человека: к либеральной стратегии права для России // Политические исследования. – 2001. – № 4. – С. 49–60.
307. Христианская свобода и освобождение. (Выдержки из Римской инструкции Конгрегации доктрины веры (22 марта 1986 г.) // Революция в церкви? (Теология освобождения. Документы и материалы). – М. – 1990. – С. 62–67.
308. Хроника христианства: Пер с нем. – М., 1999. – 464 с.
309. Цахер Э. Понятие природы и естественное право // Право XX века: идеи и ценности. Сб. обзоров и рефератов / РАН, ИНИОН. – М., 2001. – С. 218–221.
310. Цимбаева Е.Н. Русский католицизм: забытое прошлое российского либерализма. – М., 1999. – 184 с.
311. Честнов И.Л. Универсальны ли права человека? (Полемические размышления о Всеобщей декларации прав человека) // Правоведение. – 1999. – № 1. – С. 77.
312. Четвернин В.А. Современные концепции естественного права. – М., – 1988. – 144 с.
313. Чиркин В.Е. Общечеловеческие ценности и российское право // Общественные науки и современность. – 2002. – № 2. – С. 66–75.
314. Чировский М. Введения до суспільно-господарської науки Церкви. – Львів, 1994. – 119 с.
315. Чулюкин Л.Д. Природа и значение цели в советском праве. – Казань, 1984. – 103 с.
316. Шейнман М.М. От Пия IX до Павла VI. – М., 1979. – 176 с.
317. Шейнман М.М. Ватикан во Второй мировой войне. – М., 1951. – 352 с.
318. Шеррер Ю. В поисках “христианского социализма” в России // Вопросы философии. – 2000. – № 12. – С. 134–135.
319. Шишкин А. Ф. Человеческая природа и нравственность. – М., 1979. – 268 с.
320. Шпикер М. Христианство и свободное конституционное государство // Религия и право. – 2001. – № 1. – С. 7–12.
321. Шупак М. Церква і права людини: католицькі і протестантські погляди,

відображені в церковних документах // Релігійна свобода і права людини: богословські аспекти. – Львів, 2000. – С. 305–342.

322. Щоб усі були одно. Енцикліка папи Івана Павла II про єкуменічний обов'язок (25. V. 1995 р.) // Знаки часу: до проблеми порозуміння між церквами / Упоряд. З. Антонюк, М. Маринович. – К., 1999. – С. 337–354.
323. Енцикліка его святейшества папы Иоанна Павла II о человеческом труде по поводу 90 годовщины энциклики «*Regum novarum*». – К., 1991. – 60 с.
324. Юлдашев О. Природно-правова цінність категорії «гідність людини» як підґрунтя будь-якого реформування // Вісник Академії правових наук України. – 2001. – № 4 (27). – С. 98–99.
325. Янзцік П. Права чалавека ў грамадскім вучэнні каталіцкай царквы // Адкрытае грамадства. Інфармацыйна-аналітычны бюлетэнь. – 1999. – № 1 (6). – С. 16–25.
326. «Я пришел для того, чтобы имели жизнь и имели с избытком» (Ин. 10: 10). Послание Святейшего Отца к X Всемирному дню больных и работников здравоохранения // Roma locuta: Документы Апостольской Столицы. Приложение к газете “Свет Евангелия” // <http://www.catholic.ru>
327. Яроцький П.Л. Соціальна доктрина католицизму (на матеріалах папських енциклік 1892 – 1992 рр.) // Філософська і соціологічна думка. – 1992. – № 12. – С. 62–78.
328. Ярошевски Т. Изменения в социальной доктрине Ватикана и социальные проблемы современности // Католицизм'77. *Katolicism'77*: Сб. статей. – М.; Варшава, 1977. – С. 23–51.
329. Ярошевский Т. Личность и общество: проблемы личности в современной философии – марксизм, экзистенциализм, структурализм, христианский персонализм. – М., 1973. – 543 с.
330. Ярошенко К.Б. Жизнь и здоровье граждан под охраной закона. – М., 1990. – 254 с.
331. Grzybowski K., Sobolewska B. *Doktryna polityczna i społeczna papieża (1789–1968)*. – Warszawa, 1971. – S. 15–16.
332. Jan Paweł II. *Veritatis splendor*. Lublin, 1999. – 306 s.
333. Jan XXIII. *Encyklika o współczesnych przemianach społecznych w świetle nauki chrześcijańskiej (Mater et Magistra)* // *Znak*. 1982. – № 332-334. – S. 772–830.
334. *Katolicka nauka społeczna / T. Borutka, J. Mazur, A. Zwoliński*. – Częstochowa – Jasna Góra, 1999. – 320 s.
335. Knoll A. M. *Katolische Kirche und Scholastisches Naturrecht*. – Wien, Frankfurt am Mein – Zurich, 1962. – 315 s.
336. Krapiec M. A. *Cłowiek i prawo naturalne*. – Lublin, 1975. – 225 s.
337. *La nuovo Legge fondamentale dello Stata della Città del Vaticano* // http://www.vatican.va/vatican_city_state/legislation/documents/scv_doc_20001126_legge-fondamentale-scv_it.html
338. Leonis XIII. *Graves de communi* // Grzybowski K., Sobolewska B.

