

ІНСТИТУТ РЕЛІГІЇ ТА СУСПІЛЬСТВА
ПРИ ЛЬВІВСЬКІЙ БОГОСЛОВСЬКІЙ АКАДЕМІЇ

CENTRO ALETTI (РИМ)

СОЦІАЛЬНА ДОКТРИНА ЦЕРКВИ

(Збірник статей)



Львів
Монастир Монахів Студійського Уставу
Видавничий відділ "Свічадо"

1998

ББК 86.3-6
С 69
УДК 241.3

С 69 **Соціальна доктрина Церкви** (Збірник статей). – Львів: Свічадо, 1998. – 300 с.

ISBN 966-561-069-4

Ініціатива й організація цього видання належить “Чентро Алетті” (Рим), на замовлення якого й були написані всі статті, за винятком статті Майкла Новака. Добрий задум було підтримано і спонсоровано єпархією в Мантуї. Одночасно цей збірник перекладається різними мовами і виходить у різних країнах. В Україні його випуск організовано нещодавно утвореним Інститутом Релігії й Суспільства (Львів).

У першій частині збірника відомі богослови та викладачі соціальних наук – Л.Падовезе (Італія), А.М.Бадджо (Італія), С.Р.Бернал (Іспанія), О.Клеман (Франція), Х.Яннарас (Греція) – викладають теоретичні основи “соціального Євангелія Церкви”, подають короткий огляд соціальних енциклік Римських пап, пов’язують соціальну доктрину з Отцями Церкви, з духовністю та богослов’ям.

В другій частині відомі економісти США та Європи – М.Новак (США), лорд Р.Дарендорф (Німеччина-Англія), С.Дзаманьї (Італія), Р.Петрелла (Бельгія) – наводять приклади застосування соціальної доктрини Церкви для аналізу економічних процесів, зокрема для осмислення явища глобалізації економіки.

Ряд авторів – ігумен В.Новік (Росія), проф. Йоан Іка (Румунія) – звертається до традицій своїх Церков у плані їхньої соціальної діяльності. В українському виданні до них долучається проф. А.Кравчук, який розглядає позицію митрополита А.Шептицького та відомого письменника й громадського діяча І.Франка в питанні “християнської соціальної акції”.

Нарешті, у збірнику представлено досвід соціальної діяльності Церкви в умовах великої вбогості, однаково властивих як індустріальним країнам Заходу, так і країнам Сходу. “Четвертий Світ” – так назвав свою статтю про соціальний захист найубогіших президент однойменного руху А. ван Стейнвейк де Воссе (Голландія).

У додатках подано короткі відомості про авторів збірника, а також словник богословських, економічних та інших наукових термінів, які не пояснюються в статтях і можуть бути незрозумілими неспеціалістам.

ББК 86.3-6

С 0403000000 – 13
561-98 Без оголошення

© Інститут Релігії та Суспільства
при Львівській Богословській Академії

ISBN 966-561-069-4

в. Джермано Марані
Монсенйор Егідіо Капорелло,
єпископ єпархії Мантуя (Італія)

ПЕРЕДМОВА

З великою відповідальністю Церква в Мантуї (в іншому написанні “Мантова”. – *Ред.*) на півночі Італії відгукнулася на заклик співпрацювати для видання цієї книги, яка розкриває тему відносин між *Соціальною Доктриною Церкви та лібералізмом* в тих актуальних формах, які походять від “глобалізації економіки”.

На пропозицію *Чентро Алетті* у Римі здійснити це видання ми відповіли позитивно. Нам дуже приємно взяти участь у встановленні мостів із Церквами України і Румунії та установами, які знаходяться в цих країнах: як греко-католицькими, так і латинськими й православними. Це вклад у Європу, що “дихає двома легенями”, які, надіємось, можуть співпрацювати у більшій гармонії.

Склад авторів книги дає підстави сподіватися, що вона зробить значний і кваліфікований внесок до вивчення таких важливих сьогодні питань. Автори книги, виходячи з християнської віри й любові, вкорінених у думку і досвід початків Церкви, дають нам можливість думати разом, новими категоріями сучасності, про соціальну реальність як внутрішню логіку еволюції християнської зрілості й відповідальності в наш час, у нашій Європі.

Сподіваємось, що цей внесок разом з іншими приведе до накреслення особливих положень соціальної доктрини, зв’язаних із місцевими ситуаціями: на це вказує присутність авторів християнського Заходу і Сходу, богословів та економістів, католиків, православних і греко-католиків. Адже цей християнський світ справді з “двома легенями” (пор. Іван Павло II).

Антоніо Марія Бадджо¹

ХРИСТІЯНСЬКЕ СОЦІАЛЬНЕ ВЧЕННЯ: ІДЕНТИЧНІСТЬ ТА МЕТОДОЛОГІЯ

Що таке християнська соціальна доктрина? Щоб заглибитись у серце проблеми, зробимо перший крок. Справді, вираз “соціальна доктрина” передбачає, що існує соціальний вимір, яким має займатися ця доктрина. Маючи на увазі цей вимір, ми говоримо про людську дійсність, історію, суспільство, політику, як про щось реальне, що має свою власну сутність. І ми говоримо про них так, неначе ця дійсність і ця сутність людського світу самі по собі зрозумілі. Але вони самі по собі не зрозумілі, якщо не гірше, адже усвідомлення сутності буття людського світу є недавнім здобутком людства, пов’язаним із входом в історію християнства. Отож, перший крок полягає у спробі вловити специфічність християнського внеску до формування такого усвідомлення.

1. Соціальний вимір як специфічна риса християнства

Християнство змінює суть основних людських категорій. У дохристиянську добу існували численні релігії, але Воплочення Бога вводить радикально нове поняття релігії: воплотившись, Бог водночас дарує Себе історії і робить її Своєю. Бог залишається трансцендентним Абсолютом, і все ж у Христі Він закликає людей до повної участі в божественному житті. Ця таїна, завдяки якій божественне життя і людське життя причетні одне до одного, закорінена у Христі, Людині-Богові. Богочоловіцтво Христа є новою дійсністю, яка онтологічно змінює людське існування; вона настільки нова, що з точки зору дохристиянських релігій виявляється незрозумілою, а для багатьох навіть блюзнірською. І богочоловіцтво Христа є дверима, через які об’являється найглибша таїна, сама сутність

¹ Доцент соціальної та політичної етики Папського Григоріанського Університету в Римі.

Бога. Ісус, який зазвичай звертається до Отця і закликає Духа, показує нам, Хто є Бог: Один у Трьох Особах, Трійця.

Отже, у Богові існує те, що ми людськими словами можемо назвати фундаментальною формою і джерелом будь-якої соціальності: Сам Бог, будучи Трійцею, є соціальна дійсність, цілком відмінна від будь-якої попередніх форм політеїзму, адже вона пояснює соціальність не як стосунки між різними божествами, а як внутрішню сутність Самого Єдиного Бога.

Ця “відмінність”, внутрішньо властива божественній дійсності, до того, як її об’явив нам Христос, була незбагненою: “Великі імперські та монархічні ідеології, – пояснює Джузеппе Марія Дзангі, – наклали свій відбиток на античний світ. І це зрозуміло. Адже розум, зачарований Абсолютом, не міг припустити реальної відмінності між ним і світом: нема відмінності в Єдиному (так гадав античний розум, і цілком правильно, з огляду на доступні йому елементи) – отже, нема відмінності й від Абсолюту. Абсолют – це все. Відмінність – це лише хвилинка омана, омана чуток та розуму, яку належить побороти”².

В античному світі панувала реальність священного та його символів: що ж таке священний символ, як не свідчення про існування Відсутнього? Священний символ твердить: Реальність, Єдність, одне слово – Бог, існує, але Він не тут, Він не бере участі в людському світі, в ілюзії.

У такому сакральному контексті завданням політики було дати якийсь лад цьому ілюзорному світові, ієрархічно структурувати людську дійсність, аби стримувати її, передаючи їй, наскільки є змога, вертикальну конфігурацію, одержану зі сфери священного. Таким чином, у священній Вселенній дохристиянської доби існував політичний, а не соціальний аспект, який вимагає усвідомлення сутності людських стосунків. І цю сутність було досягнуто лише тоді, коли Бог, воплотившись, зробив людську історію учасницею Своєї сутності. “Смисл християнської віри, – продовжує Дзангі, – полягає саме в подоланні такого становища... Абсолют об’являє себе як Трійцю, кажучи нам остаточно, чим Абсолют не є! Абсолют не є запереченням відмінності: певним чином Він Сам у Собі є відмінністю!.. Таке об’явлення, в якому Абсолют – Єдиний – каже про Себе: ‘Ми є’ (див. Ів. 10, 30), було правдивим проголошенням сутності історії”³.

² G.M.Zanghi, *Il sociale come liberazione dell'utopia. L'attesa di oggi*, “Nuova Umanità” 84 (1992), с. 12.

³ Там же, с. 13.

Лише після того, як Бог зміг сказати про Себе Самого “Ми є”, людина, створена на Його образ і подобу, теж може це сказати. Об’явлення Трисидності Бога відкриває, таким чином, простір для соціального аспекту людини, для тої екзистенції, яка знаходить свій власний найповніший сенс у приналежності до спільноти, в участі у єдиній трапезі. Справді, вся фундаментальна християнська реальність – це соціальна реальність: коли Ісус навчив нас молитися, Він звелів нам говорити “Отче наш”, а не “Отче мій”; коли Він здійснив перше чудо, то обрав нагоду, соціальну в найвищому значенні слова – народження нової родини; коли Він заклав Євхаристію, то звертався до спільноти, кажучи завжди “зробіть”, а не “зроби”. Будь-яка духовна дійсність, навіть найінтимніша, навіть така, яка з людської точки зору може здаватися більше пов’язаною з самотністю, завжди є участю в житті Божественної Трійці.

Християнство не відразу прийшло до повного розуміння того, які наслідки має віра для соціального життя; воно відкривало його поступово, впродовж історії, йдучи шляхом людства та шляхом Церкви у межах людства. В плінні історії Церква поступово усвідомлює те, що з самого початку повною мірою є спадщиною її віри; і, усвідомлюючи це в історії, вона дарує це усвідомлення людству, аби Об’явлення, що розгортається в часі, вело людство своїм шляхом.

2. Соціальна доктрина індустріальної доби

Про соціальну доктрину широко й відкрито почали говорити з кінця минулого століття, тобто відколи папа Лев XIII 1891 року видав енцикліку *Rerum novarum*. У ній було зібрано міркування, що їх виробило європейське християнство в зв’язку з індустріальною революцією; розпочавшись у Англії в останнє тридцятиріччя вісімнадцятого століття, вона поширилась відтак по континентові, радикально змінюючи життя всіх людей та родин, які були включені в новий виробничий процес.

Індустріальна революція започаткувала соціальні та політичні процеси, які призвели до зміни законів та інститутів; утворювались нові суспільні класи, народжувались нові форми багатства та убогства. Індустріальна доба відкривала нові можливості, а паралельно створювала нові види несправедливості. Енцикліка Лева XIII засвідчила офіційну відкритість Католицької Церкви до нової епохи, яку вона аналізувала та оцінювала в її основних суспільних та економічних виявах.

Однак не треба думати, що християнська соціальна доктрина з'явилась лише в минулому столітті: радше ми є тут свідками осучаснення вже існуючого вчення та створення нових доктринальних елементів, викликаних новими ситуаціями, але цілком узгоджених з лінією попередньої традиції. Справді, важливі елементи соціальної доктрини містяться ще у розважаннях Отців Церкви, і впродовж усього Середньовіччя триває поглиблення основних соціальних тем, як у царині статевої, так і в економічній та політичній ділянках⁴.

Отже, новизна того, що відбулося в минулому столітті, полягає не у народженні соціальної доктрини, а в початкові нової епохи, тобто епохи застосування соціальної доктрини до нової ситуації. Індустріальна доба радикально змінила попереднє сильно ієрархізоване суспільство, привносячи натомість переважно горизонтальну структуру: скупченню великих мас трудівників у різних галузях промисловості в політичному плані відповідає розвиток демократії; тенденція до розвитку дедалі більше стимулює горизонтальну самоорганізацію осіб та груп. Це вибух соціального виміру, переживання з боку людини безмежного багатства своїх можливих стосунків з іншими людьми.

3. Чим не є християнська соціальна доктрина

Усвідомлення специфічності розуміння основи й природи соціального виміру, яку (специфічність) вносить християнство в історію, дозволяє тепер поставити три запитання щодо природи християнської соціальної доктрини⁵. Ці три запитання відображають різні аспекти критики, якій було піддано в різний час СДЦ, і чималий ризик занепаду, який постійно переживає СДЦ у своїй конкретній історичній заангажованості. На ці три запитання ми дамо негативну відповідь; тобто ми йтимемо шляхом виключення, тим самим очищуючи шлях. З'ясувавши, чим СДЦ за своєю суттю не є й чого їй слід остерігатися, ми зможемо краще зрозуміти, чим же вона є насправді.

⁴ Огляд історії християнської суспільної думки див. у А.М. Baggio, *Lavoro e cristianesimo. Profilo storico e problemi*, Città Nuova, Roma, 1988.

⁵ Далі – СДЦ.

3.1. Чи є християнська соціальна доктрина утопією?

Іноді християнську соціальну доктрину розуміли як певну форму утопічної думки. Згадаймо, приміром, реакцію, викликану появою енцикліки *Sollicitudo rei socialis* (1987 р.)⁶. В цій енцикліці йшлося про необхідність глибокого перетворення двох соціально-економічних та ідеологічних систем, які, надихаючись “ліберальним капіталізмом” та “марксистським колективізмом”, домінували у той час⁷. У період, коли протистояння двох блоків все ще здавалося одним із непорушних фактів світового порядку, сильні сумніви щодо їхньої здатності до внутрішнього перетворення були цілком логічними. А оскільки енцикліка вказувала на подолання протистояння між блоками як на необхідну умову здійснення справжнього поступу на світовому рівні, зрозуміло, що для тих, кого непокоїли такі сумніви, всі міркування Івана Павла II могли здаватися саме утопічними.

Але що ж таке “утопія”? Значення, що приписувалось цьому термінові впродовж історії людської думки, починаючи з Томаса Мора, було різним. *Utopia* (описана Томасом Мором ідеальна держава) – це “неіснуюче місце”; місце, яке хотілося б, щоб воно було, але його нема. Саме це найпоширеніше значення “утопії” (поза тим значенням, яке вкладав у це слово Мор, згідно з яким утопія – це ідеал досконалий, але неможливий для здійснення) й застосовується для критики соціальної доктрини Церкви.

На це ми відповімо, що СДЦ зовсім не є утопією в такому значенні, бо вона дає моральні судження, метою яких є спрямовувати поведінку людини, її практичну діяльність, спонукаючи її впливати на історію, тобто спрямовувати її на здійснення ідеалу. Есхатологічна свідомість, тобто усвідомлення, що ідеалу ніколи не буде досягнуто на цій землі (але він буде звершений у “нових небесах і на новій землі”; а отже, його здійснить Бог у прикінцеві часи), призводить не до бездіяльності, а до щораз досконаліших спроб втілити той ідеал у життя, до намагання сприяти, наскільки це підвладно людині, здійсненню Божого плану. СДЦ бачить людину не у досконалості, якої вона не має, а в її реальності; а до реальності людини належать також її можливості – ще не очевидні, але вже наявні, – її гідність та її права, навіть якщо вони ще не визнані. Та-

⁶ Датована 30 грудня 1987 року, але опублікована через два місяці. Далі – SRS або *Sollicitudo*.

⁷ *Sollicitudo*, 21.

ким чином, СДЦ вказує напрям до повного здійснення реальності людини, шлях, на якому спільно трудяться людство і Бог і який набуде свого повного завершення у кінці часів, але починає здійснюватися вже тепер, в історії⁸.

3.2. Чи є християнська соціальна доктрина ідеологією?

Деколи християнську соціальну доктрину розуміли як ідеологію, як особливу форму релігійної ідеології, застосовану до соціального виміру. До такої інтерпретації часто-густо додається обвинувачення у примиренстві.

Що таке ідеологія? Є два найбільш поширені тлумачення цього терміну. Згідно з першим, яке застосовується насамперед у звичайній мові, "ідеологією" називається сукупність ідей, цілість думки, що побудована навколо певних фундаментальних принципів і характеризується цінностями та практичною орієнтацією, які можна легко розпізнати й відмежувати від цінностей та орієнтацій, властивих іншим ідеологіям. У такому значенні *цей термін вжито в нейтральному розумінні*, без надання якоїсь позитивної чи негативної оцінки. Отож, ми чуємо, як говорять, що "кожен має свою власну ідеологію", у тому розумінні, що "кожен має свої власні переконання". Ідеологія в такому значенні передбачає, що її носій займає певну позицію, здійснює певний вибір щодо ділянки, до якої вона відноситься або в якій застосовується. Отже, ідеологія дає точну орієнтацію в економічній, соціальній, юридичній та культурній сферах. Тут міститься перша важлива відмінність між ідеологією та християнською соціальною доктриною: якщо перша сама по собі полягає у виборі певної низки цінностей та у виключенні інших, то друга не виключає жодних цінностей, адже вона заснована на такій антропології, де людина постає у повноті її реальності. Тобто соціальна доктрина описує

⁸ Нагадаю, що існує чимало інших вживань слова "утопія". Згідно із значенням, яке надавав йому Руссо, утопія дозволяє мислити й орієнтуватися на суспільну ситуацію, якої нам не дають; отже, утопія має певну функцію у поступі, допомагаючи створювати план майбутнього. Утопічний вимір, таким чином, протиставляється "реалістичному", який розуміють як згоду з існуючим станом, відсутність здатності думати про його подолання. У Канта утопія має "регулятивну" функцію, типову для "розуму" в кантіанському розумінні, тобто має здатність вказати напрям людського бажання. Натомість у Блоха утопія виконує критичну функцію, даючи змогу припускати існування світів, відмінних від даного, і таким чином оцінювати останній у його межах.

ідеальний обрій, який не можна розпізнати повністю у жодній формі часткового гуманізму, тобто в жодній ідеології. Тому соціальну доктрину *не можна співвідносити* з якоюсь окремою системою (економічною, соціальною або політичною), чи партією, чи одною з численних людських культур, хоча з кожної вона може черпати елементи та засоби, з допомогою яких виражає свої принципи. Ця *неспіввідношувальність є підвалиною соціальної доктрини*, яка дає їй змогу реалізувати свій критичний потенціал на тлі будь-якої системи, партії чи культури.

Згідно з другим тлумаченням, цей термін має *негативне значення*; тобто вважається, що ідеологія, *будь-яка ідеологія – це помилковий спосіб мислення*. Така інтерпретація терміну виникла завдяки міркуванням Карла Маркса, який вважав ідеологію позірною формою думки, бо вона описує дійсність на основі видимості, не вловлюючи її суті: ідеологічними – за Марксом – є всі вираження думки, які описують дійсність капіталістичного суспільства, не висвітлюючи того, що, згідно з Марксом, є основною суперечністю індустріального суспільства: конфлікт між капіталом та робітниками, приватна власність на засоби виробництва⁹. Таке економічне відчуження було для Маркса джерелом будь-якого іншого відчуження і залишало свій відбиток на всіх аспектах людського життя в капіталістичному суспільстві. Ігнорувати цей причинно-наслідковий ефект означало для нього, таким чином, не розуміти суті суспільної дійсності, розвивати думку на основі позірностей, а не на основі реальності. Таким робом ідеологія здійснює, на думку Маркса, містифікацію, проголошуючи, приміром, як це робить право, що всі люди рівні, тоді як формальна юридична рівність супроводжується економічною, соціальною та культурною нерівністю. Маркс розглядав ідеологію також як форму оберненого мислення, бо вона представляє наслідки як причини, видимість – як реальність, предикат – як суб'єкт¹⁰.