Doktryna polityczna i społeczna papieżstwa (1789—1968). – Warszawa. – 1971. – S. 278–282.

339. Maritain J. Christianity and Democracy. The Rights of Man and Natural Law. – San Francisco, 1986. – 200 s.

340. Mazurek F. J. Integralnie rozumiane prawa człowieka podstawą personalistycznego porządku gospodarczego // Zeszyty Naukowe KUL. – 1996. – № 1-2. – S. 51–73.

341. Mazurek F. J. Prawa człowieka w nauczaniu społecznym Kościoła (od papieża Leona XIII do papieża Jana Pawła II). – Lublin, 1991. – 300 s.

342. Międzynarodowa Komisja Teologiczna. Godność i prawa osoby ludzkiej // Chrześcijanin w świecie. – 1985. – № 11. – S. 24–56.

343. Nell-Breuning. O. von. Der Mensch in der heutigen Wirtschaftsgesellschaft. – München; Wien, 1975. – 152 s.

344. Nell-Breuning O. von. Grundsätzliches zur Politik. – München; Wien, 1975. – 119 s.

345. Novak M. Liberalizm – Sprzymierzeniec czy wróg kościoła? Nauczanie społeczne Kościoła a instytucje liberalne. – Poznań, 1993. – 404 s.

346. Pacem in terris: a permanent commitment. Message of His Holiness Pope John Paul II for the celebration of the World Day of Peace 1 January 2003 // http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/index.htm

347. Papieska komisja „Iustitia et Pax”. Kościół i prawa człowieka // Chrześcijanin w świecie. – 1977. – № 2. – S. 24–58.

348. Papieska komisja „Iustitia et Pax”. Ogólna tematyka praw człowieka. XXV lat „Deklaracji Praw Człowieka” // Chrześcijanin w świecie. – 1974. – № 2. – S. 32–46.

349. Papieska Rada „Iustitia et Pax”. Program społeczny. Wybór tekstów Magisterium Kościoła. – Poznań; Kraków, 2000. – 229 s.

350. Papież Pius XI. Encyklika „Divini Redemptoris” o bezbożnym komunizmie // Chrześcijanin w świecie. – 1988. – № 11. – S. 92–118.

351. Paweł VI. List apostołowski do ks. kardynała Maurice’a Roy z okazji 80 rocznicy ogłoszenia encykliki „Rerum novarum” (“Octogesima adveniens”) // Znak. – 1982. – № 332–334. – S. 990–1020.

352. Pius XI. Encyklika o odnowieniu ustroju społecznego i o dostosowaniu go do normy prawa Ewangelii (“Quadragesimo anno”) // Znak. – 1982. – № 332–334. – S. 682–734.

353. Pius XI. Encyklika o położeniu Kościoła Katolickiego w Rzeszy Niemieckiej (“Mit brennender Sorge”) // Znak, 1982. – N 332–334. – S. 734–759.

354. Pius XII. Krucjata społeczna. Przemówienie wigilijne z 1942 r. – Wrocławek, 1946. – S. 11–12.

355. Possenti V. Katolicka nauka społeczna wobec dziedzictwa oświecenia. – Kraków, 2000. – 410 s.

356. Robert Jacques. The principle of human dignity / The principle of respect for human dignity. European Commission for Democracy through Law. – Council of Europe Publishing, 1999. – P. 45–50.