⁹ K.Marx, *Zur Kritik der politischen Oekonomie*; tr. it. *Per la critica dell'economia politica, Prefazione*, Editori Riuniti, Roma, 1974 (3-тє вид.), с. 5.

¹⁰ K.Marx, *Die Deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repraesentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten*; tr. it. *L'ideologia tedesca. Critica della più recente filosofia tedesca nei suoi rappresentanti Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e del socialismo tedesco nei suoi vari profeti*, Editori Riuniti, Roma, 1977 (2-ге вид.), с.13. З цього приводу див.: K.Lenk, *Marx e la sociologia della conoscenza*, il Mulino, Bologna, 1975, с.131-237.

Маркс підкреслював, що ідеологія загалом не усвідомлює сама себе, тобто не усвідомлює того, що вона приховує і спотворює дійсність. Ще одною прикметою ідеології, виділеною Марксом, є її схильність представляти себе як універсальну думку, тобто як думку, яка безкорисливо звернена на ствердження істини, щодо якої всі можуть дійти згоди; тоді як насправді вона, навпаки, захищає окремий інтерес, якусь часткову правду, які саме за допомогою ідеології намагаються постати у вигляді універсального інтересу та правди. Марксова критика ідеології – незалежно від того вжитку, який він з неї робив, і від долі марксистської думки взагалі – спричинилася до того, що можна назвати “гігієною думки”, яка дозволяє ідентифікувати цілу категорію помилкових способів мислення, що їх визначають саме як ідеологічні¹¹.

Негативне вживання цього терміну, за своїм походженням марксистське, було сприйняте в широких секторах філософської думки. Його перейняв, приміром, такий немарксистський мислитель, як Луїджі Парейсон, але він помістив його в рамки міркувань, глибоко відмінних від Марксових, підводячи під нього цілком інший фундамент. Парейсон визначав ідеологію як “експресивну” думку, що має інструментальну природу і звернена до дії, до задоволення якогось інтересу. Такий тип думки представляє себе завжди як “єдину” істину, а тому ідеологія не шукає істини, вважаючи, що вона нею вже володіє, і не допускає думки, що інші можуть збагатити її своїм внеском. Тому вона тяжіє до того, щоб *нав’язувати свою правду*, – це не діалогічна думка. Натомість автентична думка, яку Парейсон визначав як “ревелиативну” (*що приходить через об’явлення*. – Прим. ред.) або філософську, ставить перед собою завдання шукати і відкривати істину. І тому вона (думка) ніколи не підкоряється певній ситуації й не дає теоретичного обґрунтування практичному інтересові, а постійно виходить за межі даного, з урахуванням того, що істина абсолютна, а отже – розум ніколи повністю нею заволодіти не зможе. Це за своєю суттю діалогічна думка, адже вона прагне відкрити істину, якою володіють її співрозмовники¹².

¹¹ Тут не місце широко вдатись до критичної оцінки марксистської позиції; за цим відсилаю до моєї статті *Per la critica dell'ideologia. Il pensiero di Karl Marx nella critica cattolica contemporanea: saggi di lettura*, in “Nuova Umanità”, XII (1990), 3, с. 117-180.

¹² L. Pareyson, *Filosofia e ideologia*, in *Ideologia e filosofia. Atti del XXI convegno del Centro di Studi Filosofici tra professori universitari – Gallarate 1966*, Morcelliana, Brescia, 1967, с. 40-63.

Аби дійти до розуміння, що СДЦ не є ідеологічною думкою, я вважаю доречним виділити три різні підходи християнства до істини. По-перше, *християни володіють істиною*. Оскільки СДЦ заснована на Об’явленні, можна сказати, що вона володіє істиною у вірі. Це означає не те, що вона володіє нею, як володіють предметом, а що вона оберігає те, що одержала, усвідомлюючи, що ця істина належить Іншому, і що володіння нею, яке здійснює християнин, завжди визначається життєдайним зв’язком з Богом, Який безперервно породжує його у Церкві для такої істини.

Однак якби *істиною лише володіти*, ризик прагнення нав’язати її іншим, впадаючи в ідеологію, був би надзвичайно високим. Але є другий підхід християнина до істини: він її *шукає*. Адже Об’явлення є вічним Словом, раз і назавжди даним Богом у Христі: християнин “володіє” ним повністю у вірі, але не в історії. І оскільки віра повинна переживатися в історії, *християнин потребує історії, аби повніше розуміти власну віру*. Історія Церкви – це також історія постійного поглиблення, дедалі повнішого розуміння Об’явлення, яким християни володіли з самого початку, але до розуміння якого вони доходили, завдяки Св. Духові, через історію.

Через історичний досвід християнин вловлює все нові й нові аспекти істини та осягає їх світлом віри. Отже, християнин шукає істину з реальною та виснажливою натугою, навіть якщо кожен здобуток включається в істину, дану йому Об’явленням. Це веде до того, що ставлення християнина до іншої людини не може виявлятися у нав’язуванні їй істини, а у шуканні разом із нею глибоких коренів часткової істини – насіння Слова, яку оберігає інша людина, й у тому, щоб допомогти їй усвідомити, якщо це можливо, що ці корені є в Об’явленні. І навпаки, християнин більш повно розуміє Об’явлення у світлі досвіду та зустрічі з іншими.

Насамкінець, християнин не лише володіє істиною і шукає її, а й будує її. Пошуки супроводжуються практикою: *християнин “споруджує” правду, здійснюючи добро в історії*, і робить це разом з усіма людьми, які причиняються до проникнення Царства Божого у світ. Це “спорудження” відбувається через усі форми людської діяльності, аж до дбання про загальне добро за допомогою політики. При своєму здійсненні воно виражає ядро християнської віри. З одного боку – Воплочення, що дає історії повноту смислу; буття в історії, після того як Бог увійшов у неї, надають людському “діянню” творчої глибини Божого “діяння”. З іншого боку – Воскресіння, яке дає християнинові усвідомлення того, що його “діяння” – тимчасове, що воно по суті потребує викуплення хрестом та перетворення, яке лише Бог може здійснити в людській історії, щоб сповнити її.

Християнська соціальна доктрина збирає в єдине ціле *три підходи християнина до істини: він нею володіє, шукає і будує її*. Це єдине ціле оберігає її від ризику перетворитись в ідеологію.

3.3. Чи є християнська соціальна доктрина “третім шляхом”?

Третій кут бачення СДЦ приписує їй намір запропонувати соціально-економічну модель, альтернативну до існуючих: це інтерпретація СДЦ як “третього шляху”, у протиставленні до двох уже існуючих шляхів (капіталістичного та комуністичного). Після падіння східноєвропейських режимів таке тлумачення продовжує існувати; його прихильники вважають, що СДЦ пропонує модель, альтернативну до єдиної системи, що залишилась, – капіталістичної. Але в СДЦ виразно сказано, що не слід вважати її “третім шляхом”. Зрештою, в жодному документі соціальної доктрини не вказуються конкретні способи побудови якоїсь альтернативної моделі. В них завжди викриваються конкретні факти несправедливості на основі моральної оцінки, яка використовує результати, запропоновані низкою наукових дисциплін та досвідом. Тобто СДЦ тільки виносить своє судження, наскільки морально доброю або злою є та чи інша система, та чи інша ситуація; вона може також дати вказівки економічного, юридичного, соціального та культурного характеру для вирішення якоїсь проблеми. Але запропоновані поради слід вважати не елементами моделі, яку належить застосувати замість існуючої, а вказівками принагідного характеру, прикладами, що вказують, яким чином треба дотримуватись якогось принципу. СДЦ не пропонує “третього шляху”, а радше заохочує вдаватися до всіх можливих шляхів, аби покращити соціальне становище. Ця доктрина схвалює всі шляхи, якщо вони добрі.

Отже, не утопія, не ідеологія, не соціально-економічна модель: християнська соціальна доктрина повинна вважатися, як пояснює *Sollicitudo* в розділі 41, *окремою категорією*, яку не можна звести до тих точок зору, що їй не належать.

4. СДЦ – це “окрема категорія”

Поняття *окремої категорії* визначає дисципліну, а саме *соціальну доктрину* Церкви, епістемологічний засновок якої досить складний. У *Вказівках до вивчення і викладання соціальної доктрини Церкви у формуванні священиків* стверджується, що “соціальна доктрина Церкви черпає

з Об’явлення істину, елементи оцінки та розпізнавання, проголошуючи завдання ‘застосовувати Слово Боже в житті людей та суспільства’; тому вона потребує міцної богословської та філософської підтримки”¹³.

Богословської, – роз’яснюється далі у *Вказівках*, – адже в її основі лежить “антропологія на основі Євангелія”, “одвічним твердженням” якого є ідея людини як образу Божого; це твердження, доктринальний зміст якого набуває своєї повної цінності та значення “лише в контексті надприродної антропології та всієї католицької догматики”¹⁴. Й *філософської* – адже “разом з цими речами, що походять з Об’явлення, соціальна доктрина приймає і пояснює також різні фундаментальні етичні принципи раціонального характеру й посилається на них, показуючи відповідність між об’явленими речами та принципами правого розуму, які регулюють людські дії у сфері суспільно-політичного життя. Таким чином, з цього випливає необхідність вдаватися до філософської рефлексії, щоб поглибити ці концепції (...) і проілюструвати їх у світлі остаточних причин. Справді, Церква навчає, що соціальні енцикліки посилаються також на ‘правий розум’, щоб відшукати об’єктивні норми людської моральності, які регулюють не лише індивідуальне, а й суспільне та міжнародне життя”¹⁵.

Соціальна доктрина послуговується, крім того, даними, що походять від позитивних наук, зокрема від *суспільних наук*, з якими християнська соціальна етика (богословська й філософська) обов’язково вступає в діалог. Як підсумок: “Формування цієї доктрини відбувається за допомогою богослов’я та філософії, які дають їй фундамент, і гуманітарних та суспільних наук, які її доповнюють. Вона проектується на етичні аспекти життя, не цураючись технічних аспектів проблем, даючи їм оцінку на основі морального критерію. Виходячи із ‘завжди чинних принципів’, вона висловлює також ‘принагідні судження’, оскільки розвивається відповідно до мінливих обставин історії й орієнтується в основному на ‘християнську дію та практику’”¹⁶.

Підводячи підсумок, можна сказати, що *соціальна доктрина – це етична доктрина, яка об’єднує численні міждисциплінарні дані в одне мо-*

¹³ Конгрегація у справах католицького виховання, *Вказівки щодо вивчення і викладання соціальної доктрини Церкви у формуванні священиків* (датовані 30 грудня 1988 року, але опубліковані в газеті “Оссерваторе Романо” 28 червня 1989 р.), розділ 9.

¹⁴ Там же, розд. 9.

¹⁵ Там же, розд. 9.

¹⁶ Там же, розд. 3.

ральне судження, але не зводиться при цьому до жодного з елементів, яких потребує для свого виникнення. Але водночас вона не є собою, якщо позбавляє себе цих елементів, цих міждисциплінарних даних. Фундаментальними є насамперед богословські та філософські рамки, які повинні бути єдиними: в СДЦ у принципі не може бути суперечності між елементом віри та елементом розуму, інакше зникне сама доктрина. Більше того, ми можемо визначити СДЦ як дисципліну, в якій (у тому, що стосується соціальної проблематики) Об'явлення та розум зливаються в одне, причому ні перше, ні другий не зазнають втрат.

Отож, підхід до якоїсь проблеми, при якому богослов'я та філософія дають два суперечливі висновки, тут виявляється неможливим. Якщо СДЦ не здійснює цієї своєї конститутивної єдності, вона мусить мовчати. Все це вимагає докласти зусиль, щоб перевірити богословське обґрунтування певного розуміння віри, і до цього залучається все богослов'я. Ясна річ, наявне в СДЦ богослов'я не слід розглядати, як щось на кшталт "прикладного богослов'я", яке дивиться на суспільство з висоти своєї певності й сходить униз лише щоб повідомити результат, своє моральне судження. Навпаки, це таке богослов'я, яке наражає себе на небезпеку, яке погоджується застосовувати спосіб вираження, що не належить йому, в переконанні, що людина єдина і коли вірить, і коли мислить.

Відштовхуючись від первісного джерела соціальної доктрини – Об'явлення, ми обов'язково використовуємо посередництво різних дисциплін (богослов'я, філософії, соціології, історії, політики, права тощо), аби дійти до твердження морального характеру ("постійні принципи рефлексії", "фундаментальні цінності", "критерії судження", "вказівки до дії"), в якому виражається це джерело. Але воно не припиняє діяти у кожному такому посередництві, і нас може здивувати посилення критики в бік соціальної доктрини з нагоди останніх соціальних енциклік лише в тому разі, якщо ми випустимо Об'явлення з виду.

Справді, якщо джерелом СДЦ є Об'явлення, тоді її найглибший сюжет прямо пов'язаний з таїною Христа, Якого слід розуміти як постать, що підсумовує й інтерпретує людську долю в історії; Христа, Який служить глибокою герменевтичною перспективою для розважань СДЦ про світ. Критика та напади не повинні дивувати, якщо це правда, що Христ і нині, як і в часи св. Павла, продовжує бути "глупоотою" в очах світу.

5. Універсальність СДЦ

СДЦ не полишає різні дисципліни спочивати в теоретичній чіткості їхньої окремішності та у відмінності їхнього способу вираження, а згуртовує їх у намаганні сказати, що є добром – нині, для конкретної людини. Таким чином, спосіб вираження СДЦ можна визначити як синтетичний, у рамках якого нашаровується і реорганізується багатство значень, висвітлених з перспективи різних дисциплін, які в СДЦ набувають форми єдиного вчення про людину.

В основі цього вчення ми знаходимо джерело СДЦ – Об'явлення, благовість Христа, яка викликає певну засновану на досвіді екзистенціальну позицію, на якій насамперед ґрунтується універсальність християнської соціальної доктрини. Ми розуміємо "універсальність" не лише в сенсі усвідомлення Церквою своєї вселенської місії, а й у тому розумінні, що її дії схвалюють нехристияни. Чому вони прислухаються до неї? Які поважні причини змушують людей сприймати серйозно ці енцикліки?

Першу відповідь дають факти, реальна дійсність, спільний досвід. І саме на цьому терені розгортається мучеництво християн, яке зростає з кожним днем і яке свідчить про діяльність задля людини, що доходить аж до крайніх наслідків, що їх переживають люди віри, мучеництво яких поєднується з мучеництвом всіх інших людей. В одній із своїх промов Іван Павло II ясно висловив свою мотивацію: "Папська Рада у справах культури продовжуватиме свою працю, пам'ятаючи про два керівні принципи: євангелізація культур та захист людини... Наша віра дає нам довіру до людини (до людини, створеної на подобу Бога і відкупленої Христом), яку ми бажаємо захищати і любити задля неї самої, усвідомлюючи, що вона є людиною лише завдяки своїй культурі, тобто завдяки своїй свободі цілісно зростати у всіх своїх специфічних здібностях"¹⁷.

Щоб Євангеліє увійшло в культуру, воно повинно йти шляхом людини, тобто християни повинні навчитися захищати людину і допомагати їй у зростанні. Не можна проголошувати свободу для того, хто є рабом (господаря, свого становища, поганої звички), не вдаючись водночас до конкретних дій для його звільнення. Саме у цій справі інкультурації в різні культури світу може виникнути необхідність різними способами віддавати своє життя: ці постійні виливи життя зрештою людство і постачають чорнило для енциклік.

¹⁷ Іван Павло II, Промова в Папській Раді у справах культури, 18 січня 1983 р.

6. Суб'єкт СДЦ

На цій основі в документах соціального навчання чуто голос тих, кого в інших обставинах ніхто б не слухав; у процесі опрацювання цього вчення щораз більшу участь беруть ті, хто відіграє в суспільстві підлеглу роль. У цей спосіб в рамках Церкви розгортається послідовна підтримка людей, яка не була б послідовною (залишилась би патерналізмом, асистенціалізмом, промовлянням “від імені...”), якби вона не досягла рівня теоретичного опрацювання. Вибір на користь убогих у ясній перспективі світової взаємозалежності насправді означає введення їхньої точки зору в загальні рамки віри: “Таке збільшення кількості суб'єктів, – пояснює богослов Себастьяно Моссо, – що розмірковують над зв'язком між вірою та суспільною дійсністю, яке поступово відбулося на всіх рівнях церковної спільноти, значно впливатиме на метод і зміст, на сприйнятливність соціального навчання єпископів та пап, адже воно поширює й оновлює гумус, із якого проростає соціальне вчення, а також створює більші можливості для того, щоб до нього прислухалися й ефективно його здійснювали”¹⁸.

В енцикліці *Centesimus annus* у розділі 3 зроблено великий крок у цьому напрямі: визначено головну дійову особу історичного процесу, навколо якої зосереджена СДЦ. В енцикліці говориться про мільйони людей, діяльність яких надихала СДЦ і які в ході історії дали початок “великому рухові на захист людської особи та охорону її гідності”. Це явище увійшло в церковне Передання. У свою чергу доктриною стають щоденні вчинки натхненних цим вченням християн, які вони здійснюють у співпраці з вірними інших релігій та з усіма “людьми доброї волі”.

Так права голосу всередині Церкви набуває саме людство, зі своїм досвідом та зі своїми проблемами, сприймаючи Церкву як своє слово, як своє найглибше сумління. Це здійснюється не через включення суспільства в Церкву, а через глибоку відкритість Церкви до людства, якої вимагає сама універсальність її місії. Церква здійснює “самоспустошення” (*kenosis*. – Прим. ред.), справжнє самоспустошення, характерне для того, хто любить, і тому виповнюється інтересом до предмету своєї любові. Церква перебирає на себе самоспустошення, здійснене Христом на хресті,

¹⁸ S.Mosso, *Nuovi contenuti e nuovi problemi nell'insegnamento sociale della Chiesa*, доповідь з'їзду Католицького університету Священного Серця на тему “Соціальне вчення Церкви: засади та новий зміст”, Мілан, 14-16 квітня 1988 р.

самоспустошення, яке дозволяє кожній людині впізнати себе у Ньому і промовляти Його словами. Універсальність, таким чином, означає не відмову від ідентичності, даної вірою, а піднесення власної віри на рівень настільки високої істини, що визнати її цінність здатні й інші люди. *Якщо це відбувається, це дає життя:* віра здійснюється через повторення та життєдайне оновлення того, що зробив Христос. І цього нема, якщо віру використовувати для відмежування від людей, як захисний щит, котрий за фасадом осуду та непримиренності приховує обриси глибокої слабкості: саме ця слабкість набирає подоби ідеології або “третього шляху”, що його заперечує SRS. Християнська віра живе, якщо вона переживається в людстві та з людством, для якого призначена благовість Христа; християнська віра гине, якщо її замкнути в стінах будівель, куди люди більше не приходять шукати її.

Саме такий контекст породив СДЦ: таїна Христа, яку у всій повноті переживає Церква в межах людства, таїна, яка надихає герменевтичну перспективу СДЦ.