357. Strzeszewski Cz. Katolicka nauka społeczna. – Lublin, 1994. – 811 s.

358. Sutor B. Politische Ethik. Gesamtdarstellung auf der Basis der Christlichen Gesellschaftslehre. Ferdinand Schoningh, Paderborn. – München – Wien – Zurich, 1991. – 338 s.

359. Św. Tomasz z Akwinu. Suma teologii. – London, 1970. – 725 s.

360. Synod biskupów 1971. Sprawiedliwość w świecie. De iustitia in mundo // Chrześcijanin w świecie. – 1972. – № 3. – S. 125–164.

361. Szostek A. Wokół godności prawdy i miłości. Rozważania etyczne. – Lublin, 1998. – 412 s.

362. The New Dictionary of Catholic Social Thought / Editor Judith A. Dwyer. – Collegeville, Minnesota, 1994. – 1019 p.

363. Topitsch E., Messner J. Atheism und Naturrecht. Ein Streitgespräch // Neues Forum. – 1966. – Heft 152–153, S. 475–478; Heft 154, S. 607–611; Heft 155–156. – S. 698–702.

364. Wojtyła K. Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne. – Lublin, 1994. – 544 s.

365. Wojtyła K. Osoba ludzka a prawo naturalne // Roczniki Filozoficzne. – 1970. – № 18. – Z. 2. – S. 26–56.

366. Wojtyła K. Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera. – Lublin, 1959. – 236 s.

367. Zięba-Zalucka H. Godność człowieka i jej ochrona wobec działań administracji publicznej // Jednostka wobec działań administracji publicznej. – Rzeszów, 2001. – 525 s.

368. Zięba M. Kościół wobec liberalnej demokracji // Chrzescijaństwo, demokracja, kapitalizm. – Poznań, 1993. – S. 113–155.

369. Zwoliński A. Katolicka nauka społeczna. – Kraków, 1992. – 124 s.

ЗМІСТ

| | |
|--|-----|
| ПЕРЕДМОВА | 3 |
| ВСТУП | |
| 1. Загальна характеристика соціального вчення католицької церкви | 8 |
| 2. Огляд літератури за темою..... | 12 |
| | |
| ЧАСТИНА 1 | |
| МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ НЕОТОМІСТИЧНОГО ПРАВОРОЗУМІННЯ | 24 |
| Вступні зауваження | 24 |
| 1. Теоцентричний антропологізм | 25 |
| 2. Етичний онтологізм | 36 |
| 3. Ціннісний телеологізм..... | 39 |
| 4. Гносеологічний дуалізм | 47 |
| | |
| ЧАСТИНА 2 | |
| РОЗВИТОК ПРИРОДНО-ПРАВОВОЇ ДУМКИ КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ У ХХ СТОЛІТТІ..... | 58 |
| 1. Філософсько-правові погляди Томи Аквінського як теоретична основа неотомістичного праворозуміння | 58 |
| 2. Природне право як природа суспільного порядку | 62 |
| 3. Природне право як права людини | 71 |
| 3. Поняття прав людини | 95 |
| 4. Система прав людини | 108 |
| | |
| ЧАСТИНА 3 | |
| ЕТИКО — АНТРОПОЛОГІЧНІ ОСНОВИ ПРАВ ЛЮДИНИ..... | 116 |

Розділ 1.

| | |
|--|-----|
| СУТНІСНІ ХАРАКТЕРИСТИКИ ЛЮДИНИ ЯК СУБ'ЄКТА ПРИРОДНИХ ПРАВ..... | 116 |
| 1. Гідність людини як ціннісна основа її правосуб'єктності..... | 116 |
| 2. Свобода людини..... | 126 |

Розділ 2.

| | |
|--|-----|
| СОЦІАЛЬНО-ЕТИЧНІ ПРИНЦИПИ Ж КОНЦЕПТУАЛЬНІ ОСНОВИ ПРАВ ЛЮДИНИ | 137 |
| Вступні зауваження..... | 137 |
| 1. Справедливість | 140 |
| 2. Солідарність..... | 146 |
| 3. Субсидіарність..... | 152 |
| 4. Спільне благо..... | 158 |

| | |
|---------------------------|-----|
| ВИСНОВКИ | 165 |
| SUMMARY | 170 |
| АННОТАЦІЯ | 171 |
| АНОТАСІА | 174 |
| ВИКОРИСТАНІ ДЖЕРЕЛА | 176 |