Тепер слід спробувати зрозуміти, як розгорталася ця перспектива через складні проміжні етапи, пройдені СДЦ. Ми не намагатимемося відтворити всі ці етапи в цілості; однак ми спробуємо глибше розглянути значення деяких центральних аспектів СДЦ, досліджуючи, як приклад, два важливі питання, яких торкається СДЦ: вибір на користь убогих і тему прав людини.

7. Вибір на користь убогих

“Вибір на користь убогих” становить одне з фундаментальних тверджень християнської соціальної доктрини. Це твердження було урочисто проголошено на Конференції латиноамериканських єпископів у Меделліні (1968 р.) та в Пуебло (1979), де було звернено увагу світу на убогство цілого континенту. До цього вибору згодом повернулося й зібрання в Санто-Домінго (1992).

В енцикліці Павла VI *Populorum progressio* (1967) закладено підвалини для цього “вибору”, зокрема проголошено ідею, що “розвиток – це нова назва миру”. Це означає, що проблема низького рівня розвитку та пов'язаної з ним убогості не є вузько окресленою проблемою, до якої слід підходити лише з позиції допомоги та підтримки; вона значною мірою впливає на рівновагу та безпеку в стосунках між народами на світовому

рівні. Як висновок, убогість є глобальною проблемою, яка стосується не лише вбогих і тих, хто ними займається, і не лише слаборозвинених країн, а заторкує право всіх жити в гідності та безпеці. Автор *Populorum progressio* підійшов до поняття убогості з точки зору справедливості, критично розглядаючи соціальні, економічні та політичні структури, які породжують її, сприяють їй або толерують її. Згідно з Павлом VI, у своєму намаганні підтримати “цілісний розвиток людини” Церква не може обмежитись лише “словесним” проголошенням Євангелія, вона повинна допомогти подолати ці ситуації (і зокрема вбогість, що є наслідком несправедливості), які не дають змоги людині виявити свою людськість.

Подальший “вибір на користь убогих” виражав рішення Церкви супроводжувати людину на її шляху до життя, яке було б повною мірою людським, і з цією метою дати в розпорядження людини багатство Христового послання.

Це рішення Церкви зустріло немало спротиву та обвинувачень у тому, що вона “стає революціонеркою”. Але саме ці перешкоди свідчать про важливість вибору на користь убогих у ті роки, коли марксизм у своїх різних версіях був домінуючою ідеологією і знаходив визнання також серед багатьох християн, які вбачали в ньому метод боротьби проти несправедливості. Християнська соціальна доктрина, виявляючи зв'язок між провіщенням Євангелія та історичними завданнями людини, запропонувала надійну систему розважання для всіх тих, хто хотів діяти правильно, не будучи змушеними приставати до ідеологій, які суперечать вірі.

Цей вибір не залишився чистою декларацією принципу. Протягом останніх двадцяти п'яти років він вилився у рішення та дії християн, які нерідко доходили до мучеництва: символом цього став єпископ Ромеро, вбитий у Сальвадорі, а священників, ченців, черниць та мирян, які різними способами віддали своє життя в боротьбі з убогістю, можна нарахувати сотні. Цей внесок духовності, розуму та крові знайшов своє відображення в соціальних енцикліках Івана Павла II, і зокрема, що стосується теми вбогості та розвитку, – в *Sollicitudo rei socialis*, де заторкнуто ті самі теми, що й у *Populorum progressio*, і поглиблено аналіз убогості, яка незмінно сприймається як структурне явище, властиве індустріальному суспільству. Тут також введено тему “структур гріха”, яких треба подолати не за допомогою милостині або принагідної солідарності, а шляхом такої ж структурної солідарності, здатної творити структури, які відповідають людській особі та які можна було б назвати “структурами благодаті”. Іван Павло II

постійно висловлювався на цю тему, підходячи до неї під різними кутами: достатньо згадати, приміром, послання на День миру 12 грудня 1992 року, в якому вбогість представлено як причину конфліктів, котрі в свою чергу збільшують її, створюючи замкнуте коло, а з цього замкнутого кола можна вийти лише шляхом вільного вибору *позитивної бідності* з боку багатьох людей, яка полягає у поміркованості та простоті звичаїв, а це дає змогу призначати дедалі більші частки багатств на усунення несправедливого убогства. Справді, в енцикліці *Centesimus annus* підкреслено потребу важливих змін в узвичаєному стилі життя, аби обмежити марнування людських ресурсів та ресурсів зовнішнього середовища¹⁹.

7.1. Три фундаментальні поняття

Але в якому світовому контексті здійснюється нині вибір на користь убогих? Щоб відповісти на це запитання, варто розглянути три поняття, які мають тут велике значення.

Перше поняття – це поняття *структур гріха*²⁰, які слід розуміти в подвійному значенні: структур, *народжених із гріха*, і структур, які в свою чергу *породжують гріх*. В *Sollicitudo rei socialis* наведено цінні зауваження про тяглість соціального питання. Його всесвітній вимір (про який говорять такі документи, як *Mater et Magistra* Івана XXIII та документ Другого Ватиканського Собору *Gaudium et spes* і який було вперше відкрито проголошено в *Populorum progressio*, розділ 3) не означає, що попередні проблеми, які стосувалися класової боротьби та відношення до великих ідеологій, нарешті подолано. “Навпаки, він означає, – уточнюється в *Sollicitudo*, щоб ‘уникнути можливих непорозумінь’, – що проблеми підприємств найманої праці або робітничого та профспілкового руху певної країни або регіону не повинні вважатися окремими, не зв'язаними між собою островами, а мають стати питаннями, які щораз більше залежать від впливу чинників поза межами регіональних та національних кордонів”²¹. Це зауваження було вже висунуте в *Laborem exercens*: “Якщо в минулому у центрі цього (соціального) питання увагу було зосереджено на *проблемі “класу”*, то в новітню епоху на перший план виходить *проблема світу*. Тому тепер розглядається не лише класовий вимір, а й глобальний вимір нерівності та несправедливості у всесвітньому масштабі;

¹⁹ *Centesimus annus*, 52.

²⁰ *Sollicitudo rei socialis*, 36.

²¹ *Populorum progressio*, 9.

а отже, береться до уваги не лише класовий аспект, а й глобальний обсяг завдань щодо того шляху, який може привести до утвердження справедливості у всьому сучасному світі. Повний аналіз стану сьогоднішнього світу ще глибше і повніше висвітлив значення попереднього аналізу суспільної несправедливості, і саме такого сенсу слід надавати сьогодні зусиллям, метою яких є створити на землі справедливий світ, не приховуючи тим самим несправедливих структур, а ставлячи питання про вивчення їх і перетворення у якомога більшому, всесвітньому масштабі”.

Отже, між структурами гріха існує динамічний зв'язок, взаємна залежність, яка пов'язує несправедливість, заподіяну невеликій фабриці, з несправедливістю, заподіяною на світових ринках сировини: саме цей зв'язок дозволяє СДЦ говорити про світові системи й критикувати їх у цілому.

Друге поняття – це поняття *солідарності та морального обов'язку солідарності*. В *Sollicitudo* зауважено, що за двадцять років, які відділяють її від *Populorum progressio*, проблематика, що стосується низького рівня розвитку, загалом загострилася – не з “природних” причин, а внаслідок низки послідовних втручань. Зауважимо, що ці втручання були різного виду. Деякі з них мали на меті хвилинне полегшення становища певного народу, який відчував гостру потребу, зокрема в постачанні продуктів харчування, одягу та в інших видах першої допомоги. Тут ішлося про дії необхідні, але не звернені на докорінне вирішення проблеми шляхом створення умов, які б дали змогу кожному народові досягти самодостатності, принаймні у забезпеченості харчовими продуктами. Справді, міжнародні організації здійснювали певну діяльність саме з такою метою, але ця діяльність виявилась недостатньою, неадекватною до широти проблем²². Інші дії мали виразно негативний характер. Як висновок, все це змушує визнати, що сама економічна організація нашої планети помножує нерівність: змінитися повинна сама модель розвитку, заснована на всесвітній *негативній* взаємозалежності, яка *негативно* відбивається на якійсь одній частині планети. Центральна теза *Sollicitudo* (з посиланням на розділ 48 *Populorum progressio*) полягає в тому, що оскільки актуальна ситуація є плодом прийнятих людьми рішень, виправити становище можуть рішення з протилежним знаком. Взаємозалежність є фактом, який слід враховувати в момент прийняття рішення, усвідомлюючи про цьому *моральний обов'язок* робити те, що може позитивно відбитися на інших,

²² *Sollicitudo*, 12 та 13.

а це, таким чином, перетворює *амбівалентний факт* взаємозалежності у *моральний факт солідарності*²³.

Третє поняття – це *людський вимір поступу*²⁴. Поруч із *низьким рівнем розвитку*, СДЦ виділяє *надрозвиток*, який так само “суперечить справжньому добру та щастю (...) і полягає в надмірній доступності будь-якого типу матеріальних благ для певних соціальних верств”, що робить людей “рабами володіння” і не викликає нічого іншого, крім “радикального незадоволення”²⁵. Справжній розвиток повинен вимірюватися на основі *внутрішнього параметру*, “який полягає у *специфічній природі* людини, створеної Богом на Свій образ та подобу” (див. Буття 1, 26)²⁶. Щоб висвітлити смисл цього третього поняття, *Sollicitudo* прямо посилається на книгу *Буття* як на свою основу.

7.2. Дві моральні категорії

Ці три фундаментальні поняття були поглиблені у світлі двох важливих “моральних категорій”. Перша – це категорія *взаємозалежності*. Вона вказує не лише на суспільно-економічну реальність, створену індустріальною цивілізацією: взаємозалежність має також *етичний характер*²⁷ і може вважатися *моральною категорією*. При такому розумінні їй відповідає моральна і соціальна позиція *солідарності*, яка, як християнська чеснота, надихається “новою моделлю єдності людського роду”. Це – *сопричастя*, яке є “відображенням внутрішнього життя Бога, Одного в трьох Особах”; сама суть покликання Церкви – бути “святим таїнством або знаком та знаряддям... єдності всього людського роду”²⁸. Прикметою нашого часу, – стверджується в *Sollicitudo*, – є саме відчуття, що *єдність світу та єдність людського роду* “перебуває під серйозною загрозою”²⁹. В енцикліці *глибоко проаналізовано цю перспективу єдності* в сучасному світі, який досяг кульмінації у поділі на блоки, що є основною причиною низького розвитку.

Другою моральною категорією є *убогість*. Справді, як слід оцінювати (позитивно чи негативно) взаємозалежність? Як належить тлумачити пер-

²³ *Populorum progressio*, 9.

²⁴ *Populorum progressio*, 76 та 87; *Sollicitudo*, 29.

²⁵ *Sollicitudo*, 28.

²⁶ Там же, 19.

²⁷ Там же, 19.

²⁸ Там же, 40.

²⁹ Там же, 14.

спективу єдності або браку її в подіях нашої історії? *Sollicitudo* повертається до поняття “любові, зверненої насамперед до убогих” не як до простого тимчасового вибору, а як до *стилю* Церкви. “Любов’ю, зверненою насамперед до убогих”, перейнята вся енцикліка. Справді, поняття “убогий”, як і поняття “взаємозалежність”, у християнстві не є лише соціологічною категорією; воно пов’язане з історією духовності, в якій убогість “слуги Ягве”, про яку говорить Ісайя, переходить в убогість Марії та крайню вбогість розп’ятого Христа. Таким чином, біблійна та духовна категорія “вбогості” є поняттям, в якому передусім можна знайти шлях до осереддя таємниці людського страждання та людської величі. І навпаки, ця вбогість у стражданні є тереном, на якому насамперед слід шукати близькості з Богом, Котрий приймає вбогість на Себе.

Як висновок, *убогість* та *взаємозалежність* (*єдність*) є категоріями, які інтерпретують становище людини, і за їхнім фундаментальним посередництвом виникає змога звести людське становище до моделі Христа, Який переживає сутність цих категорій як у *негативному* сенсі, оскільки Він *применив Себе* такою мірою, що відчув і виразив Своїм криком покинутості внутрішню *розлуку* з Отцем, так і в *позитивному* сенсі, оскільки в Христі *применшення* та *розлука* виливаються у багатство *повної єдності* з Отцем. Поза цим прагненням пізнати серце людини і спомагати їй у тривогах, а водночас відновлювати *внутрішню і космічну єдність* людини з Богом, перемагаючи “структури гріха”, не можна зрозуміти ні саму СДЦ, ні тим більше того, що вона звертається не лише до обмеженого кола християн або ширшого кола віруючих, а до *кожної людини* на землі.

8. Тема прав людини

Ми говорили, що, згідно з СДЦ, християни не повинні ховатися за доктриною, а мали б повністю переживати страсті Церкви заради людини, підтверджуючи авторитет доктрини своїм життям. Тому ця доктрина розглядається також і як спадщина істини, яка дає змогу йти шляхом людини і яка на цьому шляху підлягає подальшому розвитку – не лише для *оновлення* історично зумовлених елементів³⁰, а й для щораз кращого

³⁰ З цього питання, яке стосується розмежування між різними компонентами соціальної думки Церкви, див. O. von Nell-Breuning, SJ, *Lo sviluppo della dottrina sociale cattolica*, в: “Strumento internazionale per un lavoro teologico: communio”, №56, березень-квітень 1981 р., с.59-61, 64.

розуміння самих принципів доктрини, яке досягається саме завдяки історичним подіям³¹.

8.1. Поворотна точка у соціальному навчанні

Саме у зв’язку з цими завданнями оновлення та розуміння особливого значення набуває тема прав людини, яка поступово займає центральне місце у висловлюваннях щодо СДЦ. Вона з великою силою прозвучала, приміром, у документах Папської комісії *Iustitia et Pax* (лат. – *Справедливість і Мир*), яка займалася різноманітними аспектами прав людини, торкаючись найбільш пекучих аспектів проблеми – від міжнародного боргу до кризи житлових умов чи расизму тощо, досліджуючи розмаїті форми, в яких сьогодні постає порушення або невизнання прав людини³². Розділ 17 *Redemptor hominis* повністю присвячено цій темі; поза тим енцикліка *Sollicitudo rei socialis*, як, зрештою, і попередня соціальна енцикліка *Laborem exercens*, постійно повертається до проблеми прав людини, які слід розуміти не лише як права людської особи, а й як права родини, націй та народів. І можна навести ще багато інших прикладів.

Такий компетентний і досвідчений вчений, як Жан-Ів Кальв, в одній зі своїх лекцій в Нотр-Дам заявив, що права людини стали самим осереддям СДЦ: “Але оскільки не завжди було так, нині можна говорити про права людини як про нову відправну точку в процесі загострення уваги християн до соціальних потреб”³³. Але якщо “не завжди було так”, то запитаймо себе: у чому ж полягає цей поворот і коли він відбувся?

Перехідним пунктом між двома різними періодами – з урахуванням обмеженості всіх великих періодизацій, які неунікнено мають приблиз-

³¹ Це пояснює С. Van Gestel у своїй класичній праці *Introduzione all'insegnamento sociale della Chiesa*, tr. it., Roma, 1966 (II вид.), с.169.

³² Папська комісія “Iustitia et Pax”, *На службі людської спільноті: етичний підхід до міжнародної заборгованості* (27 грудня 1986 р.); *Що Ти зробив для свого брата без даху над головою? – Церква та проблема житла* (27 грудня 1987 р.); *Церква супроти расизму* (3 листопада 1988 р.). Перелік документів, ясна річ, можна було б продовжити. Ось дві загальні бібліографічні позиції на тему прав людини: *Основні права християнина в Церкві та суспільстві. Матеріали IV Міжнародного конгресу канонічного права. Fribourg (Suisse) 6-11.10.1980*, Milano, 1981; *I diritti umani. Dottrina e prassi*, під ред. G. Concetti, Roma, 1982; а крім того, F. Compagnoni, *I diritti dell'uomo. Genesi, storia e impegno cristiano*, San Paolo, Milano, 1995.

³³ J.-Y. Calvez, *Il Vangelo nel sociale. Nuove dimensioni della giustizia*, tr. it. Roma, 1988, с. 41.

ний характер, – загалом вважається понтифікат Івана XXIII, хоча, на нашу думку, важливі аспекти нового періоду були передбачені ще Пієм XII, який поставив проблему універсальності у своїй енцикліці, зверненій до всіх людей “доброї волі”³⁴.

З кінця дев’ятого століття, коли Лев XIII в енцикліці *Rerum novarum* офіційно підняв перед католиками “соціальне питання”, принаймні аж до Пія XI метод Церкви в її соціальному навчанні можна приблизно визначити як “дедуктивний”: з деяких незмінних принципів, взятих прямо зі змісту віри, висновувалася ідеальна конфігурація суспільства, втілювати яку в життя були зобов’язані християни (і всі люди доброї волі). Так вимальовувався образ Церкви, яка зберігає призначену для людей істину, але відділена від світу, якому вона повідомляє цю істину в певному розумінні *зверху*.

Натомість в енцикліці *Pacem in terris* Іван XXIII “засновує індуктивний метод, відправною точкою якого є ‘історичний момент’ осмислення фактів, що його папа називає тлумаченням ‘знаків часу’”³⁵. Таким чином, відправною точкою соціального навчання сучасного періоду є спільне переживання Церквою історичної долі людини; *людська драма* визнається *християнською драмою*. З цього досвіду сопричастя, спільного переживання страстей людства, у світлі Об’явлення та всієї спадщини Передання беруться основні лінії християнської соціальної мислі. Ця зміна перспективи стосується загалом нового способу бачення Церквою своєї участі в історії і знаходить своє вираження у деяких соборних документах великої ваги³⁶. Церква виражає цей поворот, що стосується нашої теми, включаючи в свої теоретичні побудови категорію *прав людини*.

8.2. Від дедукції до індукції

Яким же був зв’язок між Церквою та правами людини впродовж історії? Як писав Дж. Джоблін, християнство відіграло визначну роль у підготовці “руху за права людини”. Справді, саме у сфері богослов’я сформувалося бачення людини як вільного суб’єкта, здатного до вільного прийняття

³⁴ *Pacem in terris*, розділ 91 (11 квітня 1963 р.).

³⁵ *Dalla Rerum novarum ad oggi. Un’enciclica che “deve continuare ad essere scritta”*, в: “La Civiltà Cattolica”, 3149, 1981, с.352.

³⁶ Відсилаю читача до двох праць P.Coda *L’antropologia trinitaria. Una chiave di lettura della “Gaudium et spes”* (зокрема, уривок про методологію GS) в: “Nuova Umanità”, № 56, X (1988), с.17-48; *Antropologia trinitaria e agire umano nel mondo*, в: “Nuova Umanità”, 58-59, 1988, с.11-42.

рішень, – бачення, пов’язане з гідністю, яку віра приписує кожній людині. Відтак філософи та юристи розірвали цей зв’язок з релігійною сферою, створюючи концепцію повністю автономної людини, здатної досягти свого повного здійснення власноруч.

Так трапилось, особливо починаючи від Французької революції й далі, що “рух за права людини” розвивався незалежно від Церков, створюючи ситуацію, так би мовити, “блокування” стосунків між християнством та новочасним суспільством, яка проіснувала аж до Івана XXIII. Віруючих та невіруючих розділяла доктринальна опозиція, перешкоджаючи будь-якій істотній співпраці між ними. Ясна річ, цю опозицію не можна недооцінювати, але енцикліка *Pacem in terris* намагається подолати конфлікт, який із неї випливає, підкреслюючи, “наскільки всі люди обдаровані сумлінням і майже запрограмовано схильні приводити свої дії у відповідність до істини, як вони її бачать; мова йде про природжену властивість всіх людей, яка робить їх людьми і є джерелом їхніх прав”³⁷. Це заклик до того, що перебуває поза всякими поділами між людьми, заклик повернутися до людської особи як основи суспільства.

З подоланням “дедуктивного методу” подібне перетворення здійснилося й щодо способу вираження. Справді, *права людини* зайняли місце *природного права*, на яке попередньо часто посилалася християнська соціальна думка, аби обґрунтувати ідею, яка, як твердила Церква, впливала не лише з віри, а з самої природи людини. Однак сучасне суспільство є плюралістичним, а не монолітним і включає в себе дуже різні концепції людини, різноманітність яких, між іншим, ще більш підсилювалась атмосферою ідеологічних сутичок, які мали значний вплив протягом останніх двох століть. Внаслідок цього концепція людини, яка виражалась у висунутій Церквою ідеї природного права, в певну мить перестала сприйматись як універсальна, а стала лише одною з багатьох часткових концепцій. Нове індустріальне суспільство вже не зверталось до Церкви за просвітленням; більше того, воно виявляло до неї байдужість або ворожість. Спущену зверху концепцію людини, яку б істину вона не містила, воно відкидало *a priori* (лат. – незалежно від досвіду, без перевірки). Тепер уже Церква повинна була здійснювати кроки в напрямі до суспільства, і впродовж століття вона їх здійснювала різними способами. А тим часом визрівав поворот, який став очевидним для всіх під час понтифікату Івана XXIII.

³⁷ J.Joblin, SJ, *La Chiesa e i diritti umani: quadro storico e prospettive future*, в: “La Civiltà Cattolica”, 3334, 1989, с.340.

8.3. Доктрина та етика

Тепер, коли цей поворот здійснився, дехто твердить, що Церква повинна відмовитися від наміру запропонувати соціальну доктрину (тісно пов'язану в минулому з концепцією природного права) і обмежитись більш скромним завданням створити соціальну етику, тобто вказати сукупність загальних принципів, які визнаються усіма³⁸.

Це питання складне. Перший його аспект стосується самої термінології. Багато років тому чимало говорилося про терміни “соціальна доктрина Церкви” та “соціальна думка Церкви”. Чимало вчених вживали термін “думка” саме для того, щоб підкреслити, що Церква не ставить себе вище від людської історії (висуваючи незмінну і далеку доктрину), а разом з людством переживає об’явлену істину (носієм якої вона є), і з цього досвіду співпереживання вона й черпає свою соціальну думку. Отже, термін “соціальна думка”, як його розуміли ті, хто запропонував цей новий вираз, не означає відмови від доктрини Церкви, а свідчить про потребу занурення її в історію, що повинно зробити цю доктрину ефективною і здатною до самооновлення.

У своїх соціальних енцикліках Іван Павло II натомість звичайно вживає термін “соціальна доктрина”, але не в “імобілістичному” або “сепаратистському” розумінні, в якому її могли розуміти колись. Як уже згадувалось, папа говорить навіть про соціальну доктрину, яка здатна до оновлення. На початку *Sollicitudo* він сам проголошує своє бажання здійснити це завдання. Отож, його концепція соціальної доктрини містить кращу мотивацію, ніж запропонований термін “соціальна думка”, за умови, однак, недвозначного дотримання богословського принципу моральної дисципліни та її зв’язку з навчанням Церкви. Тому термін “доктрина” у значенні, якого надає йому Іван Павло II, видається кращим.

Потрібно буде докласти зусиль, аби виділити в навчанні Церкви (як це завжди робилося) власне доктринальні елементи, які при застосуванні Слова Божого до життя людей підкреслюють загальні, вічно дійові принципи, і

³⁸ Так твердить Otfried Hoffe: “Вона (СДЦ) визнає також один з принципів модерності: пізнання не набувається один раз і назавжди; визнання істини стає процесом постійного пошуку. Тому, можливо, більш доречно було б говорити не про соціальну доктрину, а більш стримано і менш категорично – про соціальну етику”; *Réflexions méthodiques sur la doctrine sociale de l'Église*, у цит. з’їзді Католического університету, с.3-4 (машинопис).

відмежувати їх від інших елементів, більше пов’язаних з історичним моментом, з окремою культурою, з якоюю частковою перспективою.

Але, щоб вважати термінологічне питання вичерпаним, особливо важливо розглянути другий аспект. Пропозиція відмовитись від терміну доктрина, обмежуючись терміном етика, полишає в тіні той факт, що етика є доктриною. Справді, термін “доктрина” свідчить, що для Церкви початком та джерелом будь-якої істини є істина, об’явлена Христом, з якої Церква невтомно черпає. Будь-яке набуття нових істин теж відбувається у світлі цієї об’явленої істини, яка є первовічною і фундаментальною. Через зіставлення з історією з неї виростає також етика, яку, однак, не можна вважати заміщенням доктрини, оскільки вона становить її частину.

Висовується заперечення, що доктрина прямо пов’язана з вірою; однак не всі є віруючими; а отже, доктрина не може мати універсального характеру. Зауважимо, що, хоч віру сповідує не кожна людина, ідею, якою вона надихається, можуть поділяти всі, і що її слід пропонувати людям не “доктринальним” способом (у негативному розумінні нав’язування приписів), а в силу фактів, позицій та справді універсальних цінностей, якими живуть люди віри. А отже, цілком правильно те, що соціальне вчення пропонує принципи, визнані усіма, тобто принципи, які висловлені мовою етики. Але треба також висловити – і то однаково ясно для віруючих і невіруючих – походження цих принципів та їхній фундаментальний зв’язок з доктриною.

Спроба відмовитися від доктрини, щоб створити етику, яку могли б визнати всі, нам видається глибоко суперечливою, адже відмінності, що існують на теоретичному рівні, врешті-решт відбиваються й на моральному рівні³⁹. Там, де віруючі та невіруючі визнають ті самі етичні принципи, повинна існувати також згода – принаймні часткова – щодо концепції про людину. Відмінність між віруючим та невіруючим, які визнають той самий етичний принцип, полягає в тому, що відмінною є першооснова, на якій ґрунтується цей принцип (у кінцевому рахунку один засновує його на вірі, а інший – лише на розумі). Там, де визнають ті самі правила діяльності, існує принаймні часткове доктринальне зближення. Етика, оскільки вона може бути носієм універсальних принципів, теж повинна завжди підтримувати чистоту своїх основ та свідомість свого походження.

³⁹ Відсилаю читача до цікавих міркувань Giuseppe Maria Zanghi про теоретичну можливість (яку він заперечує) моралі, позбавленої трансцендентної основи, що містяться в його праці *Morale laica?*, в: “Nuova Umanità”, 60, 1988, с.3-8.

ня, адже вони визначають той сенс, якого набувають її принципи. Це особливо справедливо для християнської етики, якій у цей історичний період довірено надзвичайно важкі завдання: “Християнська етика, – твердив, приміром, Йоган Верстраетен, – здатна перемогти індивідуалізм, суб’єктивізм та фрагментацію теперішньої світської етики, якщо буде краще усвідомлено той факт, що вона динамічно й значущо представляє також практику та переконання ‘моральної спільноти’, якою є Церква”⁴⁰.

8.4. Права людини та природне право

Кардинал Агостіно Казаролі, на той час секретар Ватиканської Держави, підкреслив нові можливості, які відкриває тема прав людини. “На цьому ‘шляху’, – твердив він перед Комісією ООН з прав людини, – ваша Комісія відіграла вирішальну роль. Увібравши в себе розмаїті філософські течії і долаючи ідеологічні розбіжності та різну політичну спрямованість учасників, ви зуміли утриматися в межах фундаментальних переконань: пріоритетності людини, абсолютного характеру її гідності, значення діалогу”⁴¹.

Проте дискусія про права людини дуже нелегка. Якщо іноді можна досягти згоди щодо деяких прав у межах однієї групи країн, приміром розвинених західних держав, то, як підказує досвід, дуже важко досягти згоди між останніми та країнами, що розвиваються, або ісламськими країнами. У цьому конфлікті проявляються найрізноманітніші культурні горизонти, що наявні в людстві⁴². Термін “права людини” залишається по суті двозначним, аж поки не з’ясується до кінця, про які права і якої лю-

⁴⁰ J. Verstraeten, *L'enseignement social de l'église comme source d'inspiration pour le "Centre d'Economie et Ethique" de l'Université Catholique de Louvain*, доповідь на цит. З’їзді Католического Університету, р. 4 (машинопис).

⁴¹ A. Casaroli, *Alla Commissione ONU per i diritti dell'uomo*, в: “Il Regno-documenti”, 7, 1989, с. 195.

⁴² “Отже, можна розрізнити спонтанне усвідомлення прав людини, яке виникає у відповідь на першу появу їх, та їхнє виразне й обмірковане обґрунтування, що належить до компетенції філософа. Саме на цьому філософському рівні проявляються розходження, які здаються непереборними. Ці розходження не стояли на заваді, щоб дійти згоди у практичних питаннях. Але вони роблять цю згоду надзвичайно хисткою”; G. Cottier, *La tache de la philosophie dans l'elaboration de l'enseignement social de l'Eglise*, в: “Rivista di filosofia neo-scolastica”, 1, 1988, с. 14.

дини тут іде мова⁴³. І справді, в *Pacem in terris* міститься рішуче твердження про можливість досягнення спільної правди, але енцикліка не заглиблюється у визначення конкретного змісту, оскільки міжкультурний діалог тільки розпочався.

На завершення скажемо, що категорія “прав людини” не менш проблематична, ніж категорія “природного права”. Й нічого дивного у цьому нема, оскільки, як зауважує великий представник християнської соціальної думки, яким є Нелл-Бройнінг, “що таке найновіші права людини, як не природне право у найчистішому вигляді”⁴⁴.

Попри це категорія “прав людини” дуже важлива, адже вона визначила “методологічний поворот” християнської соціальної думки і водночас – поворот людства, яке зосередилось на темі прав саме після періоду тоталітарних режимів, який вибухнув Другою світовою війною, але не завершився нею. Тоталітаризм систематично і безліччю способів топтав людську гідність, тобто затемнював у людині *особове начало*, в якому виражається сутність її як “образу Божого”. Проголошення прав людини мало і далі має за мету прагнення захищати її. Заангажованість у справі захисту прав людини повертає Церкву до її головної місії, а також дає їй змогу долати своє відокремлення від новочасного суспільства, про яке вона не припиняла розмірковувати, починаючи від Павла VI й далі: “Без огляду на більш або менш очевидну стриманість деяких держав, – твердить Іван Павло II, – в тексті документа 1948 року ішла мова про певну сукупність понять, просякнутих християнською традицією (зокрема, гадаю, про поняття гідності особи), яка утвердилася як універсальна система цінностей”⁴⁵.

⁴³ “І саме з урахуванням порушень і загалом браку поваги до прав людини постає питання, чи (попри появу Декларації та чотири десятиліття невеликих, але значущих кроків на шляху досягнення прийнятної для всіх *єдиної лінії* поведінки – того спільного ідеалу, про який говориться в Преамбулі Декларації й досягти якого прагнуть усі народи та нації з метою захисту людської особи зокрема і всієї людської сім’ї) не були залишені без уваги деякі істотні засновки: яку гідність оберігати, яку свободу боронити, якому розвитку сприяти, який мир гарантувати? І по суті, права якої людини проголошувати й захищати?”; V. Buonomo, *Diritti umani e "coscienza dell'umanità". A quarant'anni dalla Dichiarazione universale*, в: “Nuova Umanità”, 1989, с. 64-65.

⁴⁴ Цит. за F. Compagnoni, *Dalla legge diritto naturale ai diritti dell'uomo*, в: “Rivista di teologia morale”, 1988, 78, с. 22.

⁴⁵ Іван Павло II, *Vita – основа прав людини*, Промова до дипломатичного корпусу 09.01.1989 року, в: “Il Regno-documenti”, 3, 1989, №7.

Категорія прав допомагає, таким чином, обоюсторонньому визнанню Церкви суспільством та суспільства Церквою. І цю категорію не слід розуміти у протиставленні до категорії “природного права”; це радше відкритість останньої до нових елементів, що ними історія може збагатити концепцію людини. По суті, мова йде про те, аби заново відкрити компонент історичності природного права та динамічності, яку визнавало за ним навіть томістичне бачення. Для християнської доктрини “‘природа’ (...) здійснюється в ‘особі’, яка таким чином стає об’єктивним першоначалом, що з нього випливають ‘цінності’ та ‘права’, сукупність яких утворює зміст та кістяк ‘природного права’. Але такі цінності й права, що внутрішньо властиві людській особі (і як такі є первовічними, універсальними, невід’ємними й непорушними, адже виражають план і волю Бога – Творця людської природи), сприймаються свідомістю в процесі історичного становлення людини, принаймні в деяких його формах. Тому природне право не є непорушним і позачасовим, як це твердить теорія природного права; йому властива незаперечна історичність”⁴⁶. Ці аргументи будуть обґрунтовані ще більшою мірою, якщо зробити наступний крок: не лише “природа здійснюється в особі”, а й сама людська природа *полягає у тому, щоб бути особою*. Тому розмірковувати нині про права людської особи – означає накреслити інший образ природного права, сполучаючи антропологію Об’явлення з людською реальністю в історії сьогодення.

Нарешті, завжди живою залишається вузлова проблема *антропологічних та етичних основ* прав людини, що її не торкнулася *Загальна*

⁴⁶ *Природне право в соціальній доктрині Церкви*, в: “La Civiltà Cattolica”, 3336, 1989, с.533-534. У тому ж розумінні висловлюється й Reginaldo M. Pizzorni: “Отож, вся ця доктрина виражається в правдивому понятті *особи*: як екзистенціальне здійснення людської природи, особа здатна вийти за межі самої себе і зрозуміти себе. Таким чином, людська природа не є чистим явищем, а радше тим, що повинна прийняти, засвоїти і здійснити особа (...). У своїх фундаментальних вимогах природне право залишається незмінним, проте воно виявляє ці вимоги у формах, які змінюються залежно від культур. Водночас пізнання природного права поглиблюється відповідно до розвитку його проявів, і саме в цьому розумінні мова йде про його історичність та динамічність. Необхідно відкривати природне право в дії – так би мовити, в людській дійсності, насамперед у суспільній дійсності, і розвитку, який має характер ‘a posteriori’ (залежності від досвіду. – *Прим. ред.*) і підлягає, як все людське, відхиленню чи принаймні диференціації”; *Il diritto naturale dalle origini a S. Tommaso d’Aquino. Saggio storico-critico*, Roma, 1978, с.442-443.

Декларація прав людини 1948 року. За словами Івана Павла II, перед “різними течіями людської думки, зокрема перед спільнотами віруючих”, стоїть завдання дати моральну основу правовій будівлі; віра та моральне чуття віруючих вважаються “обов’язковими трансцендентними основами прав, які дають гарантію проти маніпуляцій ними”⁴⁷. Що стосується християн, то про основу прав людини, визнаних природним розумом впродовж історії, виразно сказано на Другому Ватиканському Соборі в розділі 29 *Gaudium et spes*, в якому будь-яку дискримінацію *фундаментальних прав особи* визнано такою, що суперечить Божому планові, оскільки всі люди *створені на образ Божий і відкуплені Христом*.

Отож, через визнання і глибоке вивчення різних (зокрема тих, що виникли недавно) прав людини СДЦ у процесі постійного діалогу та осмислення історії *відтворює різні обличчя особи*; тобто вона визнає і любить образ Божий та лик Христа *тим способом, яким нині вони проявляються* в людині; вона бере участь у страстях Христових *тим способом, яким вони нині відбуваються*. Християнська концепція людини, таким чином, не просто *дана*, вона також *твориться*. Усвідомлення цього постійно збагачується в історії, котра саме із входженням до неї християнського Бога, з Воплоченням, набрала зв’язності та цінності. Таким чином, СДЦ здатна до постійного самооновлення у вірності Переданню⁴⁸.

⁴⁷ Іван Павло II, *Віра – основа прав людини*, цит., розд. 7.

⁴⁸ Pierpaolo Donati зауважує: “Дуже виразним прикладом є недавня дискусія про неоутилітаризм, рівно ж як і дискусія про неоконтрактуалізм. За визнанням adeptів теорії ‘нової громадської етики’, що є раціональною і в адаптативно-інструментальному розумінні, вона не здатна запропонувати цілком прийняттого пояснення, чому соціально слабкі члени суспільства повинні бути об’єктом уваги, солідарності та визнання основних прав і чому це не підлягає обговоренню та вільному розсудові”. Соціальне вчення Церкви, на думку Донаті, входить у діалог із різними суспільними науками, даючи спільну узагальнену картину основоположного характеру; для цього, однак, соціальне вчення повинно розвиватися: “Було досягнуто усвідомлення, що тепер належить не просто ‘застосовувати’, а розвивати об’явлену істину та освячену століттями традицію через опрацювання *методології* та концептуальних рамок, які могли б включити в себе символічні елементи та знаряддя аналізу, котрі виникають у ході історичного процесу. Важливо бачити немислимі раніше форми розвитку онтологічних принципів, які завжди вимагають подальшого розкриття”; *L’insegnamento sociale della Chiesa può essere guida etica della prassi nella società post-moderna?* Доповідь на цит. з’їзді Католического університету, с.10-11(машинопис).

Отже, підвалини теми прав людини і самої СДЦ мають біблійний та христологічний характер⁴⁹; у свою чергу, тема прав людини передає історії свою власну першооснову, заново представляючи й актуалізуючи її. Сукупність таких міркувань накреслює *антропологію, засновану на Христі*, в якій постать Христа є зразком для людини: вона підсумовує, інтерпретує і передбачає долю кожної людини у її випробуванні та в її вибраності⁵⁰. Але водночас людина сьогодення надає Христові певне обличчя, а образowi Божому – певну назву (безпритульний, безробітний, визискуваний, невизнаний, покинутий, дезорієнтований, зраний, вбитий...) і всі ті лики людини, які вона виявляє внаслідок порушення її прав. Бог та людина називають одне одного по імені; від Бога ми навчаємось про людину, а від людини – про Бога. З цього особистого зв'язку, з цього герменевтичного кола, центром якого є Христос, і випливає християнська соціальна доктрина.

⁴⁹ “Справді, соціальна доктрина Церкви знаходить своє джерело у Святому Письмі, починаючи з Книги Буття, і зокрема в Євангелії та писаннях апостолів”; Іван Павло II, *Laborem exercens*, розділ 3.

⁵⁰ Hans Urs von Balthasar висловлюється так: “Завдяки тому, що Бог у Своему воплощенному Слові займає місце мало серед людей, гідність людини, точніше гідність кожної окремої людини (помимо будь-якої чисто людської оцінки), стає очевидною; а отже, стає очевидною остаточна основа прав людини – і то не низхідним способом, від так званих значних людей до так званих незначних, а навпаки: чим більше людина позбавлена своєї власної сили, тим більше стає видимою в ній присутність Сина Божого”; *Le beatitudini e i diritti dell'uomo*, в: “Strumento internazionale per un lavoro teologico: communio”, 56, 1981, с.18.